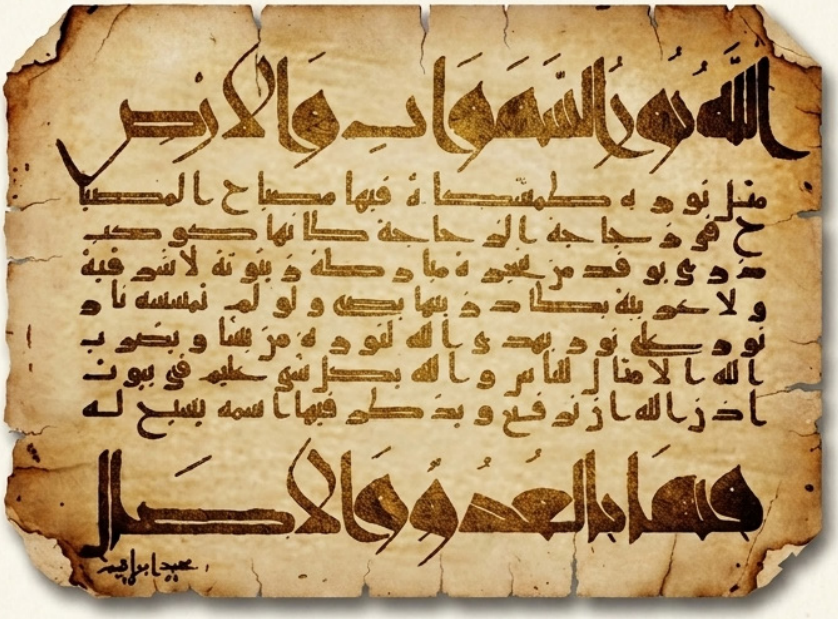
عَوْدَةُ القُرْآنِ

KEMBALINYA AL-QUR'AN

Islam : Akidah, Syiar Ibadah dan Syariat

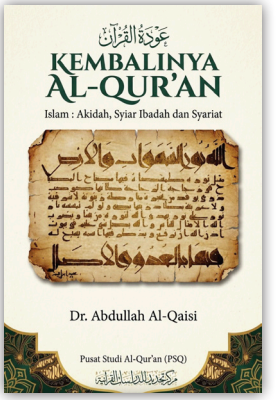


Dr. Abdullah Al-Qaisi

Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ)

مركز تجديد للدراسات القرآنية

KEMBALINYA AL-QURAN
Islam - Akidah - Syiar - Syariah



Dr. Abdullah Al-Qaisy

Edisi Arab:

Cetakan Pertama, 2014

Cetakan Kedua, 2021

Cetakan ketiga, 2025

Diterjemahkan ke Bahasa Indonesia oleh:

Muhammad Hidayat

Dar Yafa Al-'Ilmiyyah

Jordania - Oman - Fax: 0096264778770

PO. BOX. 520651 Oman 11152 Jordania

e-mail: dar_yafa@yahoo.com

Isi Kandungan

PENDAHULUAN 7
PENDAHULUANCetakan Ketiga 13
JALAN KEMBALI 15

BAB 1 : RINGKASAN ISLAM

25
FILSAFAT AGAMA **35**
Agama dan Keseimbangan Kehidupan Manusia. 35
Nilai-nilai Kebenaran, Kebaikan, dan Keindahan 41
Teori Pengetahuan (Cahaya atas Cahaya) 46
Akal dan Wahyu: Keselarasan antara Alam Gaib dan Alam Nyata. 52
Bukti-bukti filosofis tentang keberadaan Allah swt. 59
Bukti Kosmologis 59
Bukti Ketertiban dan Kesempurnaan 62
Bukti Ontologis: 66
Bukti Moral: 69
Bukti Fitrah: 71
Bukti Empiris-Eksistensial 74
Bukti Kemungkinan (Kontingensi) dan Kewajiban (Keniscayaan) 78
FILSAFAT KENABIAN DAN KEBENARAN RISALAH **85**
Kenabian: Integrasi Akal dan Risalah 87
Hari Akhir: Keadilan Allah dan Kehendak Manusia 89
Kebenaran Kenabian Muhammad Saw. 91
Pertama: Konteks Historis dan Kemanusiaan Pembawa Risalah 92
Kedua: Kandungan Risalah dan Ciri-Ciri Epistemiknya 95
Ketiga: Gaya Al-Quran sebagai Fenomena Linguistik 99
Keempat: Netralitas Risalah dari Pengagungan Pembawanya 101
MENGAPA ISLAM? Pendekatan Filosofis terhadap Keistimewaan Visi Eksistensial Islam **105**
Pertama: Manusia dan Kebutuhannya terhadap Pandangan Menyeluruh tentang Keberadaan 106
Kedua: Islam sebagai Pandangan Epistemologis 108
Ketiga: Islam sebagai Pandangan Etis 111
RISALAH ISLAM **115**
Definisi Islam 117
Ibadah dan Peradaban dalam Risalah Islam 121
ISLAM: AKIDAH, SYIAR, DAN SYARIAT **125**
1. Definisi Pokok-Pokok Islam 126

2. Sumber-Sumber Pokok Islam 132
3. Rukun Pokok-Pokok Islam 147
4. Kesinambungan Pokok-Pokok Islam 152
5. Tujuan Pokok-Pokok Islam 155
6. Tingkatan Penghambaan dalam Islam. 167
7. Hak Allah dan Hak Manusia dalam Islam 170
8. Istishab Ashl (Melanjutkan Hukum Asal) dalam Pokok-Pokok Islam 175
9. Pembaruan dalam Pemikiran Islam 179
10. Fikih Perbedaan Pendapat dalam Islam: Antara Kepastian Dalil dan Ruang Ijtihad 181
11. Pertentangan Kemaslahatan dalam Pemikiran Islam. 183

BAB 2 : AKIDAH DAN PERKARA GHAIB

MUHKAM DAN MUTASYABIHDALAM AL-QURAN 189
HIKMAH DAN FURQAN 201
WAHYU DALAM AL-QURAN 203
KUFUR DAN PENGKAFIRAN 217
RUH DAN JASAD DALAM AL-QURAN 231
Ruh 232
Nafs 242
Hati 243
Fu'ad 249
Jism dan Jasad 254
RENUNGAN QURANI 257
Ashab al-A'raf 257
Para Syuhada dalam Al-Quran 261
Melakukan Keburukan karena Kejahilan 263
ILUSI MANUSIATENTANG SIHIRDAN INTERAKSI DENGAN JIN . . . 273
Ayat tentang Sihir: 276
Apakah Nabi Muhammad Saw. pernah disihir oleh seorang yahudi? 284
Para Peniup pada Buhul-Buhul. 300
Hubungan Jin dengan Manusia 315
Sentuhan setan: 323
Pengobatan dengan Al-Quran: 331
Mata Jahat ('Ain) antara Dugaan dan Ilusi 346
TAFSIR MIMPI DALAM AL-QURAN 355
ISRA' DAN MI'RAJ:Landasan Sebelum Penakwilan 363
TANDA-TANDA KIAMAT 399
ISRAILIYYAT DAN TAFSIR AL-QURAN 421
KEMBALINYA NABI ISA AS. 429
AL-MASIH AD-DAJJAL:Kontradiksi Riwayat 459

AL-MAHDI (Imam Mahdi) 475

BAB 3 : SYIAR AGAMA

FILSAFAT SYIAR IBADAH 487
TAQWA DAN SYIAR IBADAH 493
Taqwa, Fitrah, dan Hidayah 493
Taqwa sebagai Tujuan Utama Ibadah 496
Taqwa sebagai Fondasi Peradaban Manusia 498
Pemurnian Ibadah sebagai Jalan Pembaruan 499
SALAT 503
Tujuan-Tujuan Salat 503
Salat sebagai Perjalanan Zikir 507
Rukun-Rukun Salat 510
Tata Cara Salat 519
Waktu-Waktu Salat 536
Thaharah untuk Salat 551
TAYAMUM DALAM PERJALANAN 555
SALAT WUSTHA 561
SALAWAT KEPADA NABIDAN BERSERAH DIRIKEPADANYA 565
SALAWAT IBRAHIMIYAHDALAM SALAT 571
SALAT JENAZAH 589
SALAT TARAWIH 601
SALAT GERHANA 609
KHUTBAH JUMAT 615
DOA-DOA MA'TSUR 623
ZAKAT 627
Maqashid Zakat 627
Infak dari Kelebihan Harta 635
PUASA 641
Filsafat Puasa 641
Puasa dan Hilal Ramadan 648
وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ "Dan wajib bagi orang-orang yang mampu menjalankannya…": Keringanan, bukan Pilihan 654
ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ Kemudian sempurnakanlah puasa hingga malam: 660
Benang Putih dan Benang Hitam Fajar: 668
PERPUTARAN RAMADANDALAM EMPAT MUSIM 673
KALENDER QAMARIAHDAN النسيء NASI' 681
PUASA ENAM HARIDI BULAN SYAWAL 695
PUASA ASYURA 701
HADIS-HADIS TENTANGNISFU SYA'BAN 717
LAILATUL QADAR 725

IKTIKAF NABI 743
HAJI 749
Filsafat dan Tujuan Haji 749
Hari Haji Akbar: Renungan tentang Universalitas Islam 751
Penduduk Sekitar Masjidil Haram 759
AYAT-AYAT HAJI DALAM AL-QURAN 767

BAB 4 : SYARIAT

PERTAMA : HUKUMAN 791
HUKUMAN QISASDALAM ISLAM 793
UNDANG-UNDANG YANG MELINDUNGI PELAKU PEMBUNUHAN 803
TIDAK ADA RAJAMDALAM ISLAM 815
HUKUMAN ZINA DAN TUDUHAN ZINA 853
FILSAFAT ISLAMTENTANG BAGHY DAN ITSM 867
HUKUMAN PENCURIAN 883
HUKUMAN HIRABAH (PERAMPOKAN ATAU PEMBEGALAN) 895

KEDUAMASALAH MUA'MALAH(TRANSAKSIONAL) 909
NYANYIAN DAN MUSIK 911
FENOMENA PERBUDAKANANTARA AGAMA DAN SEJARAH 921
KERJA DAN MARTABAT KEMANUSIAAN 933
PERANG BANI QURAIZHAH: Pembacaan Baru dalam Cahaya Al-Quran ..941

KETIGAMASALAH RUMAH TANGGA 953
PERWALIANDALAM AKAD NIKAH 955
PERNIKAHAN ANAK-ANAK DAN PENETAPAN USIAMINIMUM PERNIKAHAN 971
POLIGAMI: Kritik terhadap Pembacaan Kontemporer 999
HUKUM PERCERAIAN:Sebuah Pembacaan Maqasidi 1041
MEMBACA ULANGFIKIH HARTA WARISAN 1055
WASIAT DAN WARISAN 1117

KEEMPATPROBLEMATIKA PEREMPUAN 1175
PENGHINAANTERHADAP PEREMPUAN 1177
PAKAIAN PEREMPUAN 1185
PERCERAIAN PEREMPUAN 1199
PEKERJAAN PEREMPUAN 1203
WARISAN PEREMPUAN 1205
DIAT (TEBUSAN)PEREMPUAN 1209

PERJALANAN PEREMPUAN 1213
PERHIASAN PEREMPUAN 1217
DARI TULANG RUSUKYANG BENGKOK 1223
"PUKULLAH MEREKA" وَاضْرِبُوْهُنَّ 1231
KESAKSIAN PEREMPUAN 1243
KEPEMIMPINAN PEREMPUAN 1259
JABAT TANGANDENGAN PEREMPUAN 1263
LAKI-LAKI "QAWWAMUNA" ATAS PEREMPUAN 1275

PENUTUP 1279

PENDAHULUAN

Pembaruan pemikiran merupakan landasan utama dalam kebangkitan dan kemajuan bangsa-bangsa. Tak ada bangsa yang mengalami stagnasi atau keterbelakangan kecuali di baliknya terdapat endapan pemikiran dan budaya yang menghambat kemajuannya, baik karena sifatnya yang rusak sejak awal, maupun karena zaman telah melampauinya sehingga kehilangan relevansinya bagi kehidupan dan aktivitas. Dari sini, muncul keharusan untuk meninjau kembali gagasan-gagasan yang berlaku secara berani dan sadar, demi memilah apa yang menghambat perjalanan bangsa dan menghilangkannya, serta mengembangkan apa yang masih layak dan memperbaruinya agar sesuai dengan perubahan zaman dan memenuhi keperluannya. Pembaruan bukanlah sekadar keinginan sesaat, atau kemewahan intelektual, melainkan keharusan mendesak bagi kehidupan akal budi umat Islam dan kebangkitannya.

Dan yang dimaksud dengan pembaruan dalam pemikiran Islam adalah upaya sistematis yang bertujuan untuk menghidupkan kembali pemikiran Islam dalam prinsip-prinsip dasarnya, tujuan-tujuannya, dan fungsinya. Upaya ini didasarkan pada lima poros utama yang berfungsi sebagai kunci untuk memahami pembaruan dan mengarahkan jalannya:

- **Ta'shil** التأصيل **Penelusuran Akar**: Mengembalikan gagasan ke sumber aslinya, untuk membedakan apa yang berakar kuat dibandingkan dengan apa yang bersifat sementara atau asing.

- **Takmil** التكميـــل **Penyempurnaan**: Mengisi kekosongan dalam gagasan tersebut, serta melengkapinya dengan apa yang diperlukan agar dapat menanggapi tuntutan zaman tanpa melanggar prinsip-prinsip dasarnya.

- **Tankhil** التنخيل **Penyaringan**: Menyaring dan memurnikan persepsi dari kotoran atau penerapan yang tidak terkendali yang menempel padanya sepanjang waktu.

- **Tasyghil** التشغيل **Penerapan**: Menerapkan gagasan dalam realitas, dan menggerakkan kekuatan praktisnya agar menjadi elemen yang berpengaruh dalam kehidupan, pengetahuan, dan sistem.

- **Tabdil** التبديـــل **Penggantian**: Mengganti sarana dan mekanisme dengan yang lebih efektif dan mampu mencapai tujuan, dengan tetap menjaga tujuan-tujuan tersebut dalam kerangka etika.

Kelima makna ini merupakan kerangka menyeluruh yang menjadi pedoman dalam upaya pembaruan.

Ada yang berkaitan dengan akidah dan cara pandang, ada pula yang berkaitan dengan syariat, sistem, dan teori, dan semuanya mengarah pada satu tujuan: membangun pemikiran Islam yang mampu menghadapi berbagai tantangan, serta berkontribusi dalam membentuk realitas yang lebih seimbang dan efektif.

Buku ini hadir dalam konteks proyek pembaruan pemikiran Islam, sebagai kelanjutan dari upaya aliran pembaruan modern yang telah mengemban tugas ini selama lebih dari satu abad. Dalam kerangka ini, penulis dihadapkan pada sejumlah isu dan permasalahan yang menuntut penelitian dan pertimbangan ulang di bidang pemikiran Islam; di antaranya bersifat fiqih dan hukum, serta ada pula yang bersifat akidah dan filosofis. Beberapa isu tersebut telah mendapat perhatian para ulama dan pemikir baik di masa lalu maupun masa kini, sehingga menghasilkan studi-studi

yang sangat berharga, sementara yang lain tetap terabaikan atau belum mendapat perhatian yang memadai.

Oleh karena itu, penulis terus menggali kebenaran dalam masalah-masalah ini dengan mengandalkan pemahaman mendalam tentang warisan khazanah intelektualitas Islam (turats), pemahaman yang tidak diliputi oleh kelemahan materi maupun ketidakjelasan metodologi, melainkan didasari oleh kesadaran yang mendasar dan analitis yang menjadikan warisan tersebut sebagai sumber pemahaman dan pembaruan, bukan sebagai penghalang di hadapannya.

Adapun pembahasan dalam buku ini memiliki beragam metode dan pendekatan, sehingga mencakup berbagai tujuan penulisan: Penulis mengumpulkan masalah-masalah yang tersebar, mengatur ulang yang semula bercampur dan berantakan, menjelaskan yang semula ringkas dan samar, serta memverifikasi apa yang belum pernah diverifikasi sebelumnya dengan memperbaiki konsep-konsep dan menyesuaikannya dengan prinsip-prinsip metodologis yang kokoh. Selain itu, penulis juga meringkas bagian-bagian yang panjang, menyempurnakannya, dan memperpendeknya; melengkapi bagian-bagian yang kurang, lalu memperluasnya; mengukuhkan aturan-aturan yang belum dikuatkan; serta mengkritisi karya-karya sebelumnya dengan meninjau dan mendiskusikan pernyataan-pernyataan tersebut berdasarkan bukti dan argumentasi. Buku ini juga berupaya menghasilkan pemikiran baru, dengan wawasan dan gagasan yang membahas berbagai masalah, serta memanfaatkan warisan turats dengan menghidupkannya kembali dan mengaktualisasikannya untuk melayani isu-isu zaman ini. Dengan demikian, buku ini menggabungkan penjelasan dan penegasan di satu sisi, serta verifikasi dan pembaruan di sisi lain.

Namun, poros yang menyatukan semua upaya ini adalah apa yang diungkapkan oleh judul buku ini: “Kembalinya Al-Quran”. Ini adalah kembalinya yang sangat diperlukan dan mendesak, karena Al-Quran telah diabaikan sebagai sumber utama dan otentik yang harus dijadikan

acuan dalam merumuskan pemahaman teologis tentang alam semesta dan kehidupan, serta dalam membangun visi etis dan hukum bagi masyarakat. Pada zaman-zaman belakangan, hal ini berujung pada penggantian Al-Quran dengan kitab-kitab lain dalam membentuk pola pikir orang beragama, sehingga kitab-kitab tersebut mendahului teks utama dan mendominasi metode penalaran serta pemahaman, hingga menjadi hal yang aneh jika orang-orang kembali merujuk pada Kitab Allah dalam setiap masalah keagamaan. Penulis memilih judul ini untuk mendekatkan gambaran ketidakhadiran tersebut kepada pembaca, terinspirasi oleh firman Allah yang diucapkan melalui lisan Nabi Saw.:

وَقَالَ الرَّسُوْلُ يٰرَبِّ اِنَّ قَوْمِى اتَّخَذُوْا هٰذَا الْقُرْاٰنَ مَهْجُوْرًا

Rasul (Nabi Muhammad) berkata, "Wahai Tuhanku, sesungguhnya kaumku telah menjadikan Al-Quran ini (sebagai) sesuatu yang diabaikan." QS. Al-Furqan [25]: 30

Keterasingan yang dimaksud dalam ayat ini lah yang mendorong penulis untuk menulis renungan-renungan Al-Quran yang dituangkan dalam buku ini, dengan harapan agar ia terhindar dari golongan orang-orang yang akan dikeluhkan Nabi Saw. kelak pada hari kiamat.

Berdasarkan kesadaran ini, pendekatan yang dipilih oleh penulis dalam membaca teks Al-Quran dilakukan dalam dua tahap yang saling terkait:

Pembacaan pertama: tafsir kontekstual, yang bertujuan untuk mengungkap makna teks berdasarkan berbagai konteksnya: konteks spasial yang menghubungkan ayat dengan ayat sebelumnya dan sesudahnya dalam surah, konteks waktu yang memperhitungkan perbedaan antara ayat-ayat Makkiyah dan Madaniyah, konteks tematik yang mengumpulkan ayat-ayat terpisah yang memiliki tema yang sama, konteks historis yang mengangkat peristiwa-peristiwa yang diceritakan dan kontemporer dengan masa turunnya Al-Quran, serta konteks linguistik yang mengkaji kata-kata teks Al-Quran beserta hubungan dan maknanya.

Pembacaan kedua: interpretatif dan berorientasi pada tujuan (maqasid), yang berangkat dari hasil pembacaan pertama untuk menafsirkan kembali makna ayat-ayat tersebut pada zaman kita, dengan lebih memperhatikan tujuan teks daripada makna harfiahnya, agar umat Islam kontemporer tidak terjebak dalam pemahaman kuno dan mengalami disonansi antara apa yang dipahaminya dari teks dengan budaya zamannya.

Ini adalah pendekatan tafsir yang berfokus pada tujuan (maqasid) Al-Quran secara keseluruhan, yang menyatukan makna-makna spesifik dengan tujuan utama, sehingga menjadikan teks Al-Quran tetap relevan dalam kehidupan manusia, bukan sekadar jejak sejarah yang terbatas pada masa turunnya.

Dengan pendekatan ini, buku ini berharap dapat berkontribusi dalam mengembalikan Al-Quran ke pusat kesadaran Islam, serta membebaskan akal dari belenggu yang mengikatnya, sehingga teks dasar dan utama ini kembali menjadi sumber cahaya dan petunjuk sebagaimana pada masa awal, dan sebagaimana seharusnya tetap demikian di setiap masa.

Kembalinya Al-Quran ke posisi sentralnya dalam pembaruan pemikiran Islam merupakan pemulihan semangat risalah, sumber petunjuk, dan akar pembangunan peradaban. Al-Quran adalah kitab yang mendominasi, yang diturunkan untuk menjadi rujukan utama dalam membentuk pola pikir umat Islam, serta sumber penerimaan dan pembenahan; bukan sekadar mengikuti realitas atau terikat pada warisan tradisi terdahulu, melainkan sebagai pengatur dan penuntun bagi keduanya.

Dan ketika pemikiran Islam kembali kepada Al-Quran sebagai landasan pemahaman dan sumber makna yang otentik, maka pemikiran tersebut terbebas dari kekakuan, memulihkan kemampuannya untuk melampaui batas dan berkreasi, serta keluar dari belenggu pengulangan menuju cakrawala ijtihad, dan dari keterbatasan mazhab menuju keluasan Al-Quran.

Kembalinya ini bukanlah seruan untuk memutuskan hubungan dengan warisan tradisi dan khazanah intelektualitas Islam (turats), melainkan untuk menata ulang acuan-acuan, sehingga Al-Quran menjadi tolok ukurnya, Sunnah menjadi pedoman dan metodenya, akal menjadi alatnya, dan warisan tradisi (turats) itu menjadi modal yang dapat diperiksa dan ditinjau ulang. Dengan susunan ini, Islam akan kembali menampilkan wajah peradabannya yang universal, yang didasarkan pada rahmat, keadilan, dan martabat.

Al-Quran, dengan pesannya yang abadi, mampu menyapa manusia di setiap zaman dan tempat, karena ia membuka pintu pemikiran, membangkitkan fitrah, menanamkan kesadaran, dan mengarahkan perjuangan. Dengan demikian, Islam kembali menjadi pesan bagi seluruh umat manusia, yang membangun dan bukan merusak, yang membebaskan dan bukan memperbudak, yang mengarahkan realitas dan bukan menghindarinya.

Dr. 'Abdullah al-Qaisi

PENDAHULUAN
Cetakan Ketiga

Dengan senang hati penulis mempersembahkan kepada para pembaca edisi ketiga buku «Kembalinya Al-Quran», sebuah edisi yang telah melalui proses peninjauan dan penyempurnaan yang lebih mendalam, serta mencerminkan perjalanan panjang refleksi dan evaluasi. Edisi ini berbeda dari dua edisi sebelumnya karena adanya penambahan-penambahan yang signifikan, penyempurnaan metodologis, serta perluasan cakupan berbagai isu yang menjadi pokok pembahasan buku ini.

Selain itu, struktur baru edisi ini mengharuskan penghapusan tiga bab utama yang terdapat dalam edisi pertama, setelah masing-masing bab tersebut diterbitkan sebagai buku terpisah, guna memberikan ruang bagi pembahasan yang lebih mendalam. Bab "Naskh" diterbitkan dalam buku إِشْكَالِيَّةُ النَّسْخِ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيْمِ | Problematika Naskh dalam Al-Quran, bab "Ahlul Bait" dalam buku أَهْلُ الْبَيْتِ فِي الْمَنْظُوْرِ الْقُرْآنِي | Ahlul Bait dalam Perspektif Al-Quran, dan bab "Negara Sipil" dalam buku الدَّوْلَةُ الْمَدَنِيَّةُ مِنْ مَنْظُوْرٍ إِسْلَامِيٍّ | Negara Sipil dari Perspektif Islam.

Dengan demikian, proyek "Kembalinya Al-Quran" kini lebih mirip ensiklopedia pemikiran yang terbagi dalam empat jilid.

Dalam pengantar ini, penulis tidak lupa untuk menyampaikan ucapan terima kasih dan penghargaan yang tulus kepada semua pihak yang telah berkontribusi dalam menerbitkan buku ini, mulai dari edisi pertama hingga ketiga. Kepada mereka semua, penulis sampaikan doa yang tulus dan rasa terima kasih yang mendalam atas kontribusi mereka dalam berbagai tahap penyelesaian karya ini.

JALAN KEMBALI

Siapa yang membaca sejarah fikih Islam akan mendapati bahwa semakin dekat kita dengan masa Nabi Saw., ijtihad fikih bersifat terbuka, mudah, dan sederhana, serta pendapat dan mazhab beragam. Namun, semakin kita menjauh dari masa Nabi Saw., abad demi abad, ijtihad semakin sempit, sulit, dan berkurang, hingga datang suatu masa di mana dikatakan bahwa tidak ada lagi fuqaha yang berstatus mujtahid, dan tidak seorang pun berhak melakukan ijtihad.

Menurut pandangan penulis, hal ini merupakan konsekuensi alami dari tahapan yang dilalui oleh ilmu Ushul Fikih, yang lahiriahnya tampak sebagai pengaturan dan penertiban, namun batiniahnya mengandung pembatasan, penyempitan, dan penutupan. Semakin berkembang penulisan dalam Ushul Fikih, semakin sedikit ijtihad, hingga akhirnya Ushul Fikih menjadi representasi dari satu madrasah saja, yaitu madrasah Syafi'iyyah, dengan sedikit persaingan dari madrasah Hanafiyyah. Adapun para fuqaha yang muncul sebelum kedua mazhab ini atau bersamaan dengannya, ushul mereka tidak terdokumentasikan. Dengan demikian, kita kehilangan keragaman dan keluwesan dalam disiplin ilmu ini.

Para ulama ushul membagi sumber-sumber tasyri' atau dalil-dalil hukum berdasarkan asal-muasal dalil menjadi dua bagian: ushul naqliyyah (teks) dan ushul 'aqliyyah (logika/nalarisasi).

Adapun ushul naqliyyah adalah sumber-sumber yang bersandar pada nash, baik nash tersebut berupa Al-Quran, hadis, perkataan Sahabat, ijma', atau syariat umat terdahulu.

Sedangkan ushul 'aqliyyah adalah sumber-sumber yang menggunakan akal untuk berputar di sekitar nash atau mencari di luar nash jika tidak menemukan rujukan di dalam nash. Ushul ini meliputi qiyas (analogi), istihsan (pembenaran), istishlah (pembaruan), dan istishhab (kebiasaan). Inilah kurang lebih seluruh ushul yang menjadi pegangan mazhab-mazhab terkenal, meskipun terdapat perbedaan dalam sebagian ushul tersebut atau dalam pandangan mereka terhadap setiap ushul.

Jika kita meneliti secara singkat perkembangan sumber-sumber dan dalil-dalil tersebut, kita akan mendapati bahwa ushul naqliyyah pada abad-abad awal sangat sempit dan terbatas, sedangkan ushul 'aqliyyah terbuka luas dan berkembang. Namun, seiring berlalunya abad demi abad, ushul naqliyyah semakin luas cakupannya, sementara ushul 'aqliyyah semakin sempit, hingga berada dalam lingkup yang terbatas.

Maka, dalam ushul naqliyyah, generasi pertama memandang bahwa yang mengikat adalah nash Al-Quran dan riwayat umum yang sampai kepada mereka. Lalu datang generasi berikutnya yang mulai mencari riwayat-riwayat ahad[1] yang tidak masyhur untuk mengetahui sabda Nabi Saw. dalam persoalan ini atau itu, meskipun mereka mengetahui bahwa penisbatan riwayat tersebut kepada Nabi Saw. bersifat zhanni al-tsubut[2]. Kemudian datang generasi sesudahnya, dan penyebaran riwayat pun semakin meluas, demikian seterusnya dari satu generasi ke generasi berikutnya, hingga jumlah riwayat yang dimiliki generasi belakangan lebih banyak daripada generasi sebelumnya.

1 Hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah perawi yang tidak mencapai tingkat mutawatir (jumlah perawi yang sangat banyak di setiap tingkat generasi). Statusnya sebagai sumber hukum lebih rendah daripada hadis mutawatir.

2 Merujuk pada hadis ahad. Keyakinan akan keotentikan periwayatannya bersifat dugaan kuat (zhann), bukan kepastian mutlak, karena diriwayatkan oleh sejumlah perawi yang terbatas.

Sebagai contoh, jika kita memperhatikan riwayat pada para fuqaha mazhab empat, kita akan mendapati bahwa riwayat yang dimiliki oleh Imam Imam Abu Hanifah (w. 150 H) lebih sedikit daripada riwayat Imam Malik (w. 179 H), riwayat Imam Malik lebih sedikit daripada riwayat Imam Syafi'i (w. 205 H), dan riwayat Imam Syafi'i lebih sedikit daripada yang diriwayatkan Imam Ahmad (w. 241 H). Dengan demikian, kita mendapati bahwa yang paling banyak meriwayatkan justru adalah yang paling jauh masanya dari Nabi Saw., sedangkan yang paling sedikit meriwayatkan adalah yang paling dekat masanya kepada Nabi Saw.

Adapun mengenai ijma', siapa yang menelaah kitab-kitab yang ditulis dalam pembahasan ini akan mendapati bahwa semakin jauh jarak waktu dari masa Nabi Saw., semakin banyak jumlah masalah yang diklaim sebagai ijma'. Dari yang semula hanya puluhan masalah yang disepakati, menjadi ratusan, lalu berlipat ganda lebih banyak lagi. Bahkan, setelah sebelumnya pendapat Sahabat tidak dianggap sebagai hujjah, kemudian muncul yang berpendapat bahwa perkataan Sahabat adalah hujjah.

Maka, ushul naqliyyah pun semakin meluas, hingga seorang faqih pada masa belakangan bergantung sepenuhnya kepada pendahulunya dalam setiap pertanyaan dan peristiwa, lalu berhenti dari ijtihad karena merasa cukup dengan apa yang telah dikatakan oleh orang-orang sebelumnya, terlebih lagi setelah hal itu memiliki sisi hujjah dan kekuatan mengikat menurut kaidah-kaidah ushul yang telah dibakukan.

Adapun kisah perkembangan ushul 'aqliyyah, keadaannya berlawanan dengan ushul naqliyyah. Dahulu, sumber-sumber ini bersandar pada potensi akal manusia yang digunakan untuk melakukan qiyas secara luas berdasarkan kaidah dan prinsip syariat, memilih istihsan terhadap apa yang dipandang baik oleh akal, mengambil apa yang menurut akal mengandung kemaslahatan serta menolak apa yang mengandung kemudaratan, dan menerapkan istishhab terhadap hukum asal — khususnya dalam urusan muamalah. Namun, semua itu mengalami

tahapan yang bergerak dari keluasan penerapan menuju pembatasan, lalu akhirnya menuju pengabaian.

Jika dahulu qiyas diterapkan secara luas berdasarkan kaidah dan prinsip syariat sebagaimana pada Imam Abu Hanifah, dan berdasarkan maqasid al-syariah sebagaimana pada Imam Malik yang menyebutnya al-qiyas al-mursalah, maka Imam Syafı'i membatasinya hanya pada bagian-bagian tertentu dari syariat, sehingga ruang penerapannya menyempit. Adapun istihsan, setelah digunakan oleh Imam Abu Hanifah dan Imam Malik, datanglah Imam Syafı'i yang menolaknya dengan ucapannya: "Barang siapa beristihsan berarti ia telah membuat syariat." Kemudian, Ibn Hazm datang setelahnya, menggunakan dalil-dalil Imam Syafı'i untuk menolak istihsan, lalu berkata kepada Imam Syafı'i : "Barang siapa melakukan qiyas berarti ia telah membuat syariat." Dengan itu, ia menolak qiyas. Setelahnya datang al-Ghazali dan berkata: "Barang siapa melakukan istislah berarti ia telah membuat syariat." Ia pun menetapkan syarat-syarat bagi penerapan maslahat hingga menjadi sempit. Demikianlah, dalil-dalil 'aqliyyah akhirnya semakin menyempit.

Adapun prinsip istishhab — yaitu mempertahankan hukum asal pada perkara yang tidak ada nashnya, dan hukum asal sesuatu adalah mubah (boleh/halal) — maka ia hampir menjadi satu-satunya dalil yang tidak ditolak semua ulama. Namun demikian, ia pun tidak memperoleh perhatian yang layak, karena banyaknya nash yang telah mencakup wilayah besar dari permasalahan dan hukum.

Dengan demikian, dalil-dalil naqliyyah semakin meluas sehingga daya ingat (pengetahuan tekstual) meluas, sedangkan dalil-dalil 'aqliyyah semakin menyempit sehingga daya imajinasi (kemampuan kreatif berijtihad) pun menyempit. Lalu datanglah masa-masa taklid, di mana fatwa generasi sebelumnya diikuti secara mutlak, dan setiap ijtihad yang melampaui pendahulu ditolak. Maka, keluasan daya ingat telah cukup untuk menghentikan daya imajinasi — dan demikianlah ijtihad serta kreativitas pun terhenti.

Jika kita pada masa kini ingin mengembalikan peran akal kepada ijtihad dan kreativitas, maka kita harus kembali kepada sumber-sumber yang lentur sebagaimana yang ada pada masa keemasan fikih Islam. Kembali kepada sumber-sumber pada tahap tersebut berarti, pertama, meluaskan daya imajinasi yang telah menyempit; dan kedua, mempersempit daya ingatan yang telah melebar. Penyempitan daya ingatan dilakukan dengan kembali kepada nash yang disepakati dari wahyu. Apabila kita mencukupkan diri dengan nash Al-Quran serta sunnah-sunnah amaliah yang mutawatir sebagai nash yang mengikat, sedangkan selain itu dari hadis-hadis ahad dibiarkan menjadi wilayah yang memungkinkan perbedaan, maka akal akan terbebas untuk menghidupkan daya imajinasi, sehingga dapat memenuhi apa yang diperlukan manusia dalam gerak kehidupannya. Ia dapat memanfaatkan hikmah yang dihasilkan akal manusia di seluruh tempat, baik hikmah itu merupakan pengetahuan yang terungkap melalui pengalaman manusia, maupun merupakan metode dari metode-metode penemuan hikmah yang dihasilkan akal manusia. Dengan demikian, seorang Muslim pada masa kini dapat bergerak tanpa belenggu untuk berpikir dan berkreasi, mengerahkan akalnya dalam memahami nash Al-Quran, dan mengerahkan akalnya dalam menggali hikmah.

Tahapan-tahapan Akal Fikih

Tahapan-tahapan akal fikih berdasarkan perubahan terpentingnya dapat dibagi ke dalam empat tahapan:

Tahap Pertama

Periode yang membentang dari awal masa Islam hingga permulaan abad ke-3 Hijriah merupakan masa keemasan bagi paradigma fikih Islam. Pada masa inilah lahir fikih dan para fuqaha yang mengerahkan akal mereka untuk menelaah nash-nash wahyu, sehingga melahirkan ilmu dan pengetahuan yang terkait dengan kajian terhadap nash Al-Quran. Di masa

ini pula muncul berbagai mazhab dan aliran fikih yang beragam, yang ditandai dengan kompetisi ilmiah yang sehat dan disertai penghormatan terhadap pendapat dan fikih pihak lain. Mazhab-mazhab tersebut hidup berdampingan dengan damai. Sejarah mencatat, di Madinah al-Munawwarah saja terdapat tujuh fuqaha yang bisa berbeda pendapat dalam satu masalah hingga tujuh pendapat, tanpa ada seorang pun di antara mereka yang sampai mengingkari, menyesatkan, menuduh zindik, atau bahkan memerangi yang lain sebagaimana yang terjadi pada masa-masa sesudahnya. Keragaman mazhab yang serupa juga terjadi di Kufah pada periode ini.

Periode ini juga ditandai dengan kemunculan banyak mujtahid di usia muda, karena ijtihad dianggap sebagai keperluan yang bisa dilakukan seseorang pada puncak kekuatan dan capaian pengetahuannya, yakni pada masa mudanya. Di antara contoh tokoh tersebut adalah Imam Malik dan Imam Syafi'i.

Sesungguhnya periode inilah yang hingga kini masih menjadi sumber kehidupan bagi pemikiran dan produk fikih kita. Pada masa ini muncul para fuqaha besar Islam dari kalangan Sahabat, Tabi'in, hingga Tabi'it Tabi'in. Kita membaca dalam sejarah periode ini berbagai ijtihad pemikiran dari banyak Sahabat seperti Abu Bakar, Umar, Utsman, Ali, Ibn Mas'ud, Abu Musa, Zaid bin Tsabit, Mu'adz, 'Aisyah, Ibn 'Umar, dan Ibn 'Abbas. Kita juga membaca ijtihad dan aliran pemikiran dari kalangan Tabi'in, seperti di Madinah: Sa'id bin al-Musayyib, 'Urwah, Salim, 'Atha', al-Qasim, 'Ubaidullah bin Abdullah cucu Ibn Mas'ud, al-Zuhri, Yahya bin Sa'id, Zaid bin Aslam, dan Rabi'ah al-Ra'yi.

Di Irak terdapat tokoh seperti Syuraih, al-Sya'bi, Ibrahim al-Nakha'i, Hammad, Imam Abu Hanifah, Ibn Abi Laila, Ibn Syubruma, Zufar, Abu Yusuf, dan Muhammad bin al-Hasan. Di Makkah ada Muslim bin Khalid al-Zanji, Sufyan bin 'Uyainah, dan lainnya. Kita juga membaca ijtihad intelektual dari tokoh-tokoh mazhab Islam yang paling masyhur seperti

mazhab Imam Abu Hanifah, Zaid, Ja'far, Imam Malik, Imam Syafi'i, al-Laits, al-Awza'i, dan lainnya.

Produksi intelektual pada tahap ini berlanjut sejak awal masa Khulafa' hingga permulaan abad ke-3 Hijriah. Setelah itu, paradigma fikih mulai mengalami kemunduran dengan pukulan pertama terhadap daya kerja akal fikih, yang ditandai oleh semakin meluasnya nash sedikit demi sedikit, disertai dengan semakin menyempitnya ruang ijtihad akal. Nash-nash ini semakin banyak, hingga kemudian menjadi bagian dari agama, padahal sebagian darinya hanyalah ijtihad yang lahir dari konteks sejarah tertentu, dan sebagian lainnya belum ada pada masa itu, melainkan dinisbatkan secara dusta kepada Nabi Muhammad Saw. dan para Sahabatnya.

Akibatnya, peran seorang faqih setelah periode ini berubah dari melakukan ijtihad berdasarkan nash-nash yang sedikit dan terbatas, menjadi berfokus pada menghafal sejumlah besar nash. Jika sebelumnya para fuqaha mencukupkan diri dengan nash Al-Quran yang ada di tangan mereka dan riwayat-riwayat yang mutawatir dari Nabi Saw. untuk menjadi landasan ijtihad mereka, maka pada periode berikutnya upaya mereka tertuju kepada pengumpulan periwayatan-periwayatan khusus yang tidak masyhur dan tidak dikenal oleh mayoritas kaum Muslimin, yang dinisbatkan kepada Nabi, para Sahabat, dan generasi setelahnya.

Para penuntut ilmu pun melakukan perjalanan ke berbagai negeri untuk mengumpulkan dan membukukannya. Mereka mendapati satu riwayat ada pada seorang perawi, namun tidak ada pada perawi yang lain, seakan-akan nash-nash agama itu tercerai-berai di seluruh penjuru bumi, hingga datanglah para muhaddits untuk mengumpulkannya!. Maka, fokus kaum Muslimin pun bergeser dari mengerahkan akal untuk memahami nash dan melakukan istinbath (ekstraksi hukum dan penerapan) darinya, menjadi sekadar pengumpul nash riwayat-riwayat ahad. Tidak lagi terdengar sebutan "fuqaha", tetapi yang masyhur adalah "muhadditsin".

Nash pun semakin meluas seiring semakin jauhnya jarak dari generasi Nabi Saw., hingga akal terbebani oleh tumpukan nash yang jumlahnya besar dan diwajibkan sebagai rujukan bagi siapa saja yang ingin melakukan ijtihad fikih.

Demikianlah, setelah pada masa fuqaha awal riwayat-riwayat sangat sedikit, pada masa Imam Ahmad bin Hanbal — sebagaimana terlihat dalam kitabnya al-Musnad — terdapat sekitar tiga puluh ribu riwayat. Ia juga menghafal banyak perkataan ulama sebelumnya, baik dari kalangan Sahabat maupun Tabi'in, hingga disebutkan bahwa beliau pernah ditanya tentang enam ratus ribu masalah, dan beliau menjawab semuanya dengan ucapan Haddatsana (dikatakan), akhbarana (dikhabarkan), dan ruwina (diriwayatkan). Ini menunjukkan ketergantungan penuh pada ucapan orang-orang sebelumnya, dan merasa cukup dengan apa yang telah mereka katakan, karena dianggap lebih selamat.

Ketika kita kembali menelusuri awal fase ini pada masa para Sahabat dan Tabi'in, kita akan mendapati adanya keragaman pendapat dan mazhab, serta melihat bahwa para fuqaha kerap menyelisihi dan menolak banyak riwayat ahad yang mereka dengar — yang kemudian ditulis dan dikumpulkan di masa sesudahnya — bahkan termasuk riwayat-riwayat yang dibuat oleh para pemalsu setelah mereka. Namun, ketika para muhaddits dan para pengikut mazhab datang di kemudian hari, mereka merasa sulit menerima kenyataan bahwa para fuqaha terdahulu menolak sekian banyak riwayat yang kini tersedia bagi generasi belakangan. Mereka pun mencari pembenaran dengan mengatakan bahwa para fuqaha terdahulu tidak menerima riwayat itu karena belum sampai kepada mereka, dan seandainya sampai, tentu mereka tidak akan menolaknya. Mereka lupa bertanya kepada diri sendiri: bagaimana mungkin para fuqaha terdahulu dapat berijtihad tanpa meneliti riwayat-riwayat ahad tersebut jika memang riwayat itu bagian dari agama dan wajib dijadikan hujjah yang otoritatif?! Mereka pun lupa bahwa para fuqaha terdahulu telah menolak banyak riwayat yang sampai kepada mereka — dengan

jalur yang menurut pandangan generasi belakangan tergolong kuat — karena bertentangan dengan dasar-dasar mazhab mereka.

Demikianlah Imam Abu Hanifah, misalnya, ketika menimbang suatu riwayat dengan qiyas dan keumuman Al-Quran, atau Imam Malik yang mendahulukan praktik penduduk Madinah serta kaidah-kaidah umum dan prinsip-prinsip universal yang disimpulkan dari keumuman Al-Quran. Jika kita memperhatikan urutan mazhab secara kronologis, kita akan mendapati bahwa semakin jauh dari masa Nabi Saw., jumlah riwayat semakin banyak, dan setiap generasi setelahnya meriwayatkan lebih banyak dari generasi sebelumnya. Proses ini terus berlangsung hingga muncul gerakan pengokohan hujjah dan kewajiban mengamalkan riwayat tersebut, serta pengakuan atas kemandirian sumbernya. Imam Syafi'i adalah orang pertama yang membakukan dan menetapkan hujjah serta kewajiban mengamalkan khabar (riwayat) ahad dalam kitab terkenalnya al-Risalah[1]. Ia menempatkan hadis ahad sebagai sumber tersendiri yang terpisah dari Al-Quran, padahal sebelumnya ia hanya diposisikan sebagai turunan dari Al-Quran, yang dapat ditolak jika bertentangan dengannya atau tidak relevan dengan waktu dan tempat. Setelah al-Risalah, hadis ahad menjadi setara dengan Al-Quran dalam pandangan dan pertimbangan hukum. Ibn Hazm bahkan melangkah lebih jauh dengan menempatkannya setara dengan Al-Quran baik dari segi status nash maupun penghasilan ilmu, sehingga para fuqaha dan muhaddits sesudahnya memperlakukan hadis ahad yang zhanni al-tsubut sebagaimana nash Al-Quran yang qat'i al-tsubut.[2]

Risalah Imam Syafi'i tentang ushul fikih kemudian tersebar luas dan diterima sebagai ushul (prinsip-prinsip dasar) yang disepakati, padahal isinya bertentangan dengan ushul gurunya, Imam Malik, serta ushul Imam Abu Hanifah dan ulama Irak. Karena perbedaan itu, Imam Syafi'i

1 Imam Syafi'i membedakan antara riwayat khusus dan riwayat umum dalam hal keabsahan dan keharusan serta konsekuensi penolakan, tetapi mereka yang datang setelahnya menghapus perbedaan tersebut hingga datanglah Ibn Hazm dan menjadikan teks Al-Quran dan teks hadis dalam kedua jenisnya sama sekali setara dalam hal keabsahan dan keharusan.

2 Teks yang otentik dan maknanya jelas, tunggal, tidak bisa ditafsirkan lain. Contoh: Ayat-ayat hukum yang sangat jelas (muhkamat) seperti ayat waris, potong tangan bagi pencuri, dan hadis mutawatir yang maknanya literal dan pasti.

pun berbeda dengan mereka dalam banyak masalah fikih. Imam Malik, misalnya, mendahulukan keumuman dan zahir Al-Quran serta praktik penduduk Madinah atas hadis ahad. Imam Abu Hanifah mendahulukan zahir dan keumuman Al-Quran, dan terkadang qiyas, atas hadis ahad. Imam Syafi'i menyelisihi mereka dalam semua hal tersebut. Di sinilah fikih dan ijtihad memasuki tahap baru: tahap pengumpulan dan pembukuan riwayat-riwayat ahad, setelah Imam Syafı'i meletakkan kaidah-kaidah dasarnya, dengan fokus utama pada syarat sanad riwayat (rentetan perawi), bukan pada matannya (kandungan makna redaksi).[1] Bentuk awal dari syarat-syarat tersebut disebutkan oleh Imam Syafi'i dalam al-Risalah. Akibatnya, kita melihat dengan jelas bahwa semua fuqaha besar muncul sebelum Imam Syafi'i, sedangkan para muhaddits besar muncul setelahnya, dengan pengecualian yang sangat jarang. Sejak itu, madrasah dan aliran hadis berkembang pesat, dimulai dari murid Imam Syafı'i, Ahmad bin Hanbal, lalu al-Bukhari, Muslim, al-Tirmidzi, al-Nasa'i, Abu Dawud, Ibn Majah, al-Hakim, al-Bayhaqi, al-Daraquthni, dan para muhaddits lainnya.

Setelah fase ini, hampir tidak terdengar lagi adanya fuqaha mujtahid yang membentuk mazhab independen seperti yang lahir di fase sebelumnya, kecuali di Andalusia dengan kemunculan Ibn Hazm (w. 456 H). Ia berusaha dengan segala kemampuannya untuk memecahkan kekudusan pendapat para fuqaha terdahulu dan membentuk mazhab dengan ushul dan filsafatnya sendiri, yang dalam banyak hal berbeda dengan pendahulunya. Upaya ini mendatangkan penentangan baik dari kalangan awam maupun ulama. Namun, Ibn Hazm justru melangkah satu tahap lebih jauh dalam membatasi akal, dengan menghapus qiyas sebagai satu-satunya pintu tersisa bagi ijtihad rasional, dan menempatkan hadis ahad sejajar sepenuhnya dengan nash Al-Quran. Berbeda dengan pendahulunya yang masih membuat perbedaan tingkatan antara keduanya, ia tidak

1 Sebelum periode tersebut, ada pencatatan sederhana tentang hadis, tetapi tidak dengan metodologi yang sama seperti buku-buku yang muncul setelah Imam Syafi' , yang kemudian disebarkan dan diwariskan dari generasi ke generasi, mulai dari Imam Ahmad, kemudian Imam al-Bukhari dan Imam Muslim, dan kemudian mereka yang datang setelah mereka.

memberikan ruang lain bagi ijtihad kecuali mempertahankan prinsip istishhab dan memperluas penerapannya.

Demikianlah akal fikih mengalami kemunduran, dan dimulailah era taklid kepada mazhab-mazhab terkenal yang memiliki murid-murid yang menyebarkan fikih para imamnya dan mewariskannya dari generasi ke generasi. Kemunduran paradigma fikih pada akhir abad ke-2 Hijriah ini bukan hanya kemunduran dalam bidang fikih, tetapi juga dalam ushul fikih, yang berdampak pada seluruh cabang ilmu yang terkait dengan fikih nash. Sejak awal abad ke-3 Hijriah hingga hari ini, ijtihad akal fikih pada fase tersebutlah yang mendominasi pemikiran kaum Muslimin.

Tahap Kedua

Kemudian tibalah tahap kedua dalam perkembangan pemikiran Islam yang dimulai pada awal abad ketiga Hijriah, di mana terjadi peningkatan keterbukaan terhadap budaya Persia, India, Yunani, dan lainnya, dan gerakan penerjemahan semakin meluas, terutama pada awal masa Abbasiyah di bawah kepemimpinan Al-Ma'mun (218 H) dan ayahnya, Al-Rashid, yang mendirikan Dar al-Hikmah, yang pada masanya berfungsi sebagai universitas terkemuka, hingga sebagian orang menganggapnya sebagai universitas pertama dalam sejarah. Para sejarawan menyebutkan bahwa perpustakaan tersebut menyimpan 300.000 buku dari berbagai bidang ilmu. Dan meskipun angka tersebut mungkin berlebihan, tidak diragukan lagi bahwa perpustakaan tersebut mengumpulkan banyak ilmu yang dihasilkan oleh kebijaksanaan manusia dari Timur dan Barat. Perpustakaan di Baghdad ini sebanding dengan Perpustakaan Al-Andalus, yang konon mencapai 400 ribu buku pada masa pemerintahan Al-Mustansir Billah (366 H), karena ia sangat antusias mengumpulkan buku-buku, sebagaimana diceritakan oleh para sejarawan. Lingkaran-lingkaran pendidikan tersebar di sebagian besar masjid-masjid Andalusia, terutama di kota-kota utama seperti Córdoba, Toledo, dan Sevilla. Di setiap masjid terdapat perpustakaan yang kaya akan berbagai cabang

ilmu pengetahuan manusia, Kelompok-kelompok diskusi yang diadakan di Masjid Toledo menarik minat baik siswa Muslim maupun Kristen, sehingga siswa dari seluruh Eropa, termasuk Inggris dan Skotlandia, datang ke sana. Toledo mempertahankan posisinya ini bahkan setelah jatuhnya kota tersebut pada tahun 1085 M, di mana ditemukan perpustakaan yang penuh dengan buku di salah satu masjidnya.

Tahap ini menyaksikan pergerakan intelektual yang dinamis di antara tiga orientasi pemikiran yang dirumuskan oleh Muhammad 'Abid al-Jabiri:

1. Orientasi Bayani (tekstual) — diwakili para fuqaha.
2. Orientasi Burhani (empiris) — diwakili para filsuf.
3. Orientasi 'Irfani (mistis/metafisik)— diwakili para sufi.

Jika sebelumnya masing-masing orientasi memiliki batas yang tegas untuk mencegah percampuran, pada tahap ini batas-batas itu mulai runtuh sedikit demi sedikit di tangan tokoh-tokoh yang mewakili salah satu orientasi. Alat-alat analisis dan pendekatan dari setiap orientasi mulai saling bercampur. Para fuqaha mulai mendekati bahasa tasawuf, demikian pula sebaliknya; para sufi mendekati bahasa filsafat, dan sebaliknya; para filsuf mendekati bahasa fikih, dan sebaliknya. Masing-masing pihak berupaya memenangkan gagasannya dengan menggunakan perangkat analisis pihak lain, sembari mengakui sebagian kebenaran yang ada pada pihak tersebut.

Puncak percampuran ini terlihat pada Imam Abu Hamid al-Ghazali (w. 505 H), yang menjadi ulama terkemuka dalam ketiga bidang tersebut: ia adalah syaikh para sufi, imam para fuqaha, dan filsuf pada masanya. Ia mengesampingkan metode filsuf kecuali dalam penggunaan mantiq (logika) pada Ushul Fikih. Lalu dalam karya monumentalnya Ihya' 'Ulum al-Din, al-Ghazali menggabungkan bahasa burhan, bayan, dan 'irfan dalam satu kitab, dengan tujuan meyakinkan tiga kelompok besar umat. Namun, di samping itu, ia juga memuat di dalamnya kelemahan-kelemahan para mutakallimun, para muhaddits, dan para sufi. Berkat kejeniusan struktur dan bahasanya, kitab ini memperoleh sambutan luas

pada zamannya dan sesudahnya, hingga dapat dikatakan bahwa citra Islam di benak banyak orang pasca-Ghazali adalah Islam dengan corak al-Ghazali. Ibn al-Jawzi bahkan mencatat betapa populernya kitab ini, sehingga ia merasa perlu melakukan penyaringan terhadap sebagian muatan sufistiknya dan menghapus hadis-hadis dha'if di dalamnya, lalu menyusunnya ulang dalam Minhaj al-Qasidin, yang kemudian diringkas oleh Ibn Qudamah al-Maqdisi.

Pada tahap ini pula berkembang pesat ilmu-ilmu seperti filsafat, kedokteran, matematika, astronomi, botani, dan lain-lain. Muncullah tokoh-tokoh besar yang namanya tetap dikenang hingga kini, di antaranya:

- Jabir ibn Hayyan (w. 199 H)
- al-Khawarizmi (w. 235 H)
- al-Battani (w. 235 H)
- al-Kindi (w. 256 H)
- 'Abbas ibn Firnas (w. 271 H)
- al-Dinawari (w. 281 H)
- Abu Bakr al-Razi (w. 311 H)
- al-Buzjani (w. 328 H)
- al-Farabi (w. 339 H)
- al-Biruni (w. 362 H)
- al-Zahrawi (w. 404 H)
- Ibn Sina (w. 428 H)
- Ibn al-Haytham (w. 430 H)
- Ibn Butlan (w. 455 H)

- al-Ghazali (w. 505 H)
- ‘Umar al-Khayyam (w. 515 H)
- Ibn Bajjah (w. 533 H)
- Ibn Tufayl (w. 581 H)
- Ibn Rushd (w. 595 H)
- Ibn al-Baytar (w. 646 H)
- al-Tusi (w. 672 H)
- Ibn al-Nafis (w. 687 H)

Nama-nama inilah yang dapat dianggap sebagai deretan terakhir tokoh-tokoh brilian dan kreatif dalam sejarah pemikiran Islam. Setelah itu, berabad-abad lamanya berlalu tanpa kita menemukan dalam satu abad pun tokoh-tokoh gemilang yang jumlahnya mencapai bilangan jari tangan. Meskipun masih ada kecerdasan luar biasa di masa-masa berikutnya, arah pemikiran beralih ke penghafalan dan penyusunan ensiklopedia. Gelar al-Hafizh pun muncul, mencerminkan karakter zaman yang lebih menonjolkan peran sebagai penyimpan dan perantara ilmu daripada pencipta gagasan baru.

Tahap Ketiga

Tahap ketiga dimulai pada abad ke-7 Hijriah, yang diawali dengan pukulan besar bagi umat Islam di semua bidang, ketika Baghdad jatuh ke tangan bangsa Tatar pada tahun 656 H / 1258 M. Bersama dengan runtuhnya Baghdad, hancurlah pusat rujukan pemikiran Islam dan gudang akumulasi pengetahuan, yaitu Bait al-Hikmah yang didirikan oleh Harun al-Rasyid, yang selama ini menyimpan pengalaman dan pengetahuan manusia di berbagai disiplin ilmu. Perpustakaan ini dihancurkan, koleksinya dibakar dan dilemparkan ke sungai, termasuk karya-karya para ulama besar yang

telah disebutkan sebelumnya. Sangat sedikit dari tulisan-tulisan itu yang berhasil diwariskan kepada generasi setelahnya.

Pada saat jatuhnya Baghdad dan kekejaman yang dilakukan oleh bangsa Tatar, kota-kota di Andalusia pun telah mulai mengalami kejatuhan. Cordoba runtuh pada tahun 633 H, disusul Sevilla pada tahun 645 H, hingga kota terakhir, Granada, jatuh pada tahun 897 H. Setelah itu, datanglah masa Mahkamah Inkuisisi yang melakukan penyiksaan, pembunuhan, dan pengusiran terhadap penduduk Muslim dan yahudi Andalusia.

Dalam periode ini, pemikiran umat Islam mulai mengalami kemunduran tajam. Paradigma fikih mengalami kemerosotan kedua setelah kitab-kitab hadis dibukukan dan tersebar luas di kalangan fuqaha dan muhaddits, serta kewibawaannya semakin menguat dari hari ke hari. Kitab-kitab hadis mulai memperoleh kedudukan yang disakralkan hingga menyamai, bahkan kadang melebihi, posisi Al-Quran. Hal ini membawa akal fikih memasuki fase baru: fase fanatisme mazhab yang sangat kuat.

Pada masa ini, penulisan ensiklopedia fikih untuk setiap mazhab berkembang pesat. Disusunlah karya-karya besar yang memuat ribuan permasalahan fikih, yang justru membebani akal umat dengan detail yang berlebihan hingga membuatnya terjebak pada cabang-cabang dan melupakan pokok-pokoknya, larut dalam catatan pinggir dan mengabaikan inti pembahasan.

Perhatian besar dicurahkan untuk memperinci fikih ibadah (al-'ibadat), khususnya hal-hal dalam hubungan seorang hamba dengan Allah yang dibangun di atas asas keringanan (al-'afw), yang sebenarnya tidak memerlukan pendetailan sedalam itu. Sebaliknya, fikih yang berkaitan dengan kehidupan, pengalaman sosial, dan rincian nilai-nilai kebebasan, keadilan, dan kesetaraan diabaikan. Akibatnya, kita menemukan sebuah jilid tebal hanya membahas fikih thaharah, namun tidak ditemukan seperempatnya — atau bahkan kurang dari itu — yang membahas fikih keadilan antara penguasa dan rakyatnya.

Tahap Kontemporer

Abad ke-14 Hijriah (akhir abad ke-19 M) dimulai dengan munculnya benih-benih kebangkitan dan sinar awal pencerahan yang dipelopori oleh sekelompok tokoh pembaharu di bidang pemikiran dan politik. Di antara yang terdepan adalah Ustadz Jamaluddin al-Afghani, Imam Muhammad 'Abduh, Syaikh Rasyid Ridha, dan 'Abd al-Rahman al-Kawakibi, beserta tokoh-tokoh lain dari madrasah pemikiran yang sama. Gerakan ini membuahkan hasil yang cepat dalam waktu singkat. Majalah al-Manar, misalnya, bersama dengan berbagai majalah dan karya tulis lainnya, berhasil memicu dinamika intelektual dan kultural yang kuat. Banyak takhayul, khurafat, dan bid'ah yang selama berabad-abad menutupi akal umat Islam mulai terkikis lapis demi lapis. Madrasah ini terus melakukan "penggalian" untuk menyelamatkan akal Muslim hingga kemudian perlahan mengalami kemunduran.

Beberapa faktor menyebabkan gerakan ini melemah dan meredup, yang paling signifikan adalah kemunculan gerakan Salafi kontemporer, baik dalam versi Sunni maupun Syiah. Keduanya memperoleh dukungan negara dan memanfaatkan seluruh sumber daya untuk mengokohkan dua mazhab yang saling bersaing secara politik dan teologis.

Menjelang akhir abad ke-20, kemunduran itu tampak semakin nyata. Muncul suatu pola pelebaran "daya ingat" yang lebih besar dibanding sebelumnya, dengan kemunculan "madrasah hadis" dalam bentuk baru. Tujuannya bukan untuk melemahkan hadis yang sebelumnya dinilai sahih dengan mempertimbangkan data baru, tetapi justru untuk mensahihkan hadis-hadis yang telah dinilai lemah oleh ulama terdahulu, bahkan dengan standar yang lebih longgar dari mereka. Hadis dha'if yang sebelumnya disepakati kelemahannya bisa menjadi sahih hanya karena banyaknya jalur periwayatan, meskipun seluruh jalur itu tetap lemah. Penggabungan jalur-jalur lemah tersebut dijadikan alasan untuk menguatkan riwayat, sehingga banyak hadis yang disahihkan dan memperluas "daya ingat" kolektif umat. Akibatnya, bertambah pula jumlah "tsawabit" (hal-hal yang dianggap tetap) yang sebelumnya tidak pernah ada. Setiap hadis

yang disahihkan menjadi satu tsabit baru. Coba bayangkan, bagimana mungkin seorang individu mampu dan betapa besar pengaruhnya ketika menciptakan ketetaapan baru dengan mengubah status sebuah hadis yang lemah selama berabad-abad menjadi hadis sahih; narasi-narasi tersebut kembali membebani pemikiran umat dan membatasi ruang geraknya.

Gerakan Islam kontemporer juga berperan dalam membentuk pola pikir dan perilaku umat Muslim menjadi seragam, seperti "manusia mekanis/ robot" dalam cara berpikir dan bertindak. Mereka membentuk satu model keberagamaan yang dianggap tunggal dan mutlak, sehingga siapa pun yang keluar dari pola tersebut dianggap keluar dari agama. Akibatnya, dalam beberapa waktu terakhir muncul bentuk-bentuk keagamaan secara kolektif yang tidak terlihat pada generasi sebelumnya dalam bentuk seperti itu, Hal ini membebani umat Islam dengan sejumlah besar amalan sunnah dan bentuk-bentuk keagamaan yang berlebihan, yang mengakibatkan pembengkakan dalam bidang tersebut dengan mengorbankan pembangunan duniawi (konstruksi peradaban). Akibatnya, para penganut agama merasa puas dengan keagamaan mereka tanpa mencari penyebab kemunduran peradaban kita, dan mereka puas dengan ungkapan umum yang mereka anggap sebagai hiburan: "Kembalinya kita kepada Islam sudah cukup untuk kebangkitan kita", dan ketika Anda mencari Islam dalam pemahaman mereka, Anda akan menemukannya sebagai keagamaan yang palsu yang berfokus pada kulitnya saja, bukan pada esensinya, dan demikianlah kita menemukan diri kita dalam beberapa tahun terakhir telah meniru banyak bentuk keagamaan formalistik tersebut, dan kita melihat masjid-masjid penuh sementara pabrik-pabrik kosong, serta moralitas merosot; kita menjadi lebih konsumtif dan kurang produktif. Bagi siapa pun yang ingin melihat lebih banyak dampak dari keagamaan palsu tersebut, silakan perhatikan masyarakat di sekeliling kita.

Gerakan Salafi memanfaatkan media massa modern untuk membatasi umat pada mazhab yang sempit dengan sumber-sumber yang terbatas. Siapa yang keluar dari batas tersebut akan dituduh dengan berbagai

tuduhan. Mereka mempersempit pintu-pintu yang luas dan menambah kesulitan hidup umat dengan sikap keras tersebut.

Sementara itu, gerakan yang semula membawa misi kebangkitan mulai melemah. Tokoh-tokoh besar di bidang pemikiran mundur di bawah tekanan serangan Salafi terhadap siapa saja yang berbeda pandangan. Para fuqaha pun berputar dalam lingkaran pengaruhnya, dan meskipun sebagian ada yang sedikit berbeda, mereka tidak mampu keluar dari kerangka yang telah ditetapkan oleh gerakan ini.

Meski demikian, muncul pula para pemikir yang berusaha menembus tembok tersebut untuk melanjutkan jalur ijtihad dan pembaruan. Walau harus menghadapi berbagai ujian dan kesulitan, waktu akan membuktikan bahwa "pohon-pohon" yang mereka tanam akan berbuah untuk generasi mendatang.

BAB PERTAMA

RINGKASAN ISLAM

* Filsafat Agama
* Bukti-bukti Filosfis Tentang Eksistensi Allah Swt.
* Falsafat Kenabian dan Kebenaran Risalah
* Kenapa Islam :
  Pendekatan Filosofis untuk Menunjukkan
  Keistimewaan Pandangan Islam
* Risalah Islam
* Islam : Akidah, Syiar dan Syariat

FILSAFAT AGAMA

Agama, dalam perspektif filosofisnya, merupakan respons bawaan dan mendasar terhadap keperluan eksistensial yang tertanam dalam esensi kemanusiaan. Keperluan akan makna ketika dunia terasa sempit dengan interpretasi materialnya, keperluan akan hubungan dengan apa yang melampaui yang terindra ketika indra tidak mampu memberikan kepuasan, serta keperluan akan ketenangan dan ketenteraman di hadapan pertanyaan-pertanyaan besar yang tak henti-hentinya diajukan oleh akal: dari mana kita berasal? Ke mana kita akan pergi? Dan apa tujuan dari keberadaan ini?

Dari sudut pandang ini, agama dipahami sebagai unsur esensial dalam pembentukan psikologis dan spiritual manusia, sehingga tidak dapat diabaikan atau dihapuskan tanpa mengganggu keseimbangan internal diri manusia. Ketika agama diabaikan, keperluan ini mengambil bentuk-bentuk alternatif, yang seringkali lebih rapuh dan penuh kekacauan.

Agama dan Keseimbangan Kehidupan Manusia

Jika kita menelaah lebih dalam struktur mendasar dari kesadaran religius, kita akan menemukan bahwa kesadaran tersebut didasarkan pada sistem dualitas yang saling melengkapi, dan secara keseluruhan mewakili pilar-pilar harmoni kosmis bagi manusia.

Dualitas pertama adalah dualitas absolut dan relatif, di mana kesadaran manusia terkait dengan absolut yang memberinya makna, acuan, dan keteguhan, berhadapan dengan dunia relatif yang berubah-ubah dan tunduk pada waktu, tempat, dan pengalaman. Dualitas kedua adalah dualitas dunia dan akhirat, yang mengatur hubungan manusia dengan waktu dan tujuan. Dunia adalah ranah tindakan, tanggung jawab, dan ujian, sedangkan akhirat adalah cakrawala makna, tujuan akhir, dan keadilan mutlak. Tanpa perluasan ini, kehidupan berubah menjadi kesia-siaan tanpa tujuan, atau kecemasan eksistensial yang tak terelakkan. Adapun dualitas ketiga adalah dualitas dimensi spiritual dan dimensi material, di mana manusia tidak direduksi menjadi sebatas tubuh dan kebutuhannya, dan tidak dipisahkan menjadi semata roh yang terisolasi dari realitas, melainkan dipandang sebagai makhluk yang kompleks, di mana kemanusiaannya hanya terwujud melalui keseimbangan kedua dimensi ini dan interaksi kreatif di antara keduanya.

Pertama: Dualitas Absolut dan Relatif

Pemikiran filosofis mengenai pertanyaan tentang keberadaan bermula dari pembedaan awal antara yang absolut dan yang relatif. Sejak awal kemunculannya, filsafat telah menyadari bahwa pemahaman tentang dunia tidak akan utuh tanpa penegasan perbedaan mendasar ini, yang menentukan sifat dan tingkatan dari segala yang ada.

Maka, absolut adalah keberadaan yang berdiri sendiri, yang tidak memperoleh eksistensinya dari yang lain, bersifat sempurna sepenuhnya, melampaui batasan waktu dan ruang, serta tidak tunduk pada perubahan atau kebinasaan. Ia adalah keberadaan yang tidak dibatasi oleh batas-batas dan tidak terjangkau oleh hal-hal yang relatif; justru ia lah yang memberikan asal-usul dan makna bagi hal-hal tersebut serta mendasarkannya. Adapun relatif adalah keberadaan yang tidak berdiri sendiri, melainkan bergantung pada yang lain dalam keberadaannya dan kelangsungannya, dikuasai oleh kekurangan dan batasan, terikat pada

waktu dan tempat, tunduk pada perubahan dan transformasi, dan pada akhirnya menuju kebinasaan.

Dari sudut pandang ini, tampaklah bahwa Allah Swt. adalah Yang Mutlak dan Hakiki, sedangkan segala sesuatu selain-Nya hanyalah keberadaan relatif yang bersifat membutuhkan, dan di antaranya adalah manusia itu sendiri. Maka, manusia, sebagai makhluk yang relatif, tidak dapat memahami hakikat dirinya maupun makna keberadaannya kecuali dalam naungan dan cahaya keimanan kepada Yang Mutlak dan Sempurna yang memberinya keberadaan dan menentukan tujuannya.

Selama berabad-abad, para filsuf telah berusaha membuka jalan-jalan rasional yang mengarah pada pengakuan akan keberadaan Yang Mutlak ini, sehingga pendekatan mereka beragam dan bukti-bukti yang mereka ajukan pun bermacam-macam. Di antara mereka ada yang memandang alam semesta sebagai suatu kejadian, dan berpendapat bahwa setiap kejadian pasti memiliki penyebab, sehingga mereka menyimpulkan adanya sebab pertama yang transenden. Ada pula yang berangkat dari gagasan kesempurnaan itu sendiri, dengan menganggap bahwa gambaran tentang kesempurnaan mutlak menuntut adanya sesuatu yang benar-benar memiliki sifat tersebut. Sebagian lainnya merenungkan keselarasan alam semesta dan ketepatan hukum-hukumnya, sehingga mereka melihat dalam sistem yang menakjubkan ini bukti adanya kebijaksanaan yang terencana. Ada pula kelompok yang berpendapat bahwa nilai-nilai moral yang dirasakan manusia sebagai kewajiban tidak dapat berdiri kecuali atas dasar acuan yang transenden dan mutlak.

Upaya mendekati Yang Mutlak tidak hanya menjadi domain akal filosofis semata; para sufi telah menempuh jalur lain yang didasarkan pada pengalaman spiritual dan pencerahan batin. Namun demikian, kedua jalan tersebut—akal dan pencerahan—hanya sampai pada batas pengakuan akan keberadaan Yang Mutlak, tanpa mampu memahami sifat-sifat-Nya, atau mengungkap dengan tepat sifat-sifat-Nya, atau menjelaskan hubungannya dengan dunia dan manusia secara memuaskan.

Dari sinilah muncul kebutuhan akan wahyu sebagai jalan ketiga, yang membawa manusia melampaui batas-batas akal budinya yang terbatas dan pengalamannya yang subjektif, untuk memberinya pengetahuan gaib yang mengungkap kebenaran mutlak, serta posisi yang relatif dalam sistem keberadaan. Agama, melalui wahyu, menegaskan keberadaan Allah, memperkenalkannya kepada manusia, mengungkapkan makna dan tujuan keberadaannya, serta menetapkan kerangka yang benar untuk hubungan antara Sang Pencipta dan makhluk-Nya.

Dalam konteks ini, hubungan tersebut didefinisikan sebagai hubungan pengabdian yang murni kepada Yang Maha Mutlak semata. Pengabdian ini merupakan syarat terwujudnya kebebasan manusia yang paling mendalam, dan bukanlah suatu pembatasan baginya sebagaimana mungkin diasumsikan, karena ketika manusia mengarahkan kepatuhannya hanya kepada Allah, ia terbebas dari kepatuhan terhadap segala kekuatan manusiawi atau material yang bersifat relatif. Adapun jika ia mengalihkan pengabdiannya kepada makhluk yang tidak sempurna seperti dirinya, maka ia akan terjerat dalam perbudakan dan penghinaan, serta mengganti kebebasan sejati dengan ilusi palsu.

Oleh karena itu, religiusitas merupakan fenomena universal yang menyertai manusia di seluruh peradaban dan budaya. Tak ada satu pun kelompok manusia yang tidak membentuk gambaran tentang kekuatan transenden atau dewa-dewi (Tuhan) sebagai wujud dari kecenderungan bawaan mereka menuju yang mutlak. Kehadiran agama yang begitu kuat sepanjang sejarah ini membuktikan bahwa kecenderungan religius merupakan sifat ontologis yang tertanam kokoh dalam struktur dan kesadaran manusia.

Kedua: Dualitas Akhirat dan Dunia

Keyakinan akan akhirat merupakan dimensi kedua dalam filsafat agama, yaitu dimensi yang membebaskan keberadaan manusia dari keterbatasan kehidupan yang fana, dan mengarahkannya ke cakrawala yang lebih luas yang melampaui batas-batas dunia yang fana ini. Hidup, dalam

pandangan agama, tidak berakhir dengan kematian, melainkan merupakan perjalanan yang berkelanjutan, yang dimulai di sini dan tidak akan selesai kecuali di dunia lain di mana keadilan yang sempurna dan makna yang utuh terwujud.

Dasar rasional dari keyakinan ini berakar pada sifat manusia itu sendiri; sebab di dalam dirinya tersimpan rasa keadilan yang alami, sebuah perasaan batin yang tak pernah padam bahwa kebaikan layak mendapat pahala, dan kejahatan harus mendapat hukuman. Pengalaman manusia sepanjang sejarah menunjukkan bahwa keseimbangan dunia tidak selalu berjalan demikian; seringkali orang yang berbuat baik dizalimi, dan pemilik hak diabaikan, sementara penindas dan pelaku kejahatan lolos dari pertanggungjawaban. Dalam dunia seperti ini, keadilan tampak terputus, dan rasa moral menjadi menggantung tanpa arah.

Dan seandainya kehidupan duniawi adalah tujuan akhir, maka rasa keadilan bawaan ini akan tetap terasa kurang, dan berubah menjadi beban psikologis yang menimbulkan kecemasan dan keputusasaan, bukan ketenangan. Sebab, bagaimana mungkin hidup ini bermakna di dunia yang tidak menghargai kebaikan dan tidak menghukum kejahatan? Dan bagaimana manusia bisa mencapai ketenangan eksistensial jika nasib si penindas dan si tertindas sama saja?

Dari sinilah, keyakinan akan kehidupan akhirat hadir untuk memulihkan keseimbangan dalam sistem nilai-nilai kemanusiaan, serta memberikan makna yang utuh bagi keadilan. Akhirat adalah kebutuhan rasional dan moral yang dituntut oleh sifat manusia dan kontradiksi realitas. Di dalamnya, keseimbangan keadilan terpenuhi, martabat nilai-nilai dipulihkan, dan hati merasa tenang bahwa kebaikan tidak akan sia-sia, serta kejahatan tidak akan lewat begitu saja.

Atas dasar itu, dunia ini menjadi fase yang sementara dan tahap yang fana, bukan tujuan akhir itu sendiri, di mana manusia mempersiapkan diri untuk sesuatu yang lebih luas dan abadi. Dunia ini adalah arena

ujian dan perbuatan, bukan arena pembalasan akhir; dengan demikian, perbuatan manusia memperoleh bobot sejatinya, dan hubungan antara waktu, makna, dan takdir pun menjadi seimbang.

Ketiga: Dimensi Spiritual dan Dimensi Fisik

Manusia, pada hakikatnya, adalah gabungan antara tubuh dan jiwa, antara yang tampak (lahir) dan yang tersembunyi (bathin). Dalam gabungan inilah terletak keunikan dirinya, sekaligus sumber ketegangan yang terus-menerus; sebab ketidakseimbangan pada salah satu dimensi tersebut akan langsung berdampak pada ketidakseimbangan seluruh keberadaan manusia.

Ketika manusia tenggelam dalam dunia materi, dan membatasi dirinya pada tubuh serta keinginannya, ia kehilangan makna yang memberi nilai pada kehidupan, dan keberadaan pun berubah menjadi gerakan tanpa tujuan, serta kenikmatan tanpa batas. Di sisi lain, ketika ia menutup diri pada roh semata, dan puas dengan spiritualitas yang terpisah dari realitas, ia menjadi makhluk yang terisolasi, tak mampu berinteraksi dengan dunia, dan tak mampu menjalankan perannya dalam membangun bumi (konstruksi peradaban) serta memikul tanggung jawabnya.

Di sinilah fungsi esensial agama terwujud; agama hadir untuk memulihkan harmonisasi yang hilang antara kedua dimensi tersebut, serta menegakkan keseimbangan yang menjadi landasan kemanusiaan manusia. Agama tidak mengabaikan tubuh maupun mengagungkannya, melainkan mengatur kebutuhannya melalui aturan-aturan yang mengendalikan kehidupan material dan mencegah penyimpangannya. Di saat yang sama, agama tidak membiarkan jiwa kehausan, melainkan memberinya makan dengan nilai-nilai luhur, praktik ibadah, dan pengalaman iman yang menghubungkan kembali manusia dengan Yang Maha Kuasa, serta memberinya ketenangan dan makna.

Dengan keseimbangan yang cemerlang ini, manusia menjadi mampu hadir di dunia tanpa kehilangan jati dirinya, terhubung dengan langit tanpa terpisah dari bumi, serta mewujudkan kemanusiaannya secara utuh, bukan hanya pada salah satu dari kedua aspeknya.

Dan setiap ketidakseimbangan yang menimpa salah satu dari ketiga pasangan ini akan berdampak langsung pada keseimbangan eksistensial manusia secara keseluruhan. Ketika hubungannya dengan Yang Mutlak terputus, ia kehilangan titik tumpu yang menjadi sandarannya, dan menjadi makhluk yang lemah, terpecah-pecah, terombang-ambing oleh makna-makna relatif tanpa acuan yang tetap. Dan ketika hubungannya dengan akhirat terputus, ketenangan hatinya dirampas, dan rasa keadilannya memudar, sehingga ia hidup dalam kecemasan akan nasib dan ketidakberartian makna di dunia yang tidak menjanjikan keadilan akhir. Adapun jika hubungannya dengan jiwanya terputus, dan dimensi material semata menguasainya, maka kekosongan merasuk ke dalam dirinya, dan keberadaan berubah menjadi kesia-siaan tanpa tujuan, serta gerakan tanpa nilai.

Dari sini terlihat jelas bahwa agama merupakan kebutuhan ontologis yang menjadi landasan terwujudnya kemanusiaan manusia itu sendiri. Melalui agama, manusia hidup selaras dengan alam semesta, memulihkan keseimbangan batinnya, dan menemukan jalan menuju kebahagiaannya, baik di dunia ini maupun di alam yang lebih luas yang memberikan makna sepenuhnya bagi kehidupan di dunia dan akhirat.

Nilai-nilai Kebenaran, Kebaikan, dan Keindahan

Pembahasan tentang nilai-nilai merupakan salah satu topik utama dalam filsafat, karena pemikiran filosofis sejak awal kemunculannya telah terkait dengan upaya manusia untuk memahami apa yang mengarahkan akal, perilaku, dan seleranya menuju tujuan yang lebih tinggi. Oleh karena itu, tiga nilai absolut—kebenaran, kebaikan, dan keindahan—mirip

dengan poros utama di mana aktivitas akal manusia dan pengalaman eksistensialnya berputar. Para filsuf telah sepakat untuk membahas nilai-nilai ini melalui tiga cabang ilmu normatif: ilmu logika (mantiq), filsafat etika, dan filsafat estetika.

Ilmu logika adalah ilmu yang berfokus pada pencarian kebenaran, karena ilmu ini menetapkan aturan-aturan yang melindungi pemikiran dari terjebak dalam kesalahan logika dan kebingungan, serta memberikan akal kriteria yang memungkinkannya mencapai kebenaran dan membedakan yang benar dari yang salah.

Adapun filsafat etika, bidangnya adalah kebaikan; ia berusaha mengungkap tujuan yang ingin dicapai manusia melalui perbuatannya, dengan menjelaskan makna kebaikan dan kejahatan, serta bagaimana seharusnya hubungan antarmanusia dalam kerangka keadilan, kewajiban, dan tanggung jawab.

Sedangkan filsafat estetika membahas makna keindahan dan syarat-syaratnya, serta mengkaji sifat-sifat keindahan dan apa yang seharusnya menjadi ciri-cirinya, sekaligus menjelaskan hubungan manusia dengan kenikmatan estetika serta apresiasi terhadap seni dan alam.

Pertama: Nilai Kebenaran

Nilai kebenaran berada pada tingkat teoretis dan rasional, dan merupakan hasil dari refleksi manusia terhadap benda-benda dalam kaitannya dengan benda lain. Refleksi ini dapat terungkap dalam bentuk atribut, seperti pemahaman bahwa suatu benda memiliki sifat tertentu, atau dalam bentuk kausalitas, seperti pemahaman bahwa suatu benda merupakan penyebab atau akibat dari benda lain. Tujuan dari pandangan ini adalah mencapai pengetahuan yang sesuai dengan realitas, membebaskan pikiran dari ilusi, dan membuka pintu keyakinan bagi manusia.

Kedua: Nilai Kebaikan

Adapun nilai kebaikan, hal ini berkaitan dengan tingkat praktis yang bersifat kehendak, di mana manusia memandang perbuatan dan peristiwa dari sudut pandang manfaat atau kerugian, kenikmatan atau penderitaan, kebaikan atau keburukan yang ditimbulkannya. Pandangan praktis ini bertujuan untuk menilai perbuatan berdasarkan hasil dan dampaknya terhadap manusia dan masyarakat. Tujuannya adalah agar manusia berusaha memperoleh yang bermanfaat dan menghindari yang merugikan serta merusak. Oleh karena itu, kebaikan terkait erat dengan perbuatan dan kehendak, karena ia tidak memiliki nilai jika tidak terwujud dalam perilaku dan praktik nyata.

Ketiga: Nilai Keindahan

Nilai keindahan berkaitan dengan tingkat emosional dan indrawi, karena ia merupakan hasil dari kontemplasi manusia terhadap benda-benda dari sudut pandang keindahan atau keburukan yang dimilikinya. Segala sesuatu yang ada di alam semesta memiliki proporsi keindahan yang dapat dipahami, dan ketika manusia mampu menghayati proporsi tersebut, ia merasakan kenikmatan estetika yang khas, karena kesenangan secara inheren melekat pada pengalaman keindahan. Kecantikan di sini tidak terbatas pada seni atau alam, melainkan mencakup setiap aspek keberadaan yang menampilkan proporsi dan keselarasan yang membangkitkan rasa keindahan dan kesempurnaan dalam jiwa.

Tiga Sifat Utama Manusia

Ketiga nilai ini diwujudkan dalam diri manusia melalui tiga sifat utama:

- Akal yang mampu memahami kebenaran dan menilai yang benar.
- Kehendak yang berupaya mewujudkan kebaikan dan perbuatan baik.
- Perasaan yang mencicipi keindahan dan merasakan kenikmatannya.

Maka, kebenaran adalah makanan bagi akal, kebaikan adalah makanan bagi kehendak, dan keindahan adalah makanan bagi perasaan dan indra. Semakin ketiga aspek ini diberi nutrisi dengan nilai-nilai yang sesuai, semakin kuat, jernih, dan mendalamlah ketiga aspek tersebut, dan kepribadian manusia pun menjadi utuh dalam tiga dimensinya: kognitif, praktis, dan emosional.

Keterkaitan Antara Nilai-Nilai

Nilai-nilai ini merupakan jaringan yang saling terkait dan berinteraksi; masing-masing saling memengaruhi secara langsung maupun tidak langsung. Semakin jelas akal dalam memahami kebenaran, semakin mampu kehendak mengarahkan tindakan menuju kebaikan. Dan semakin tumbuh kecenderungan manusia menuju kebaikan, semakin murni dan halus pula apresiasinya terhadap keindahan. Begitu pula sebaliknya: ketika manusia menghayati keindahan dalam bentuknya yang sempurna, semakin besar dorongannya untuk berbuat baik, dan akalnya pun terbuka untuk memahami kebenaran dengan lebih jelas.

Di sisi lain, nilai-nilai ini berhadapan dengan lawan-lawannya: kebatilan berhadapan dengan kebenaran, kejahatan berhadapan dengan kebaikan, dan keburukan berhadapan dengan keindahan. Sebagaimana kebenaran, kebaikan, dan keindahan saling melengkapi dalam membangun manusia dan masyarakat, demikian pula kebatilan, kejahatan, dan keburukan bersatu untuk merusak dan menodainya.

Pandangan Islam tentang Nilai-Nilai

Ketika merenungkan sistem nilai-nilai utama: kebenaran, kebaikan, dan keindahan, tampaklah bahwa nilai-nilai tersebut merupakan dimensi-dimensi esensial dalam pengalaman manusia, yang tidak dapat dipisahkan dari kesadaran manusia dalam upayanya mencari makna dan kesempurnaan. Namun demikian, filsafat-filsafat materialis

sering kali membahas nilai-nilai ini dalam kerangka yang terpisah dan terbatas; sehingga pembahasan tentang kebenaran terbatas pada refleksi intelektual yang abstrak, kebaikan ditangani dari sudut pandang relatif yang bergantung pada pengalaman, dan keindahan direduksi menjadi selera individu dan kesan subjektif, tanpa memiliki acuan tertinggi yang menyatukan nilai-nilai ini dalam sistem harmonis yang melindunginya dari perpecahan dan kekacauan.

Sedangkan dalam pandangan Islam, tauhid adalah kerangka yang menyatukan nilai-nilai ini dan menjalin keselarasan di antara semuanya. Kebenaran adalah wahyu dan petunjuk Allah yang mengungkapkan kepada manusia hakikat keberadaan dan tujuan hidup. Kebaikan adalah apa yang mengantarkan pada kesuksesan di dunia dan akhirat. Keindahan, pada hakikatnya, adalah pancaran dari keindahan ciptaan Allah dan perwujudan dari salah satu sifat kesempurnaan-Nya.

Oleh karena itu, sentralitas tauhid menjadikan kebenaran, kebaikan, dan keindahan sebagai nilai-nilai yang melampaui relativitas manusia, serta mengaitkan semuanya dengan satu sumber, yaitu Allah Swt. Demikian pula, prinsip fitrah—yang merupakan dimensi batin manusia—adalah yang menjadikan nilai-nilai ini tertanam dalam sifat manusia, sehingga jika hatinya, akalnya, dan perasaannya bersih, makna-makna tersebut akan terungkap baginya; namun jika tertutupi oleh syahwat dan hawa nafsu, tanda-tandanya akan hilang darinya.

Dengan demikian, pandangan Islam menawarkan kesatuan yang utuh: ia menghubungkan akal dengan wahyu dalam memahami kebenaran, menghubungkan kehendak dengan syariat dalam mewujudkan kebaikan, serta menghubungkan selera dan seni dengan keagungan Sang Pencipta dalam merasakan keindahan.

Oleh karena itu, ketiga nilai tersebut—dalam pandangan Islam—merupakan cabang-cabang dari satu kebenaran, yaitu ketundukan dan pengabdian kepada Allah Swt., serta sarana untuk mencapai satu tujuan, yaitu

kebahagiaan manusia melalui kesempurnaan kemanusiaannya di dunia, serta keselamatan dan keberhasilannya di akhirat.

Teori Pengetahuan (Cahaya atas Cahaya)

Ayat Surah An-Nur merupakan salah satu ayat yang mengandung makna simbolis dan epistemologis yang penting, karena mengacu pada tingkatan-tingkatan cahaya ilahi dalam akal dan hati manusia, serta menonjolkan interaksi wahyu dengan akal dan wawasan. Ayat ini dapat dipahami sebagai gambaran Al-Quran tentang bagaimana manusia menemukan kebenaran yang agung: Allah Swt., melalui kesatuan antara cahaya bawaan (fitrah diri manusia), cahaya yang diperoleh (hasil dari tindakan), dan cahaya wahyu.

Allah Swt. berfiman:

اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۗ مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ ۗ اَلْمِصْبَاحُ فِيْ زُجَاجَةٍ ۗ اَلزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُّوْقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبٰرَكَةٍ زَيْتُوْنَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَّلَا غَرْبِيَّةٍ ۙ يَّكَادُ زَيْتُهَا يُضِيْۤءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۗ نُوْرٌ عَلٰى نُوْرٍ ۗ يَهْدِى اللّٰهُ لِنُوْرِهٖ مَنْ يَّشَاۤءُ ۗ وَيَضْرِبُ اللّٰهُ الْاَمْثَالَ لِلنَّاسِ ۗ وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ ۙ

Allah (pemberi) cahaya (pada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya-Nya seperti sebuah lubang (pada dinding) yang tidak tembus yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam tabung kaca (dan) tabung kaca itu bagaikan bintang (yang berkilauan seperti) mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang diberkahi, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di timur dan tidak pula di barat, yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis). Allah memberi petunjuk menuju cahaya-Nya kepada orang yang Dia kehendaki. Allah membuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia. Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. ***QS. An-Nur 34***

اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (Allah adalah Cahaya langit dan bumi) Penegasan tentang kebenaran kosmik yang agung: bahwa Allah adalah sumber cahaya fisik dan spiritual di seluruh alam semesta, cahaya yang memenuhi langit dan bumi, serta menuntun hati dan akal bagi siapa saja yang ingin menempuh jalan-Nya.

مَثَلُ نُوْرِهٖ (perumpamaan cahaya-Nya) yaitu seperti cahayanya yang memenuhi seluruh alam semesta, terutama cahayanya di dalam hati orang beriman, yang telah membuka hatinya kepada Allah dan jiwanya penuh kerinduan untuk mencari petunjuk, seperti مِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ (lubang jendela yang di dalamnya terdapat lampu). ***Mishkah***: lubang di dinding yang tidak memiliki jalan keluar, artinya cahaya lampu di dalamnya terpusat dan tidak tersebar, sehingga memperkuat dampaknya dan kecerahannya.

اَلْمِصْبَاحُ فِيْ زُجَاجَةٍ (pelita dalam tabung kaca), dan lampu di sini merupakan lambang akal yang bersinar, sedangkan botol melindunginya dan menyebarkan cahayanya; ini adalah gambaran yang tepat tentang kejernihan hati yang dipenuhi iman, karena botol yang transparan menonjolkan cahaya dan menambah keindahannya.

اَلزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ (*tabung kaca itu bagaikan planet (yang berkilauan seperti) mutiara*) yaitu berkilauan dan bersinar terang seperti bintang yang bercahaya, karena kejernihan dan kemurniannya yang luar biasa; dan kejernihan ini adalah kejernihan fitrah, kemurnian yang menerima cahaya Ilahi tanpa distorsi maupun kegelapan.

يُّوْقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبٰرَكَةٍ زَيْتُوْنَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَّلَا غَرْبِيَّةٍ (*dinyalakan dengan minyak dari pohon yang diberkahi, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di timur dan tidak pula di barat*), artinya lampu ini dinyalakan dengan minyak dari pohon zaitun yang diberkati, yang tidak condong ke satu arah tertentu, melainkan berada di tengah, sehingga menerima sinar matahari sepanjang hari, sehingga minyaknya menjadi lebih murni

dan jernih, dan minyak murni ini merupakan lambang wahyu ilahi, yang menyalakan cahaya di dalam hati manusia.

يَّكَادُ زَيْتُهَا يُضِيْءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ (*minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi walaupun tidak disentuh api*): Ini merupakan isyarat bahwa minyak ini — yang merupakan simbol wahyu ilahi — karena kemurnian dan kejernihannya yang luar biasa, hampir bersinar dengan sendirinya, bahkan sebelum berinteraksi dengan akal. Jika tersentuh oleh "api" — simbol akal yang merenung — cahayanya semakin terang dan berkobar. Botol yang menampung cahaya ini melambangkan fitrah yang murni dan transparan, sehingga memantulkan cahaya dalam bentuknya yang paling jernih, agar manusia dapat dipandu olehnya dalam perjalanannya menuju Allah.

نُوْرٌ عَلٰى نُوْر (*Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis)*), cahaya fitrah, di atas cahaya wahyu, di atas cahaya akal, semuanya saling melengkapi untuk membentuk petunjuk Ilahi yang sempurna. Semakin murni hati dan tulus niat, semakin terang cahaya tersebut.

يَهْدِى اللّٰهُ لِنُوْرِهٖ مَنْ يَّشَاءُ (*Allah memberi petunjuk menuju cahaya-Nya kepada orang yang Dia kehendaki*), maka petunjuk menuju cahaya ini adalah karunia dari Allah, yang Dia berikan kepada siapa saja yang menginginkan petunjuk dan berupaya untuk mendapatkannya.

وَيَضْرِبُ اللّٰهُ الْاَمْثَالَ لِلنَّاسِ (dan *Allah membuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia*), maka perumpamaan di sini merupakan jendela untuk memahami makna-makna yang luhur; karena pelita, lampu, botol kaca, dan minyak, semuanya merupakan simbol-simbol yang mendalam yang menggambarkan bagaimana Allah menuntun hati.

Ayat ini merangkum seluruh perjalanan menuju petunjuk: dari cahaya Ilahi, ke hati yang siap, ke ketenangan batin, hingga petunjuk yang bersinar di dalam hati seperti cahaya lampu di malam yang gelap.

Ringkasan:

Lampu merupakan simbol akal yang berpikir dan merenung, yang memiliki daya untuk menyala namun membutuhkan bahan bakar yang memberinya energi. Adapun botol adalah hati yang tulus, yang menjaga agar nyala akal tidak padam, serta memberinya kemurnian dan kejernihan yang diperlukan agar cahayanya bermanfaat dan terarah, bukan membingungkan. Dan minyak yang diberkati merupakan isyarat kepada wahyu dengan ayat-ayatnya dalam kitab yang ditulis dan ayat-ayat Allah di alam semesta yang terlihat, karena ia adalah bahan bakar spiritual dan pengetahuan yang berkah-Nya tak pernah habis, dan cahayanya tak pernah meredup, bahkan hampir bersinar dengan sendirinya karena kejernihan dan kemurniannya.

Ini adalah struktur pengetahuan tiga dimensi:

1. Akal yang berpikir: sumbu yang mudah menyala, pencari kebenaran.
2. Hati yang tulus: botol yang menyimpan cahaya dan menyebarkannya dengan seimbang dan selaras.
3. Wahyu: minyak suci yang memberi sumbu kemampuan untuk menyala, dan menghubungkan pengetahuan dengan sumber ilahinya.

Dan ketika ketiga unsur ini bersatu, lingkaran pengetahuan menjadi lengkap: akal yang mencari, hati yang menerima dengan jujur, dan wahyu yang memberikan petunjuk, sehingga hasilnya adalah: (cahaya atas cahaya), yaitu lapisan-lapisan yang bertumpuk dari cahaya pengetahuan dan petunjuk ilahi. Jika salah satu dari unsur-unsur ini hilang, pengetahuan akan terganggu, kabur, atau tertutupi: akal tanpa wahyu bisa tersesat, wahyu tanpa hati yang jujur bisa terabaikan, dan hati tanpa akal bisa tertipu oleh ilusi.

Ayat ini adalah seruan ilahi kepada setiap hati yang mencari kebenaran. Ayat ini mengingatkan kita bahwa manusia mungkin dikelilingi oleh kegelapan dari segala penjuru: kegelapan kebodohan, kegelapan syahwat,

dan kegelapan hawa nafsu, namun di dalam dirinya selalu ada potensi untuk cahaya Allah. Maka, jika hatinya jernih, akalnya bersinar, dan ia diberi nutrisi oleh wahyu, cahaya-cahaya di dalam dirinya akan bersatu sehingga ia menjadi: cahaya di atas cahaya.

Al-Ghazali dan Penafsiran Ayat Al-Nur

Imam Al-Ghazali menunjukkan kejeniusan dalam bukunya "Mishkat al-Anwar" ketika ia menjadikan ayat ini sebagai peta tingkatan-tingkatan pemahaman manusia. Bagi beliau, cahaya adalah kekuatan pemahaman yang benar, dan kekuatan ini memiliki tingkatan-tingkatan:

- Dimulai dari indra yang menerima kesan-kesan, seperti lentera yang menerima cahaya,
- Kemudian pemahaman berpindah ke akal yang mengolah kesan-kesan tersebut, seperti lampu yang mengubah bahan mentah menjadi makna,
- kemudian datanglah imajinasi (botol) untuk membentuk makna-makna tersebut, menentukan batas-batasnya, dan mengukuhkan gambarnya,
- dan akhirnya datanglah wahyu atau ilham ilahi (minyak yang diberkati) untuk memberikan kejernihan dan cahaya pada pemahaman, dan akal menjadi sempurna dengan cahaya yang dianugerahkan Allah kepada hamba-Nya yang dikehendaki-Nya.

Dengan demikian, akal, indera, dan imajinasi bersatu dengan cahaya wahyu dalam kesatuan yang semakin meningkat, menjadikan pengetahuan dalam pandangan Islam sebagai akumulasi kemanusiaan dan bimbingan ilahi.

Dr. Zaki Najib Mahmoud mengomentari makna ini dengan mengatakan: "Dan belum lama -dari sekarang- hal itu mulai jelas di benakku dalam gambaran ini, terkait pilihanku pada jalan akal dalam perjalanan budaya Arab sebagai poros yang menjadi dasar pemilihan bacaan-bacaan yang kubaca, hingga Allah menghendaki agar ayat An-Nur melintas di benakku,

disertai dengan tafsir Imam Al-Ghazali atasnya dalam bukunya "Mishkatul Anwar", sehingga saat itu aku bagaikan orang yang tersesat di padang gurun yang tak berujung, tiba-tiba terbentang di depanku jalan yang jelas, terang benderang, dengan tahapan dan langkah-langkah yang terperinci."

Dan cahaya, menurut penafsiran Imam al-Ghazali terhadap ayat mulia ini, adalah kekuatan pemahaman yang benar. Karena pemahaman semacam itu meningkat secara bertahap, maka kata "cahaya" dalam ayat tersebut disebutkan dalam tingkatan-tingkatan yang kekuatannya semakin bertambah dari satu tingkatan ke tingkatan berikutnya. Urutan tingkatan-tingkatan ini bagaikan tahap-tahap di mana akal tumbuh dan menjadi sempurna, Tingkat pertama pemahaman hanyalah persepsi indra terhadap apa yang tercetak dan memengaruhi indra tersebut, yaitu tingkat yang diwakili oleh "mishkaat" (tempat lampu). 'Mishkaat' ini seperti jendela terbuka yang menerima cahaya. Kemudian datang tingkat berikutnya, yaitu lampu di dalam "mishkaat", dan lampu di sini melambangkan akal yang menerima pengaruh eksternal lalu mengubahnya menjadi makna, dan makna-makna tersebut tetap samar batasnya hingga botol mengelilingi lampu, sehingga nyala cahaya menjadi stabil, batas-batasnya terlihat, dan kilauannya bertambah. Botol di sini seperti imajinasi manusia dalam proses pemahaman, berfungsi sebagai cetakan di mana bahan yang belum terbentuk dituangkan sehingga terbentuk dalam bentuk yang menggambarkan batas-batasnya. Namun, dari mana imajinasi memperoleh kekuatan tersebut? Ia memperolehnya dari (pohon yang diberkati), yang di sini melambangkan wahyu atau ilham dari Allah Swt. dan di sini urutan ini berakhir karena kekuatan ilham tidak ditanyakan asal-usulnya, sebab ia seperti pohon zaitun yang bersinar dengan minyaknya sendiri dan tidak memerlukan sumber di luar dirinya. Jika kita mengurutkan tingkatan persepsi dari atas ke bawah, kita akan mengatakan bahwa wahyu ilahi memandu terlebih dahulu, sehingga dengan bimbingannya, imajinasi manusia menjadi lurus dalam membentuk makna-makna, dan makna-makna tersebut telah terbentuk dengan batas-batas yang samar oleh akal, sedangkan fungsi akal hanyalah berfokus pada apa yang diterima indra melalui

penglihatan, pendengaran, dan sebagainya. Atau, jika kita mengurutkan tingkatan-tingkatan pemahaman secara naik dari yang terendah ke yang tertinggi, awalnya adalah getaran-getaran yang diterima indra dari mata, telinga, dan lainnya, lalu akal mengolah bahan-bahan indrawi tersebut untuk mengekstrak maknanya, kemudian imajinasi memainkan perannya dalam mengasah makna-makna tersebut dan menentukan batas-batasnya dengan tepat, dan sumber kekuatan ini pada akhirnya adalah prinsip-prinsip dasar yang dipahami manusia melalui kilasan-kilasan wawasan batinnya, dan tidak ada lagi tempat untuk bertanya tentang sumber wawasan batin tersebut, karena itu adalah penglihatan langsung yang meledak dari fitrah manusia atas kehendak Allah[1].

Intinya: Pengetahuan dalam pandangan Al-Quran adalah perjalanan eksistensial di mana manusia naik dari cahaya indra ke cahaya akal, dan dari cahaya akal ke cahaya hati, lalu terbuka pada cahaya yang paling agung: cahaya petunjuk ilahi. Jika cahaya-cahaya ini bersatu, rahasia keberadaan terungkap bagi manusia, dan ia melihat dalam segala sesuatu tanda yang menunjuk kepada Allah.

Dengan demikian, perjalanan pengetahuan menjadi perjalanan ibadah, dan kebenaran ilahi menjadi tujuan keberadaan. Dengan demikian, ilmu hanyalah mendekatkan diri, pemikiran tidak lain adalah petunjuk, dan hati adalah tempat bersinarnya cahaya Tuhan, di mana Allah menuntun siapa saja yang Dia kehendaki menuju cahaya-Nya.

Akal dan Wahyu: Keselarasan antara Alam Gaib dan Alam Nyata

Sumber-sumber pengetahuan manusia dan alat-alat untuk memperolehnya beragam, sesuai dengan bidang dan subjeknya. Jika subjek pengetahuan adalah dunia inderawi yang terlihat, maka alat untuk memperolehnya adalah lima indera, seperti penglihatan, pendengaran, dan perabaan. Maka

1 Cerita Akal hal. 202-204.

kita katakan: ini adalah pengetahuan inderawi murni, seperti pengetahuan kita akan keberadaan api dan penglihatan kita terhadap matahari. Dan jika objek pengetahuannya adalah makna-makna umum dan abstraksi-abstraksi akal, maka alat untuk memperolehnya hanyalah kemampuan akal itu sendiri, sehingga kita katakan: ini adalah pengetahuan akal murni, seperti pemahaman kita akan keadilan yang baik dan ketidakadilan yang buruk, serta keyakinan kita akan mustahilnya pertemuan dua hal yang bertentangan atau keduanya terjadi bersamaan. Ada jenis pengetahuan ketiga yang menggabungkan indera dan akal, yaitu yang berkaitan dengan eksperimen ilmiah yang didasarkan pada pengamatan dan induksi, seperti pengetahuan kita bahwa api membakar, salju dingin, dan matahari memancarkan panas.

Pengetahuan inderawi pada dasarnya terkait dengan realitas yang terlihat; ia bermula darinya dan kembali kepadanya, sedangkan pengetahuan akal murni merupakan pemahaman yang abstrak, tidak berkaitan dengan hal-hal yang dapat dirasakan maupun konsekuensinya, melainkan didasarkan pada konsep-konsep umum dan keharusan-keharusan akal. Namun, ada jenis pengetahuan lain yang melampaui hal-hal yang dapat dirasakan, dan berkaitan dengan dunia gaib, yaitu apa yang berada di luar jangkauan indera dan akal yang terbatas. Pengetahuan tentang alam gaib ini tidak sepenuhnya terpisah dari akal, juga tidak terputus dari dunia inderawi, tetapi mengikuti metode yang berbeda dalam penerimaan dan pemahaman, karena indra maupun akal murni saja tidak cukup, melainkan memerlukan sarana khusus, yaitu wahyu.

Dan jika seorang peneliti mampu memanfaatkan alat-alat pengetahuan inderawi dan akal budi dengan baik dalam mengungkap dunia yang terlihat, memahami hukum-hukum dan rahasianya, serta tujuan dan maksud keberadaannya, maka pengetahuan ini pasti akan membawanya pada pengakuan akan adanya dunia lain yang tak terlihat, yang terkait dan terhubung dengan dunia ini. Karena pemahaman akan dunia ini sulit bagi akal manusia karena keterbatasannya dan keterikatannya pada hal-hal yang dapat dirasakan, maka peran wahyu menjadi suatu

keharusan yang tak tergantikan, karena wahyu membawa akal melampaui batas-batas indra, dan mengungkapkan kepadanya kebenaran-kebenaran yang tidak dapat dicapainya sendiri. Kebutuhan akan wahyu tidak berarti meragukan akal atau meremehkannya, melainkan menempatkan setiap alat pengetahuan pada bidangnya yang wajar, dan menugaskan setiap fungsi kepada sarana yang sesuai dengannya.

Oleh karena itu, dapat dikatakan: sebagaimana pengetahuan inderawi menggunakan indera sebagai alatnya, pengetahuan akal menggunakan akal sebagai alatnya, dan pengetahuan empiris menggunakan indera dan akal secara bersamaan, maka pengetahuan gaib hanya dapat dicapai melalui wahyu, yang merupakan satu-satunya sarana yang menghubungkan kita dengan pemahaman akan alam gaib. Maka, pengetahuan tentang akhirat, malaikat, jin, sifat-sifat Allah Swt. dan perbuatan-Nya, serta hal-hal gaib lainnya, tidak dapat dicapai hanya dengan akal semata, melainkan membutuhkan kabar yang benar dari Allah melalui lisan para rasul-Nya.

Dalam pemikiran Islam, akal merupakan kemampuan kognitif yang menyeluruh, yang memungkinkan manusia membedakan antara yang benar dan yang salah, serta antara kebaikan dan kejahatan; ia berfungsi sebagai kemampuan kognitif umum yang melibatkan semua kekuatan manusia, baik yang tampak maupun yang tersembunyi. Fungsi ini semakin matang seiring dengan semakin meningkat pengalaman manusia dan berkembang pemahamannya; semakin banyak pengetahuan yang dikumpulkan dan semakin luas pengalamannya, semakin sempurna akalnya dan semakin mampu membedakan antara yang benar dan yang salah.

Adapun Al-Quran telah menguraikan konsep ini dengan sangat teliti, yaitu mengaitkan indra dengan fungsinya, sebagaimana firman Allah SWT: أَم لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا *'Atau apakah mereka memiliki mata yang dapat melihat dengannya, atau apakah mereka memiliki telinga yang dapat mendengar dengannya?'* [Al-A'raf: 195]. Dan

terkadang Al-Quran menyangkal adanya fungsi meskipun indra tersebut ada, sebagaimana firman-Nya: لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا) *'Mereka memiliki mata yang tidak dapat melihat dengannya, dan mereka memiliki telinga yang tidak dapat mendengar dengannya'* [Al-A'raf: 179]. Dan terkadang Allah mengaitkan antara pendengaran, penglihatan, dan hati, sebagaimana dalam firman-Nya: إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولًا' *Sesungguhnya pendengaran, penglihatan, dan hati—semua itu akan dimintai pertanggungjawaban darinya'* [Al-Isra: 36]. Dan penambahan kata "hati" ini mengungkapkan bahwa di balik indra-indra yang tampak terdapat kemampuan kognitif batiniah, yang terpenting di antaranya adalah hati, yang digambarkan Al-Quran sebagai pemahaman dan akal, hingga menjadikannya lebih mulia daripada sekadar penglihatan yang tampak: فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ *'Sesungguhnya bukan penglihatanlah yang buta, melainkan hati-hati yang ada di dalam dada-dada'* [Al-Hajj: 46].

Dari sini kita memahami bahwa akal bukanlah organ fisik, melainkan fungsi kognitif yang dijalankan oleh seluruh kemampuan kognitif. Istilah "akal" dapat merujuk pada naluri kognitif itu sendiri, atau pada pengetahuan yang diperoleh melaluinya. Bagaimanapun juga, akal dalam pemikiran Islam terkait erat dengan hati sebagai tempat berfikir dan memahami, sebagaimana firman Allah: أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا' *Maka apakah mereka tidak berkeliling di muka bumi sehingga mereka memiliki hati yang dapat memahami dengannya?'* [Al-Hajj: 46].

Pertama: Hubungan Akal dengan Dunia yang Terlihat

Al-Quran mendorong akal untuk mengamati alam semesta dan menemukan hukum-hukumnya, karena hal itu merupakan bagian dari tugas manusia di bumi dan tujuan penunjukannya sebagai khalifah. Hubungan ini didasarkan pada tiga landasan:

1. Kemampuan akal untuk memahami dunia yang terlihat dan mengetahui hubungan sebab-akibat di antara bagian-bagiannya.

2. Penggunaan indra oleh akal sebagai alat dalam memperoleh pengetahuan, yang merupakan dasar dari amanah dan tanggung jawab syar'i.

3. Kebutuhan akal akan pengetahuan orang lain: apa yang tidak dapat dipahami oleh indra manusia dapat dipahami melalui berita yang benar dan pengalaman yang berulang. Ilmu sejarah misalnya, atau ilmu geografi yang jaraknya jauh, tidak dipahami oleh setiap orang secara langsung, melainkan diketahui melalui cerita orang lain.

Kedua: Hubungan Akal dengan Dunia Gaib

Gaib terbagi menjadi dua jenis:

1. Gaib relatif: yaitu hal-hal yang tidak dapat dipahami oleh seseorang tertentu namun diketahui oleh orang lain, seperti masa lalu dan masa depan atau peristiwa-peristiwa yang jauh. Jenis ini dipahami manusia melalui kabar dari orang-orang terpercaya dan berdasarkan kesepakatan para ahli, atau melalui hukum-hukum alam yang konsisten.

2. Gaib mutlak: yaitu apa yang hanya diketahui oleh Allah dan disembunyikan-Nya dari seluruh makhluk-Nya, seperti pengetahuan-Nya tentang diri-Nya sendiri dan sifat-sifat-Nya, serta apa yang akan terjadi di masa depan yang jauh. Hal ini hanya dapat diketahui melalui wahyu.

Maka akal dalam ranah gaib bukanlah penemu maupun pencipta, melainkan pembelajar dan penerima, yang mengambil sikap percaya terhadap wahyu dalam hal-hal yang diberitahukan kepadanya mengenai Allah dan para rasul-Nya. Inilah penghormatan sejati terhadap akal, karena ia tidak dibebani dengan apa yang tidak mampu ia tangani, dan tidak dipaksa untuk melakukan apa yang tidak mungkin baginya.

Intinya, akal dan wahyu bukanlah dua pihak yang saling bertentangan, juga bukan dua garis sejajar yang tak pernah bertemu, melainkan dua sayap yang saling melengkapi dalam perjalanan manusia menuju pengetahuan dan petunjuk. Akal adalah alat untuk mengamati dunia yang terlihat, menemukan hukum-hukumnya, dan mengatur kebenarannya, serta menyimpulkan darinya apa yang membantu manusia dalam membangun bumi dan memanfaatkan kekayaannya. Adapun wahyu adalah pesan ilahi yang membuka pintu gaib bagi manusia, dan memberitahukan kepadanya apa yang berada di luar indra dan pengalaman, yang tidak dapat dijangkau oleh akal manusia maupun alat-alatnya yang terbatas. Sebagaimana akal tidak dapat diabaikan dalam memahami apa yang terlihat, wahyu pun tidak dapat diabaikan dalam memahami apa yang gaib dan transenden. Barangsiapa yang menggabungkan kedua sumber ini, ia telah memiliki kunci pengetahuan yang benar dan alat-alat petunjuk yang sempurna.

Wahyu tidak datang untuk mengesampingkan atau menghilangkan akal, melainkan untuk membimbing dan menuntunnya, serta menjadi cahaya yang menerangi jalan menuju kebijaksanaan. Akal dan wahyu ibarat penglihatan dan cahaya; mata tidak dapat melihat tanpa cahaya, dan cahaya tidak mampu membuat orang buta menjadi melihat. Demikian pula, kedua sumber tersebut tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Keduanya bersama-sama merupakan sarana bagi manusia untuk memahami dunia dan selaras dengan hukum alam semesta, karena keduanya berasal dari Allah: akal adalah karunia bawaan yang Allah tanamkan pada manusia agar ia dapat memahami firman-Nya dan menjelajahi sistem alam semesta, sedangkan wahyu adalah pesan yang diturunkan untuk memperkenalkan manusia kepada Tuhannya dan membimbingnya menuju nilai-nilai luhur serta tujuan-tujuan agung.

Oleh karena itu, mengabaikan peran akal atas nama wahyu merupakan pelanggaran terhadap perintah Allah untuk menggunakannya, sebagaimana meninggalkan wahyu dengan dalih cukup mengandalkan akal merupakan penolakan terhadap cahaya dan petunjuk yang diturunkan Allah. Keduanya

adalah dua jalan yang saling melengkapi dan tidak ada yang dapat menggantikan keduanya; wahyu menuntun kepada keyakinan yang benar dan ritual yang tepat, sedangkan akal mengaktifkan penalaran berdasarkan petunjuk ini, untuk mengekstraksi tujuan utama dari wahyu dan menerapkannya pada realitas yang terus berubah. Oleh karena itu, mengutamakan akal yang pasti (qath'i) atas teks yang bersifat dugaan (dhanni)—baik dalam keabsahannya maupun maknanya—adalah bentuk kesetiaan terhadap semangat wahyu itu sendiri, yang datang untuk menegaskan keharusan menggunakan alat-alat keyakinan dan pengetahuan yang dianugerahkan Allah.

Dan ketika manusia mampu memadukan kedua sumber ini—akal yang jernih dan wahyu yang benar—maka sistem pengetahuan dan petunjuknya pun menjadi lengkap. Pada saat itu, ilmu pengetahuan menjadi sarana untuk menemukan hukum-hukum alam, sedangkan agama menjadi kerangka nilai dan moral yang mengarahkan ilmu tersebut serta mencegahnya berubah menjadi alat penghancur. Jika ilmu lepas dari kendali moral, ia akan berbalik menjadi bencana bagi manusia; namun, jika berada di bawah payung nilai-nilai yang dituntun oleh wahyu, ia menjadi jalan untuk mewujudkan kebaikan, keindahan, dan memakmurkan bumi dengan kebenaran. Dengan demikian, terlihat bahwa hubungan antara akal dan wahyu, serta antara agama dan ilmu pengetahuan, adalah hubungan yang saling melengkapi, bukan bertentangan, dan bahwa keselarasan di antara keduanya adalah jaminan sejati bagi bimbingan manusia dalam pemikiran, keberadaan, dan perjalanan peradabannya.

BUKTI-BUKTI FILOSOFIS TENTANG KEBERADAAN ALLAH SWT.

Pertanyaan mengenai keberadaan Allah merupakan salah satu pertanyaan tertua dan terdalam yang telah lama menjadi perhatian akal manusia, dan para filsuf, teolog, serta sufi telah menggunakan berbagai pendekatan untuk membuktikan keberadaannya. Bukti-bukti ini dapat dikelompokkan ke dalam beberapa tema utama, yang masing-masing memiliki sejarah panjang perdebatan dan perkembangannya:

Bukti Kosmologis

Bukti Kosmologis dianggap sebagai salah satu bukti rasional yang paling kokoh yang digunakan oleh para filsuf dan teolog dalam membuktikan keberadaan Allah Swt. Bukti ini didasarkan pada prinsip yang jelas dalam akal manusia, yaitu bahwa segala sesuatu yang ada setelah ketiadaan pasti memiliki sebab, dan bahwa keberadaan itu sendiri tidak dapat berdiri kecuali dengan adanya suatu hakikat yang melimpahkan keberadaan kepadanya.

Bukti ini didasarkan pada dua sifat dasar dunia: pertama, bahwa dunia ini bersifat terbatasi, yaitu tidak kekal, didahului oleh ketiadaan dan perubahan. Kedua, bahwa dunia ini bersifat mungkin, yaitu keberadaannya tidak berasal dari dirinya sendiri, melainkan memerlukan penyebab eksternal untuk terwujud.

Berdasarkan hal tersebut, dapat disimpulkan bahwa setiap keberadaan yang bersifat keterjadian atau mungkin pasti membutuhkan sebab yang membawanya ke dalam ranah keberadaan, dan karena alam semesta itu sendiri bersifat terwujud dan bukan kekal, serta bersifat mungkin dan tidak berdiri sendiri, maka akal menuntut agar ketergantungan ini berakhir pada sebab pertama yang bukan terwujud maupun mungkin, melainkan wajib ada dengan sendirinya, berdiri sendiri, dan tidak memerlukan yang lain; dan inilah yang disebut oleh para teolog dan filsuf: Allah Swt.

Akar filosofis dari bukti ini dapat ditelusuri kembali ke pemikiran Yunani kuno mengenai masalah kausalitas dan gerak, di mana Aristoteles merumuskan gagasan tentang "Penggerak Pertama yang Tidak Bergerak" sebagai penjelasan atas rangkaian gerak di alam semesta, yang berujung pada kesimpulan bahwa harus ada sebab pertama yang keberadaannya maupun tindakannya tidak bergantung pada yang lain. Kemudian, pemikiran teologis Kristen mengadopsi dan mengembangkan gagasan ini, terutama melalui Thomas Aquinas dalam "Lima Jalan", di mana ia mendasarkan bukti gerak dan sebab dari segala sebab pada ketidakmungkinan rantai sebab yang tak berujung, serta keharusan untuk berakhir pada suatu sebab yang wajib.

Kekuatan bukti ini terletak pada kesesuaiannya dengan naluri akal yang menetapkan prinsip kausalitas dan menolak adanya peristiwa tanpa sebab, atau yang mungkin tanpa yang menciptakannya. Beberapa filsuf telah mencoba membantahnya dengan menyangkal kausalitas atau dengan menyatakan bahwa alam semesta itu kekal, namun pandangan ini bertentangan dengan apa yang disaksikan oleh kesadaran manusia mengenai perubahan, terjadinya peristiwa, dan peralihan dari satu keadaan

ke keadaan lain, yang merupakan ciri-ciri yang secara tegas menunjukkan ketidakabadian dan terjadinya peristiwa, serta secara mutlak menuntut adanya sebab pertama yang melampaui perubahan dan waktu.

Pesan Al-Quran sejalan sepenuhnya dengan alur pemikiran ini, karena ia mengarahkan manusia untuk merenungkan berbagai manifestasi penciptaan, pembentukan, dan perubahan di alam semesta sebagai bukti nyata akan adanya Pencipta yang abadi dan Maha Tinggi, yang terbebas dari keterbatasan dan kekurangan. Al-Quran memaparkan berbagai masalah dan menggunakan pendekatan penalaran dan pengamatan untuk membuktikannya, sehingga membangkitkan rasa ingin tahu dan refleksi dalam pikiran. Allah berfirman: أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ *'Maka apakah mereka tidak memperhatikan unta bagaimana dia diciptakan, Dan langit, bagaimana ia ditinggikan? Dan gunung-gunung bagaimana ia ditegakkan? Dan bumi bagaimana ia dihamparkan?' QS. Al-Ghashiyah: 17-20.* Maka, perhatian terhadap cara penciptaan, peninggian, penegakan, dan penghamparan tersebut merupakan petunjuk akal bahwa keberadaan-keberadaan ini, dengan segala struktur, sistem, dan perubahannya, tidak mungkin bersifat kekal dan berdiri sendiri, melainkan pasti berasal dari Pencipta yang bijaksana dan wajib ada.

Al-Quran menegaskan makna ini dalam bentuk argumen yang cermat ketika firman-Nya: أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ *"Apakah mereka diciptakan tanpa sesuatupun ataukah mereka yang menciptakan (diri mereka sendiri)?"* (QS. At-Tur[52]: 35), yang merupakan pertanyaan penolakan yang menggabungkan unsur-unsur pembuktian akal dalam kalimat yang ringkas, karena menafikan bahwa keberadaan muncul tanpa sebab, serta menafikan bahwa suatu benda dapat menjadi sebab bagi dirinya sendiri; sehingga tidak tersisa kecuali pengakuan akan adanya sebab yang Maha Tinggi dan Pencipta bagi segala sesuatu selain-Nya.

Hal ini ditegaskan oleh firman Allah SWT: اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ *"Allah menciptakan segala sesuatu dan Dia memelihara segala sesuatu."*

(Az-Zumar [39]: 62), dan firman-Nya: هُــوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِــرُ *"Dialah Yang Awal dan Yang Akhir"* (QS. Al-Hadid [57]: 3), di mana dinyatakan dengan jelas keesaan sebab pertama dan keutamaan mutlak-Nya atas seluruh keberadaan, serta bahwa Dia adalah dasar yang menjadi akhir dari rantai sebab-akibat; tidak ada sebab sebelum-Nya dan tidak ada keberadaan yang dapat lepas dari-Nya.

Al-Quran juga mengaitkan antara kejadian dan perubahan di satu sisi, serta petunjuk menuju kewajiban abadi di sisi lain, sebagaimana firman Allah: إِنَّ فِـى خَلْـقِ السَّـمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِـلَافِ اللَّيْـلِ وَالنَّهَـارِ لَآيَـاتٍ لِأُولِـى الْأَلْبَـابِ *"Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal,"* (QS. Ali Imran [3]: 190), di mana Ia menjadikan berurutan-nya fenomena, bergantinya keadaan, dan sistem yang teliti di alam semesta sebagai tanda-tanda akal yang menuntun orang-orang yang berakal untuk mengakui adanya Pencipta yang bijaksana dan azali, yang wajib ada dengan sendirinya.

Dengan demikian, bukti-bukti Al-Quran ini, dengan bahasa yang memadukan pembuktian akal dan bimbingan batin, menegaskan bahwa alam semesta ini, dengan segala kejadian, kemungkinan, dan keteraturannya, tidak mungkin berdiri sendiri, atau muncul tanpa sebab, melainkan keberadaannya pasti bermuara pada Sang Pencipta Yang Pertama, yang wajib ada, yang tidak memerlukan apa pun selain-Nya, yaitu Allah Swt.

Bukti Ketertiban dan Kesempurnaan

Bukti ketertiban dan tujuan ini berangkat dari pengamatan terhadap keselarasan luar biasa yang mewarnai struktur alam semesta hingga pada tingkat yang paling halus, serta keterkaitan yang erat di antara bagian-bagiannya sehingga membuatnya berfungsi sebagai kesatuan yang utuh yang tunduk pada hukum-hukum yang tepat dan konstanta-

konstanta yang terukur. Ketertiban menyeluruh ini, yang membentang dari pergerakan galaksi hingga keteraturan atom, dan dari keseimbangan kekuatan kosmik hingga kerumitan struktur kehidupan, secara akal mustahil merupakan hasil kebetulan belaka, melainkan merupakan bukti yang jelas akan adanya Pencipta yang Maha Mengetahui dan Maha Berkehendak, yang melingkupi keberadaan ini dengan hukum-hukum dan tujuan-tujuannya.

Bukti ini dirumuskan dalam bentuk logisnya sebagai berikut:

Alam semesta memiliki keteraturan yang cermat dan tujuan yang jelas, dan setiap sistem yang terstruktur dengan baik dan memiliki tujuan menunjukkan adanya pelaku yang berakal dan bijaksana. Karena alam semesta memang demikian, maka keberadaannya secara otomatis mengarah pada Tuhan yang bijaksana, yang merupakan sumber keteraturan ini dan penentu tujuan tersebut.

Prinsip ini telah dikenal sejak zaman filsafat kuno, di mana para filsuf Yunani, terutama Plato dan Aristoteles, telah menyadarinya. Plato melihat keteraturan alam semesta dan keselarasan bagian-bagiannya sebagai jejak karya "Akal Universal", Sedangkan Aristoteles berpendapat bahwa alam tidak melakukan sesuatu secara sia-sia, melainkan setiap gerakannya mengarah pada suatu tujuan, dan bahwa sistem teleologis ini hanya dapat dijelaskan oleh suatu sebab rasional, yaitu "Akal Pertama" atau "Penyebab Teleologis Tertinggi" yang melimpahkan keteraturan ke seluruh alam semesta.

Kemudian para filsuf dan teolog Muslim mengadopsi makna ini, dan mengembangkannya ke dalam formulasi yang lebih mendetail yang dikenal sebagai "Bukti Pemeliharaan" dan "Bukti Penciptaan". Ibn Sina menonjolkan keteraturan alam semesta dan keselarasan bagian-bagiannya sebagai bukti limpahan hikmah dari Zat yang Wajib Ada, sementara Ibn Rushd berfokus pada tujuan dalam alam, dan menganggap arah keberadaan makhluk-makhluk menuju apa yang sesuai bagi mereka sebagai bukti

adanya akal yang mengatur yang merancang dan menyempurnakan tatanan ini.

Dalam filsafat modern, bukti ini dikemukakan kembali dalam bentuk-bentuk analitis baru, yang paling terkenal adalah yang diajukan oleh William Paley dalam "Perumpamaan Jam", di mana ia berpendapat bahwa penemuan mesin yang rumit dengan bagian-bagian yang terkoordinasi yang menjalankan fungsi tertentu tidak dapat dijelaskan oleh kebetulan belaka, melainkan secara pasti menunjukkan adanya pembuat yang cerdas; demikian pula alam semesta dengan segala kerumitan dan keteraturannya tidak mungkin ada tanpa perancang yang maha tahu.

Dalam konteks yang sama, perubahan pandangan filsuf Inggris Anthony Flew di akhir hidupnya menjadi bukti yang mencolok akan kekuatan meyakinkan bukti ini dalam bentuk ilmiah kontemporernya. Dalam bukunya yang berjudul "There Is a God", ia menyatakan bahwa penemuan struktur informasi yang kompleks dalam asam deoksiribonukleat (DNA) meyakinkannya bahwa kebetulan semata tidak mampu menjelaskan tingkat pengaturan yang terkodifikasi ini, dan bahwa penjelasan yang paling masuk akal adalah asumsi adanya akal kosmik yang cerdas di balik desain ini.

Seiring dengan perkembangan ilmu kosmologi, bukti ini berkembang menjadi bentuk yang lebih akurat yang kini dikenal sebagai "Argumen Penyesuaian Halus (Fine-Tuning Argument)", yang didasarkan pada fakta bahwa jika konstanta-konstanta fisika dasar menyimpang dalam proporsi yang sangat kecil sekalipun, tidak ada kemungkinan terciptanya alam semesta yang stabil atau munculnya kehidupan, yang menunjukkan bahwa nilai-nilai ini telah diatur secara sengaja dan spesifik.

Alur pemikiran ini selaras dengan pesan Al-Quran yang menjadikan kesempurnaan dan keteraturan sebagai ciri utama perbuatan Allah. Allah berfirman: صُنْعَ اللهِ الَّذِى أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ *"Karya Allah yang telah menyempurnakan segala sesuatu"* (QS. An-Naml [27]: 88), dan

Allah berfirman: إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ *"Sesungguhnya Kami telah menciptakan segala sesuatu sesuai dengan takaran"* (QS. Al-Qamar [54]: 49). Maka Al-Quran menghubungkan antara kesempurnaan dan takdiran dengan hikmah Ilahi, dan menegaskan bahwa alam semesta ini tidak tercipta secara sia-sia atau sembarangan, melainkan berasal dari ilmu yang menyeluruh dan kehendak yang spesifik dan bertujuan, sehingga bukti keteraturan dan tujuan menjadi saksi akal dan wahyu atas keberadaan Tuhan Yang Maha Mengetahui, Maha Bijaksana, dan Maha Mengatur.

Bukti ini dapat diperkuat dengan sejumlah ayat Al-Quran lainnya yang menegaskan makna ketepatan, tujuan, dan perhitungan yang cermat dalam penciptaan, di antaranya firman Allah SWT: الَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَىٰ فِى خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ *"Yang menciptakan tujuh langit bertingkat-tingkat. Tidaklah engkau melihat ketidaksempurnaan dalam ciptaan Yang Maha Pengasih. Maka, perhatikanlah kembali. Apakah engkau melihat ketidaksempurnaan dalam ciptaan-Nya?"* (QS. Al-Mulk [67]: 3), di mana Al-Quran menafikan adanya cacat atau ketidakteraturan dalam struktur alam semesta, dan menjadikan keselarasan yang sempurna sebagai bukti bahwa ia berasal dari Pencipta yang Maha Bijaksana.

Dan firman-Nya, الَّذِى أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ *"Yang telah menyempurnakan segala sesuatu yang Dia ciptakan"* (QS. As-Sajdah [32]: 7), merupakan ayat yang komprehensif yang menghubungkan antara penciptaan, kebaikan, dan kesempurnaan, yang menunjukkan adanya tujuan dan perencanaan yang mendahului keberadaan.

Demikian pula firman Allah Swt: وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا *"Dan Dia menciptakan segala sesuatu, lalu menetapkan ukuran-ukurannya dengan tepat."* (QS. Al-Furqan [25]: 2). Penetapan (taqdir) di sini mencakup ukuran-ukuran kuantitatif, proporsi-proporsi kualitatif, serta fungsi-fungsi tujuan. Ia merupakan ungkapan Al-Quran yang sangat presisi terhadap

apa yang dalam pemikiran kontemporer disebut sebagai "penyelarasan yang sangat teliti (fine-tuning)".

Dan firman-Nya : مَـا خَلَقْنَـا السَّـمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَـا بَيْنَهُمَـا بَاطِـلًا *"Kami tidak menciptakan langit dan bumi serta apa yang ada di antara keduanya dengan sia-sia."* (QS. Shad [38]: 27). Serta firman-Nya: وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَـا بَيْنَهُمَـا لَاعِبِيـنَ *"Dan Kami tidak menciptakan langit dan bumi serta apa yang ada di antara keduanya dengan bermain-main."* (QS. Ad-Dukhan [44]: 38). Kedua nash ini secara tegas menafikan kesia-siaan dan kebetulan dari asal-usul keberadaan, sekaligus menetapkan adanya tujuan dan maksud dalam bangunannya.

Demikian pula firman Allah: سَـنُرِيهِمْ آيَاتِنَـا فِـى الْآفَـاقِ وَفِـى أَنْفُسِـهِمْ حَتَّـىٰ يَتَبَيَّـنَ لَهُـمْ أَنَّـهُ الْحَـقُّ *"Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap penjuru dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al-Quran itu adalah benar."* (QS. Fussilat [41]: 53) . Ayat ini menjadikan keteraturan alam semesta dan kompleksitas diri manusia sebagai tanda-tanda yang senantiasa diperbarui, yang menuntun akal untuk mengakui kebenaran pertama yang darinya sistem ini berasal.

Dengan demikian, seluruh dalil ini saling melengkapi dalam membangun suatu pandangan Qurani yang menegaskan bahwa ketepatan, keselarasan, keteraturan, dan tujuan merupakan sifat-sifat esensial dalam struktur alam semesta, dan semuanya menjadi kesaksian—baik melalui akal maupun wahyu—atas keberadaan Tuhan Yang Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana, Yang bertindak dengan tujuan, tanpa kesia-siaan dalam perbuatan-Nya dan tanpa kebetulan dalam ciptaan-Nya.

Bukti Ontologis:

Bukti ontologis memiliki kekhasan dibandingkan dengan dalil-dalil lain dalam pembuktian keberadaan Allah, karena ia berangkat dari analisis

konsep tentang Allah itu sendiri dalam pikiran, bukan dari pengamatan terhadap dunia luar. Dalil ini pertama kali muncul dalam bentuk klasiknya pada pemikiran filsuf-teolog Anselm pada abad kesebelas Masehi, kemudian dirumuskan kembali dan dikembangkan oleh sejumlah filsuf, terutama René Descartes.

Dalil yang dikemukakan oleh Anselm bertumpu pada definisi Allah sebagai "suatu wujud yang tidak dapat dibayangkan dalam pikiran sesuatu yang lebih agung darinya". Konsep ini mengandung kesempurnaan mutlak dari segala aspek. Selanjutnya, ia menetapkan bahwa keberadaan dalam realitas eksternal lebih sempurna daripada keberadaan yang hanya ada dalam pikiran, karena sesuatu yang ada dalam kenyataan menghimpun antara konsep dan aktualitas, berbeda dengan sesuatu yang hanya sekadar dibayangkan. Berdasarkan hal tersebut, apabila wujud yang paling agung ini hanya ada dalam pikiran tanpa ada dalam realitas, maka masih mungkin dibayangkan sesuatu yang lebih agung darinya, yaitu wujud yang memiliki keberadaan sekaligus dalam pikiran dan dalam kenyataan. Hal ini jelas bertentangan dengan definisi awal itu sendiri.

Descartes kemudian merumuskan kembali dalil ini dalam kerangka filsafat rasionalnya. Ia memandang bahwa gagasan tentang Allah sebagai wujud yang memiliki kesempurnaan mutlak hadir dalam akal manusia secara intuitif dan jelas. Gagasan ini tidak mungkin merupakan hasil ciptaan akal yang terbatas dan tidak sempurna, karena sebab harus sebanding dalam tingkat kesempurnaannya dengan akibat. Selanjutnya, ia menetapkan bahwa keberadaan merupakan salah satu sifat kesempurnaan. Oleh karena itu, wujud yang sempurna tidak dapat dipahami tanpa memiliki sifat tersebut, sebagaimana tidak mungkin membayangkan segitiga tanpa jumlah sudut-sudutnya sama dengan dua sudut siku-siku. Dengan demikian, keberadaan Allah, menurut pandangannya, bukanlah sesuatu yang bersifat tambahan yang disematkan pada hakikat-Nya, melainkan termasuk dalam esensi-Nya itu sendiri dan merupakan suatu keniscayaan yang bersifat rasional. Oleh karena itu, wujud yang paling agung ini niscaya ada dalam realitas, dan keberadaannya bersifat

niscaya, tidak menerima ketiadaan. Sebab, jika ia dapat tiada, maka ia akan memiliki sifat kekurangan, dan hal tersebut bertentangan dengan kesempurnaan mutlaknya.

Meskipun Al-Quran tidak mengemukakan dalil ini dalam bentuk logika filosofis yang abstrak, makna-makna dasarnya tetap hadir dalam penegasan sifat keniscayaan (wujub) dan kesempurnaan mutlak bagi Allah Swt., serta dalam penafian kemungkinan ketiadaan dan kekurangan dari-Nya. Allah Swt. berfirman: اللَّـهُ لَا إِلَـٰهَ إِلَّا هُـوَ الْحَـيُّ الْقَيُّـومُ *"Allah, tidak ada tuhan selain Dia. Yang Mahahidup, Yang terus-menerus mengurus (makhluk-Nya)."* (QS. Al-Baqarah [2]: 255). Kehidupan yang bersifat qayyum dan abadi, yang tidak tersentuh oleh kefanaan maupun kekurangan, menunjukkan suatu keberadaan yang niscaya, yang berdiri dengan sendirinya. Dan firman-Nya: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ) *"Dialah Yang Awal dan Yang Akhir."* (QS. Al-Hadid [57]: 3. Keberadaan-Nya sebagai Yang Awal—tidak didahului oleh ketiadaan—dan Yang Akhir—tidak diakhiri oleh kefanaan—mengandung makna keberadaan yang niscaya, yang tidak menerima pertentangan atau penafian.

Demikian pula firman-Nya: كُلُّ شَـيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ *"Segala sesuatu pasti binasa, kecuali wajah-Nya."* (QS. Al-Qashash [28]: 88). Dan firman-Nya: وَتَـوَكَّلْ عَلَـى الْحَيِّ الَّـذِى لَا يَمُـوتُ *"Dan bertawakallah kepada (Allah) Yang Mahahidup yang tidak mati."* (QS. Al-Furqan [25]: 58). Kedua ayat ini menegaskan kemustahilan ketiadaan bagi zat-Nya, serta menunjukkan bahwa keberadaan-Nya adalah keberadaan yang niscaya, azali, dan abadi. Al-Quran juga mengekspresikan kesempurnaan mutlak-Nya melalui firman-Nya: لَيْـسَ كَمِثْلِـهِ شَـيْءٌ *"Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya."* (QS. Asy-Syura [42]: 11). Dan firman-Nya: وَلَـهُ الْمَثَـلُ الْأَعْلَـىٰ *"Dan bagi-Nya sifat yang Mahatinggi."* (QS. Ar-Rum [30]: 27). Yakni, sifat yang paling sempurna, yang tidak ada kesempurnaan lain yang melampauinya.

Bukti Moral:

Bukti moral bertumpu pada suatu pengamatan mendasar dalam pengalaman manusia, yaitu adanya suatu sistem nilai dan kewajiban etis yang memiliki sifat mengikat dan objektif, seperti keadilan, kasih sayang, kejujuran, serta larangan terhadap kezaliman dan pengkhianatan. Nilai-nilai ini tidak dipahami sebagai sekadar selera pribadi atau kebiasaan sosial yang berubah-ubah, melainkan manusia merasakan dalam kedalaman dirinya bahwa nilai-nilai tersebut "seharusnya" dipatuhi dan dijalankan, dan bahwa pelanggarannya merupakan suatu kesalahan pada dirinya sendiri, bukan sekadar pelanggaran terhadap kesepakatan bersama atau hukum buatan manusia.

Dari sini, proses penalaran dimulai: apabila keberadaan hanyalah materi murni yang tunduk pada determinasi buta, maka tidak akan ada makna objektif bagi kebaikan dan keburukan, serta tidak ada perbedaan hakiki antara keadilan dan kezaliman selain dari sisi manfaat dan mudarat. Namun, kesadaran manusia bersaksi akan adanya nurani moral yang menentang kezaliman meskipun dilakukan oleh pihak yang kuat, mengingkari keburukan meskipun tidak diikuti oleh sanksi sosial, dan merasakan kewajiban untuk menegakkan keadilan meskipun bertentangan dengan kepentingan sesaat. Rasa keterikatan dan penilaian ini tidak dapat dijelaskan secara murni materialistis, karena interaksi kimia dan mekanisme biologis pada dirinya sendiri tidak melahirkan "kewajiban" maupun "nilai", melainkan hanya menjelaskan apa yang ada, bukan apa yang seharusnya ada.

Struktur dalil ini mengambil bentuk logis yang jelas:

Terdapat nilai-nilai dan kewajiban moral yang bersifat objektif dan mengikat. Nilai-nilai ini tidak dapat dikembalikan kepada kebetulan, evolusi buta, ataupun kesepakatan sosial, karena ia melampaui hawa nafsu dan kepentingan, serta menuntut manusia untuk taat bahkan terhadap dirinya sendiri. Apabila kaidahnya adalah bahwa hukum moral

meniscayakan adanya seorang pembuat hukum yang lebih tinggi dari alam materi, maka keberadaan nilai-nilai ini menunjukkan adanya sumber yang transenden dan mutlak yang menetapkan standar kebaikan dan keburukan, yaitu Allah Swt.

Makna ini tampak dengan jelas dalam pengalaman batin manusia. Ketika seseorang menyaksikan kezaliman yang nyata, seperti pembunuhan terhadap orang-orang yang tidak bersalah atau penghinaan terhadap pihak yang tertindas, nuraninya bangkit dan merasakan kemarahan moral, meskipun ia tidak memiliki keterkaitan langsung dari sisi manfaat maupun mudaratnnya. Reaksi ini merupakan ekspresi dari keterikatan jiwa dengan suatu standar nilai yang transenden, yang menilai perbuatan berdasarkan ukuran kebenaran dan keadilan.

Makna ini dirumuskan oleh Immanuel Kant dalam filsafat modern ketika ia memandang bahwa keimanan terhadap keberadaan Allah merupakan suatu keniscayaan moral yang bersifat praktis. Ia berpendapat bahwa kesempurnaan makna kewajiban, serta terwujudnya keadilan akhir di mana keseimbangan antara pahala dan hukuman tercapai, tidak mungkin terwujud kecuali dengan mengandaikan adanya Tuhan Yang Mahaadil yang menjamin konsistensi tatanan moral. Tanpa asumsi ini, perintah moral menjadi tanpa tujuan akhir, dan nilai-nilai kehilangan sifat mengikatnya.

Dalam khazanah Islam, akar dari dalil ini tampak dalam pembahasan para ahli kalam mengenai konsep kebaikan dan keburukan yang dapat diketahui oleh akal, serta dalam pandangan bahwa manusia secara fitrah memiliki kemampuan untuk mengenali kebaikan dan keburukan. Pengakuan ini menjadi bukti bahwa nilai-nilai memiliki dasar dalam tatanan keberadaan yang telah Allah tanamkan dalam fitrah dan akal manusia.

Al-Quran datang untuk menegaskan makna ini secara jelas, dengan menyatakan bahwa dalam jiwa manusia terdapat kesiapan fitri untuk membedakan secara moral. Allah Swt. berfirman: وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا *"Dan demi jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya),*

maka Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kejahatan dan ketaqwaannya." (QS. Asy-Syams [91]: 7–8). Ilham di sini merupakan penanaman ilahi atas standar kebaikan dan keburukan dalam jati diri manusia. Makna ini ditegaskan pula dalam firman-Nya: فِطْـرَتَ اللَّـهِ الَّتِـى فَطَـرَ النَّـاسَ عَلَيْهَا *"(Tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu."* (QS. Ar-Rum [30]: 30). Dan firman-Nya: إِنَّ اللَّـهَ يَأْمُـرُ بِالْعَـدْلِ وَالْإِحْسَانِ *"Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan."* (QS. An-Nahl [16]: 90). Serta firman-Nya: وَلَا يَظْلِـمُ رَبُّـكَ أَحَـدًا *"Dan Tuhanmu tidak menzalimi seorang pun."* (QS. Al-Kahf [18]: 49). Dimana standar nilai moral dihubungkan dengan sifat-sifat Allah dan perintah-perintah-Nya.

Al-Quran juga menegaskan fungsi nurani dalam melakukan evaluasi terhadap diri manusia melalui firman-Nya: بَـلِ الْإِنسَـانُ عَلَـىٰ نَفْسِـهِ بَصِيرَةٌ *"Bahkan manusia itu menjadi saksi atas dirinya sendiri."* (QS. Al-Qiyamah [75]: 14). Dan firman-Nya: وَهَدَيْنَـاهُ النَّجْدَيْنِ *"Dan Kami telah menunjukkan kepadanya dua jalan."* (QS. Al-Balad [90]: 10). Yakni, jalan kebaikan dan jalan keburukan.

Petunjuk internal ini merupakan dasar bagi dalil moral, yaitu bahwa keberadaan hukum moral yang tertanam dalam fitrah, yang bersifat mengikat dan universal, menunjukkan adanya suatu sumber hukum yang lebih tinggi, yang melampaui materi dan alam, yaitu Allah Swt.

Bukti Fitrah:

Bukti fitrah berlandaskan pada keyakinan bahwa keberadaan Allah adalah suatu hakikat yang tertanam dalam lubuk jiwa manusia. Keyakinan ini muncul secara spontan setiap kali fitrah menyinarkan kemurnian awalnya dan terbebas dari hambatan budaya serta psikologis yang dapat menghalanginya atau mereduksi ekspresinya. Oleh karena itu, rasa akan adanya Sang Pencipta Yang Maha Tinggi merupakan dimensi

struktural dalam kesadaran manusia, yang menyertai manusia sejak permulaan penciptaannya.

Pengalaman sejarah dan antropologis turut menyaksikan universalitas makna ini. Tidak dikenal satu pun umat dari sekian banyak umat, meskipun berbeda zaman dan lingkungannya, melainkan mereka beriman kepada adanya kekuatan tinggi yang melampaui alam (Yang Mahakuasa), sekalipun mereka berbeda dalam konsepsi dan penamaannya. Bahkan seorang anak, sebelum kesadaran filosofisnya terbentuk atau ia menerima pendidikan yang sistematis, secara fitrah cenderung mengembalikan keberadaan (alam semesta) kepada "Pencipta" dan "Pengatur". Hal ini menunjukkan bahwa pertanyaan tentang ketuhanan dan respons awalnya telah tertanam dalam struktur terdalam lubuk batin manusia.

Kecenderungan fitrah ini tampak dengan jelas pada saat-saat tersingkapnya realitas eksistensial, ketika jiwa terlepas dari ilusi ketergantungan pada sebab-sebab yang tampak (lahiriah). Seseorang yang menghadapi bahaya kebinasaan yang tiba-tiba—seperti tenggelam, jatuh, atau sakit mendadak—pada saat itu ia tidak menghadirkan hukum-hukum abstrak maupun analisis filosofis, melainkan lisannya secara spontan berteriak menyeru, "Wahai Tuhanku!" Seruan yang tidak dibuat-buat ini menjadi saksi bahwa menghadap kepada Allah telah tertanam dalam lubuk perasaan manusia, tidak memerlukan penalaran yang panjang maupun konstruksi teoritis.

Al-Quran telah mengungkapkan makna ini dalam banyak ayat, yang terdepan di antaranya adalah firman Allah Swt.: فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ *"(Tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah."* (QS. Ar-Rum [30]: 30) Di mana ayat ini menetapkan bahwa pengetahuan tentang Allah dan penghadapan kepada-Nya merupakan bagian dari kejadian asli manusia, bukan sesuatu yang datang kemudian kepadanya. Ayat ini juga mengisyaratkan kepada perjanjian pertama yang diambil dari anak cucu Adam dengan firman-Nya: وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ

مِـن ظُهُورِهِـمْ ذُرِّيَّتَهُـمْ وَأَشْـهَدَهُمْ عَلَـىٰ أَنفُسِـهِمْ أَلَسْـتُ بِرَبِّكُـمْ ۖ قَالُـوا بَلَىٰ ۛ شَـهِدْنَا *"Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): 'Bukankah Aku ini Tuhanmu?' Mereka menjawab: 'Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi.'"* (QS. Al-A'raf [7]: 172). Ini merupakan penggambaran simbolik tentang asal mula pengetahuan ilahiah yang dititipkan dalam lubuk batin (kesadaran) manusia.

Al-Quran juga mengungkap tentang manifestasi fitrah dalam keadaan-keadaan sulit dan terdesak. Allah Swt. berfirman: فَـإِذَا رَكِبُـوا فِـي الْفُلْـكِ دَعَـوُا اللَّـهَ مُخْلِصِيـنَ لَـهُ الدِّيـنَ ۖ فَلَمَّـا نَجَّاهُـمْ إِلَـى الْبَـرِّ إِذَا هُـمْ يُشْـرِكُونَ *"Maka apabila mereka naik kapal, mereka berdoa kepada Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya; tetapi ketika Allah menyelamatkan mereka sampai ke darat, tiba-tiba mereka (kembali) mempersekutukan (Allah)."* (QS. Al-'Ankabut [29]: 65). Dan firman-Nya: وَإِذَا مَسَّـكُمُ الضُّـرُّ فِـي الْبَحْـرِ ضَـلَّ مَـن تَدْعُـونَ إِلَّا إِيَّـاهُ ۖ فَلَمَّـا نَجَّاكُـمْ إِلَى الْبَـرِّ أَعْرَضْتُـمْ ۚ وَكَانَ الْإِنْسَـانُ كَفُورًا *"Dan apabila kamu ditimpa bahaya di lautan, niscaya hilanglah siapa yang kamu seru kecuali Dia. Tetapi ketika Dia menyelamatkan kamu ke darat, kamu berpaling. Dan manusia memang selalu ingkar."* (QS. Al-Isra' [17]: 67). Di mana tauhid fitri (ketauhidan yang bersifat bawaan) tampak murni ketika sebab-sebab (pertolongan) terputus, sebelum pengaruh-pengaruh sosial dan keyakinan kembali menutupinya.

Dan di antara bukti-bukti Al-Quran pula adalah firman Allah Swt.: أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ *"Atau siapakah yang memperkenankan (doa) orang yang terdesak apabila ia berdoa kepada-Nya, dan menghilangkan kesusahan?"* (QS. An-Naml [27]: 62). Dan firman-Nya: وَلَئِـن سَـأَلْتَهُم مَّـنْ خَلَـقَ السَّـمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُـنَّ اللَّـهُ *"Dan sungguh jika engkau tanyakan kepada mereka, 'Siapakah yang menciptakan langit dan bumi?' Niscaya mereka akan menjawab, 'Allah.'"* (QS. Luqman [31]: 25). Hal ini menunjukkan bahwa pengakuan terhadap Sang Pencipta hadir dalam kedalaman kesadaran manusia, bahkan pada orang-orang yang menyimpang konsepsi akidah mereka.

Demikianlah bukti fitrah dalam bentuknya yang filosofis dan Qur'ani menjadi terintegrasi, untuk menegaskan bahwa iman kepada Allah adalah respons autentik (asli) dalam struktur jiwa, yang bersumber dari fitrah awalnya, dan yang memberi kesaksian—pada saat fitrah tersebut dalam keadaan jernih—bahwa bagi alam semesta ini terdapat Pencipta dan Rabb Yang Mahatinggi, kepada-Nya hati-hati berseru ketika ditimpa kesulitan, dan dengan-Nya hati menjadi tenteram ketika ia kembali sadar akan hakikat dirinya yang pertama.

Bukti Empiris-Eksistensial

Bukti empiris-eksistensial tergolong sebagai bukti yang relatif modern tentang keberadaan Allah. Bukti ini beranjak dari pengalaman batiniah manusia, serta dari pergumulan manusia dengan dirinya sendiri dalam kegelisahannya, keinginannya, dan kerinduan abadinya kepada makna dan kesempurnaan. Bukti ini dibangun di atas pengamatan bahwa di dalam batin manusia terdapat kekosongan eksistensial yang tidak dapat diisi oleh kenikmatan-kenikmatan material, tidak dapat dipuaskan oleh keberhasilan-keberhasilan duniawi, serta tidak dapat diredam oleh kekuasaan, harta, maupun pengetahuan. Seseorang, seberapa pun ia mencapai kepuasan inderawi, tetap merasakan kebutuhan yang lebih dalam: kebutuhan akan makna yang mutlak, keadilan yang sempurna, kedamaian rohani yang abadi, dan kehidupan yang tidak diancam oleh kebinasaan. Dan kerinduan ini merupakan ciri universal yang sama dalam pengalaman manusia.

Struktur bukti ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

- Di dalam diri manusia terdapat kerinduan fitrah yang abadi kepada Yang Mutlak, Kesempurnaan, Keabadian, dan Makna.
- Kerinduan ini tidak menemukan pemuasannya di dalam alam yang nisbi (relatif) dan terbatas, maupun pada materi yang fana.

- Setiap kebutuhan fitrah yang asli senantiasa berhadapan dengan sesuatu yang memuaskannya di dalam realitas (seperti rasa lapar dengan makanan, dan rasa haus dengan air).

- Dengan demikian, keberadaan kerinduan eksistensial ini menunjukkan adanya sesuatu yang berpadanan dengannya di dalam hakikat realitas, yaitu Zat Yang Mahamutlak lagi Mahatinggi: Allah.

Para filsuf eksistensi keagamaan telah mengungkapkan makna ini dengan bahasa filosofis. Blaise Pascal melihat dalam "kekosongan tak terbatas di dalam hati manusia" sebuah tanda bahwa manusia diciptakan untuk Yang Tak Terbatas, dan bahwa kekosongan ini tidak dapat diisi kecuali oleh Allah. Søren Kierkegaard berpendapat bahwa kegelisahan eksistensial merupakan ketegangan rohani yang mengungkap kerinduan diri (subjek) kepada Yang Mutlak. C.S. Lewis merumuskan gagasan ini secara presisi ketika beliau berkata, "Ketika aku mendapati bahwa keinginan-keinginanku tidak dapat dipuaskan atau diisi oleh apa pun di dunia ini, aku berpikir bahwa satu-satunya penjelasan logis untuk itu adalah bahwa aku berasal dari dunia lain."

Dalam konteks Islam, kita dapati banyak tokoh yang mengungkapkan ketergantungan fitrah ini serta ketenteraman jiwa yang terwujud melalui hubungan dengan Yang Mutlak dengan ungkapan yang paling fasih. Syeikhul Islam Ibnu Taimiyah merangkum pengalaman eksistensial keimanan dalam sebuah momen ujian yang berat, ketika beliau menghadapi hukuman penjara dan penganiayaan dengan keteguhan dan ketenteraman, lalu beliau mengucapkan perkataannya yang abadi:

"Apa yang dapat dilakukan musuh-musuhku terhadapku? Surgaku dan kebunku berada di dadaku. Jika aku pergi, maka ia bersamaku, tidak pernah meninggalkanku. Penjaraku adalah khalwat (menyendiri untuk beribadah), pembunuhanku adalah syahadah, dan pengusiranku dari negeriku adalah siyaḥah (pengembaraan untuk mendekatkan diri kepada Allah)." [1]

1 Al-Wabil Ash-Shayyib hal. 48

Beliau juga berkata (dalam rangka menyampaikan makna hakikat pengalaman iman): *"Sesungguhnya di dunia ini ada surga, barangsiapa tidak memasukinya, niscaya ia tidak akan memasuki surga akhirat."* [1]

Ungkapan tersebut (yakni perkataan Ibnu Taimiyah) mengungkapkan bahwa barangsiapa yang terwujud (teraktualisasi) dalam dirinya pengetahuan tentang Allah, maka ia menjadi sumber ketenteraman di dalam dirinya sendiri, tidak bergantung pada keadaan-keadaan lahiriah. Dan bahwa hubungan dengan Yang Mutlak memberikan kepada manusia kemerdekaan rohani yang tidak terkalahkan.

Ibnu al-Qayyim melengkapi makna ini dari sudut pandang analisis psikologis dan ruhaniah terhadap struktur hati manusia, kemudian ia menggambarkan ketergantungan eksistensialnya. Beliau berkata dalam Madarij as-Salikin:

"Di dalam hati itu terdapat kekusutan (kekacauan) yang tidak dapat merapikannya (meluruskannya) kecuali penghadapan (iqbal) kepada Allah. Di dalamnya terdapat kesepian yang tidak dapat menghilangkannya kecuali rasa akrab (uns) dengan-Nya dalam kesendirian (khalwat). Di dalamnya terdapat kesedihan yang tidak dapat menghilangkannya kecuali kebahagiaan karena mengenal-Nya dan kejujuran dalam berhubungan dengan-Nya. Di dalamnya terdapat kegelisahan yang tidak dapat menenangkannya kecuali berkumpul bersama Allah dan lari dari selain-Nya menuju kepada-Nya. Di dalamnya terdapat api-api penyesalan yang tidak dapat memadamkannya kecuali keridaan terhadap perintah, larangan, dan takdir-Nya, serta merangkul kesabaran atas semua itu hingga waktu berjumpa dengan-Nya. Di dalamnya terdapat tuntutan yang kuat yang tidak akan berhenti sebelum Allah semata menjadi yang dituntut (dikehendaki). Di dalamnya terdapat kefakiran (ketidakberdayaan) yang tidak dapat menutupnya (mengenyangkannya) kecuali cinta kepada-Nya, kembali (bertaubat) kepada-Nya, selalu berzikir (mengingat)-Nya, dan kejujuran dalam mengikhlaskan diri kepada-Nya. Sekiranya ia (hati itu) diberi seluruh

1 Al-Wabil Ash-Shayyib hal. 48

dunia dan segala isinya, niscaya kefakiran tersebut tidak akan pernah tertutup (terpenuhi) sedikit pun." [1]

Kesaksian ini menegaskan bahwa dalam diri manusia terdapat kekurangan (kekosongan) eksistensial yang tidak dapat terobati (tertambal) kecuali dengan hubungan kepada Allah. Dan bahwa ketenteraman, makna, dan kesempurnaan adalah buah dari hubungan eksistensial dengan Yang Mutlak, yang mana hati diciptakan untuk mengenal-Nya dan tidak akan menjadi tenteram kecuali kepada-Nya.

Bukti ini memperoleh resonansinya (gaungnya) dalam Al-Quran, yang menggambarkan manusia sebagai makhluk yang tidak menjadi tenteram kecuali melalui hubungan dengan Sumbernya Yang Mahatinggi. Allah Swt. berfirman: أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ *"(Ingatlah) hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram."* (QS. Ar-Ra'd [13]: 28). Maka ayat ini menunjukkan bahwa ketenteraman eksistensial tidak terwujud kecuali dengan keterhubungan kepada Allah, bukan dengan materi.

Dan firman-Nya: يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ *"Wahai manusia! Sesungguhnya engkau telah bekerja keras menuju Tuhanmu, maka engkau akan menemui-Nya."* (QS. Al-Insyiqaq [84]: 6). Ini adalah ayat yang mengungkap bahwa gerak eksistensial manusia seluruhnya terarah kepada Allah, seolah-olah perjalanannya merupakan kerinduan yang terus-menerus kepada perjumpaan dengan-Nya.

Dan firman-Nya: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ *"Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku."* (QS. Az-Zariyat [51]: 56). Maksudnya, agar mereka mengenal-Ku dan berhubungan (terkoneksi) dengan-Ku. Dan inilah yang menjelaskan kerinduan batiniah ini terhadap makna yang transenden (melampaui alam material).

1 Madarij as-Salikin 3/156

Sebagaimana pula Al-Quran mengisyaratkan kepada kesempitan eksistensi yang terpisah dari Allah melalui firman-Nya: وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا *"Dan barangsiapa berpaling dari peringatan-Ku, maka sungguh baginya penghidupan yang sempit."* (QS. Thaha [20]: 124). Ini merupakan gambaran yang tepat tentang kekosongan eksistensial yang tidak dapat diisi oleh sesuatu pun dari kenikmatan-kenikmatan dunia.

Dan di antara ayat yang paling dalam ungkapannya tentang kerinduan ini adalah firman Allah Swt.: فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ *"Maka segeralah lari kepada Allah."* (QS. Az-Zariyat [51]: 50). Seolah-olah seluruh eksistensi ini adalah gerakan lari dari yang terbatas menuju kepada Yang Mahamutlak, dan dari yang kekurangan menuju kepada Yang Mahasempurna.

Kesimpulan dari bukti ini adalah: bahwa di dalam diri manusia terdapat kerinduan yang asli kepada Yang Mutlak, keadilan yang tidak akan lenyap, kehidupan yang tidak akan berakhir, dan kedamaian yang tidak akan rusak. Dan kerinduan ini menunjukkan bahwa bagi rasa rindu ini terdapat objek yang nyata di dalam eksistensi (alam kenyataan), yaitu Allah Swt., yang mana hati diciptakan untuk mengenal-Nya dan tidak akan tenteram kecuali bergantung kepada-Nya.

Bukti Kemungkinan (Kontingensi) dan Kewajiban (Keniscayaan)

Dalil ini merupakan salah satu dalil filosofis terpenting yang dirumuskan oleh akal Islam untuk menetapkan keberadaan Allah, dan telah mencapai bentuk metodologisnya pada pemikiran para filsuf dan ahli kalam seperti Ibnu Sina dan ar-Razi serta selain keduanya. Dalil ini berangkat dari analisis terhadap struktur keberadaan itu sendiri, serta pembedaan antara dua jenis wujud: wujud yang mungkin dan wujud yang niscaya.

Makhluk yang mungkin (mumkin) adalah sesuatu yang seimbang baginya antara wujud (ada) dan ketiadaan (tidak ada). Maka ia tidak akan wujud

kecuali jika selain dirinya mengeluarkannya dari wilayah kemungkinan menuju wilayah aktualitas (keterwujudan). Dan segala sesuatu yang kita saksikan di alam semesta ini termasuk ke dalam jenis ini: benda-benda langit, unsur-unsur, makhluk hidup, bahkan hukum-hukum alam itu sendiri. Karena semuanya itu bersifat bisa menjadi tiada, dan keberadaannya bergantung pada syarat-syarat dan sebab-sebab, yang menunjukkan bahwa ia tidak memiliki dalam dirinya sendiri sebab bagi keberadaannya.

Berdasarkan prinsip rasional, setiap makhluk yang mungkin (mumkin) pasti memerlukan sebab (causal) yang mengunggulkan (merajihkan) sisi keberadaan (wujud) daripada sisi ketiadaan ('adam). Karena pengunggulan (tarjih) tanpa suatu pengunggul (murajjih) adalah mustahil. Namun akal, ketika ia menelusuri rantai sebab (silsilah al-'ilal), akan menyadari kemustahilan rantai ini berlangsung tanpa batas (tasalsul) hingga tidak berkesudahan. Demikian pula mustahil rantai ini berputar (daur) sehingga sesuatu menjadi sebab bagi dirinya sendiri, karena hal itu akan membatalkan terjadinya keberadaan (wujud) sejak dasarnya. Maka wajiblah berhenti pada sebab pertama (al-'illah al-ula) yang tidak membutuhkan selain dirinya, bahkan keberadaannya berasal dari zat-Nya sendiri, tidak bergantung pada sebab sebelumnya.

Sebab pertama inilah yang oleh para filsuf diungkapkan dengan istilah "Wajib al-Wujud bi dzatihi" (Yang Wajib Wujud-Nya karena Zat-Nya Sendiri), yaitu entitas yang mustahil baginya ketiadaan ('adam), dan yang melimpahkan wujud (keberadaan) kepada semua makhluk yang mungkin (mumkinat) tanpa Dia sendiri membutuhkan kepada siapa pun yang melimpahkan wujud kepadanya. Dengan ungkapan lain: tidak akan tegak wujud (keberadaan) yang mungkin (mumkin) kecuali dengan wujud Yang Wajib (ada secara niscaya) dan Yang Mutlak, Yang Mahakaya dalam Zat-Nya, Yang Berdiri Sendiri (qa'im bi nafsihi), Yang Maha Mengurus (Qayyum) selainnya. Dan inilah yang diungkapkan oleh keimanan dengan nama Allah Swt..

Bukti rasional ini selaras dengan isyarat-isyarat Qur'ani yang menonjolkan ketergantungan (kefakiran) segala sesuatu di alam semesta, serta kekayaan (kecukupan) Sang Pencipta dari selain-Nya, tanpa adanya pemaksaan filosofis. Seperti firman Allah Swt.: يَـا أَيُّهَـا النَّـاسُ أَنتُـمُ الْفُقَـرَاءُ إِلَـى اللَّـهِ ۖ وَاللَّـهُ هُـوَ الْغَنِـيُّ الْحَمِيـدُ *"Wahai manusia! Kamulah yang membutuhkan Allah; dan Allah Dialah Yang Mahakaya (tidak memerlukan sesuatu) lagi Maha Terpuji."* (QS. Faṭir [35]: 15). Dan firman-Nya: اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ *"Allah, tidak ada tuhan selain Dia. Yang Mahahidup, Yang Maha Mandiri (Berdiri Sendiri) lagi terus-menerus mengurus (makhluk-Nya)."* (QS. Al-Baqarah [2]: 255). Di mana penyifatan-Nya dengan al-Qayyumiyyah menunjukkan bahwa Dia adalah Yang Berdiri Sendiri (qa'im bi dzatihi) dan Yang Menegakkan selain-Nya (muqim li ghairihi)—yakni sebab keberadaan (wujud) segala sesuatu yang ada, tanpa Dia sendiri membutuhkan kepada sebab.

Demikianlah akal murni bersatu dengan wahyu dalam menetapkan satu kebenaran: bahwa alam semesta yang mungkin (alam al-mumkinat) tidak dapat berdiri dengan sendirinya, dan tidak dapat dijelaskan dengan dirinya sendiri. Melainkan ia pasti memerlukan suatu Yang Ada secara wajib (wajib al-wujud), Yang Azali, Yang Mahakaya, yang merupakan awal (prinsip) keberadaan dan sebab pertama. Dan Dialah Allah Swt.

Dalil Kemustahilan Rantai Sebab yang Tak Berhingga

Argumen ini dikenal dalam filsafat dan teologi sebagai "bukti ketidakmungkinan rantai sebab-akibat yang tak berujung", yang merupakan salah satu bukti utama yang melengkapi pembuktian keharusan keberadaan. Argumen ini didasarkan pada prinsip akal yang jelas, yaitu bahwa sebab yang aktif harus mendahului akibatnya baik dalam keberadaan maupun pengaruhnya, dan bahwa suatu akibat tidak akan terwujud kecuali setelah sebabnya terpenuhi sepenuhnya.

Jika kita mengasumsikan bahwa setiap sebab memerlukan sebab sebelumnya tanpa henti, maka hal itu akan menghasilkan rantai sebab-akibat yang tak berujung. Asumsi ini bertentangan dengan tiga kebenaran rasional:

Pertama: Ketidakmungkinan terjadinya akibat tanpa adanya sebab awal. Rangkaian yang tak berujung menghalangi terjadinya suatu perbuatan; karena tidak ada titik awal di mana pengaruh tersebut dimulai. Karena mengaitkan akibat pada rangkaian syarat yang tak berujung menjadikannya mustahil terwujud, seolah-olah dikatakan: Tindakan tidak akan terjadi hingga syarat terpenuhi, dan syarat tersebut bergantung pada syarat sebelumnya tanpa henti, sehingga tindakan tersebut tidak akan pernah terjadi karena tidak pernah mencapai awal rangkaian.

Kedua: Bahwa adanya akibat yang terjadi dalam dunia nyata secara otomatis menunjukkan terputusnya rantai sebab-akibat tersebut. Terjadinya akibat merupakan bukti bahwa sebabnya telah sempurna, dan kesempurnaan sebab mengharuskan adanya penyebab akhir yang tidak bergantung pada yang lain; jika tidak, maka tidak akan ada sesuatu pun yang terwujud.

Ketiga: Akal, setelah membatalkan rantai kausalitas, mengharuskan adanya sebab pertama yang tidak memiliki sebab, yang tidak didahului oleh apa pun, dan keberadaannya tidak berasal dari yang lain, melainkan berasal dari dirinya sendiri. Dan sebab pertama ini tidak mungkin bersifat mungkin ada, karena yang mungkin ada bergantung pada yang lain dalam keberadaannya, dan yang bergantung tidak layak menjadi prinsip akhir dari rantai keberadaan. Maka, ia haruslah wajib ada dengan sendirinya, mandiri dari yang lain, dan menjadi sumber keberadaan bagi yang lain.

Makna ini dapat dijelaskan dengan contoh konkret: Jika dikatakan kepada seorang tentara bahwa penembakan bergantung pada izin dari tentara di belakangnya, dan tentara tersebut hanya akan memberi izin setelah mendapat izin dari yang di belakangnya, dan seterusnya tanpa

henti, maka peluru itu tidak akan pernah ditembakkan. Jika peluru itu benar-benar ditembakkan, hal itu pasti menunjukkan adanya seorang tentara pertama yang memberikan izin tanpa menunggu izin dari siapa pun, yaitu penyebab pertama yang tidak dipengaruhi oleh apa pun.

Dengan melakukan penalaran logis mengenai alam semesta: Karena alam semesta adalah suatu kejadian yang mungkin ada, dan setiap kejadian pasti memiliki penyebab, serta rantai penyebab yang tak berujung adalah mustahil, maka rantai sebab-akibat tersebut pasti berakhir pada Penyebab Pertama, yang bukanlah suatu kejadian maupun sesuatu yang mungkin ada, melainkan Wajib Ada dengan sendirinya.

Kesimpulan filosofis akhirnya adalah: keberadaan tidak mungkin didasarkan pada rangkaian sebab yang tak berujung, melainkan pada akhirnya harus bertumpu pada suatu entitas yang wajib ada, yaitu sebab dari segala sebab, prinsip keberadaan, dan yang tidak memerlukan apa pun selain diri-Nya sendiri; inilah yang disebut oleh para filsuf Muslim sebagai Allah Swt.

Kesimpulan :

Bukti-bukti ini—dengan segala keragamannya—menunjukkan bahwa iman kepada Allah merupakan jaringan bukti-bukti rasional, intuitif, dan eksistensial. Bukti kosmologis membuktikan bahwa alam semesta membutuhkan sebab pertama, bukti eksistensial didasarkan pada konsep kesempurnaan, bukti sistematika mengungkapkan kebijaksanaan teleologis dalam alam semesta, bukti etis mendasari keberadaan nilai-nilai absolut, sedangkan bukti intuisi dan eksistensial mencerminkan dimensi batin yang tertanam dalam diri manusia.

Dan ketika seseorang merenungkan bukti-bukti keberadaan Allah, ia akan menemukannya sebagai tanda-tanda hidup yang menyentuh hati

dan perasaannya, serta menghubungkannya kembali dengan makna di dunia yang semakin terasa hampa.

Maka bukti-bukti alam semesta membangunkannya dari kelalaian, untuk mengatakan kepadanya: Alam semesta yang luas ini, tempat galaksi-galaksi berputar, tidak akan ada tanpa Sang Pencipta, dan engkau adalah bagian dari rahasia besar ini.

Dan bukti keteraturan serta kesempurnaan itu mengingatkannya bahwa setiap sel dalam tubuhnya, setiap hembusan udara yang dihirupnya, serta setiap hukum fisika yang mengatur alam semesta, semuanya merupakan benang-benang dalam jalinan yang rumit yang hanya mampu diciptakan oleh Sang Pencipta yang Maha Bijaksana.

Adapun bukti bawaan itu berseru kepadanya dari lubuk hatinya: "Betapapun kerasnya engkau berusaha melarikan diri dari Allah, engkau takkan bisa melarikan diri dari dirimu sendiri, karena di dalamnya terdapat kerinduan yang tak pernah padam dan hasrat yang takkan tenang kecuali dengan kembali kepada asal-usulnya."

Dan bukti moral itu pun muncul untuk memberitahunya: bahwa pencarianmu akan keadilan, kebebasan, dan martabat adalah bukti adanya sumber kebenaran yang lebih tinggi; jika tidak, maka segalanya akan menjadi sia-sia.

Manusia modern, betapapun tenggelamnya ia dalam hal-hal material, merasakan kekosongan yang sangat besar di dalam dirinya yang tak dapat diisi oleh teknologi, tak dapat diredam oleh konsumsi, dan tak dapat disembuhkan oleh filsafat-filsafat nihilisme. Kecemasan eksistensial yang dialaminya, serta rasa kesia-siaan, semuanya adalah jeritan yang terpendam yang memanggilnya untuk kembali memusatkan perhatian pada makna yang lebih besar, kepada Allah yang dengannya keberadaannya menjadi sempurna.

Iman kepada Allah adalah pemulihan kompas yang hilang di tengah hiruk-pikuk modernitas. Iman adalah jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang penuh kegelisahan, ketakutan akan kematian, dan pencarian keadilan. Iman adalah jalan yang memberi makna pada kehidupan, rahasia alam semesta, dan ketenangan bagi manusia. أَفِـى اللـهِ شَـكٌّ فَاطِـرِ السَّـمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ *"Apakah ada keraguan terhadap Allah, Pencipta langit dan bumi?"* (QS.Ibrahim [14]: 10).

Barangsiapa menemukan Allah, ia akan menemukan dirinya sendiri, dan menemukan dunia di sekelilingnya selaras dan memiliki tujuan; sedangkan barangsiapa berpaling darinya, ia akan hidup sebagai tawanan nihilisme dan kebingungan, meskipun ia memiliki segala sarana kekuatan material. Dan di sinilah kita memahami makna firman Allah: أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِـنُّ الْقُلُوبُ *"Bukankah dengan mengingat Allah hati menjadi tenang?"* (Ar-Ra'd [13]: 28).

Iman kepada Allah adalah kembalinya manusia kepada asal-usulnya, kepulangannya ke sumbernya, serta pembebasannya dari perbudakan terhadap yang relatif menuju perbudakan terhadap yang mutlak. Iman adalah ketika ia menundukkan kepalanya ke bumi dalam sujud sehingga hatinya menjadi tenang, dan ia yakin bahwa alam semesta ini memiliki Tuhan yang Maha Pengasih dan Maha Mengetahui, bahwa hidupnya bukanlah sia-sia, melainkan memiliki tujuan luhur dan kelanjutan yang abadi سَـنُرِيهِمْ آيَاتِنَـا فِـى الْآفَـاقِ وَفِى أَنْفُسِـهِمْ حَتَّـى يَتَبَيَّـنَ لَهُمْ أَنَّـهُ الْحَقُّ *"Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda Kami di cakrawala dan di dalam diri mereka sendiri, hingga menjadi jelas bagi mereka bahwa itu adalah kebenaran"* (Fussilat [41]: 53).

FILSAFAT KENABIAN DAN KEBENARAN RISALAH

Setelah akal merasa mantap terhadap hakikat adanya Pencipta bagi alam semesta ini, pemikirannya beralih kepada pertanyaan lain yang berkaitan dengan nasib manusia: apakah Pencipta ini Maha Tinggi dari alam dan diam terhadapnya, ataukah Dia memberi petunjuk kepada manusia menuju tujuannya? Apakah hikmah dan rahmat-Nya menghendaki bahwa manusia dibiarkan terombang-ambing dalam kegelapan keberadaan tanpa penjelasan, ataukah tuntutan pemeliharaan Ilahi mengharuskan agar manusia dikenalkan dengan Dzat-Nya dan kehendak-Nya, serta ditunjukkan tujuan dan jalan melalui manusia-manusia pilihan yang diutus untuk menyampaikan pesan-Nya kepada manusia, yaitu para nabi dan rasul? Dari sini terbuka pembahasan tentang kebenaran kenabian dan kerasulan sebagai persoalan rasional yang berkaitan dengan makna petunjuk Ilahi dalam sejarah manusia.

Keimanan kepada adanya Tuhan Pencipta yang Mahabijaksana dan berperan aktif dalam alam semesta tidak menjadi lengkap secara rasional apabila dibiarkan menggantung tanpa penjelasan mengenai hakikat hubungan Tuhan tersebut dengan manusia. Sebab tidaklah selaras, dalam timbangan hikmah, bahwa manusia diciptakan sebagai makhluk berakal, yang terikat pada pertanyaan tentang tujuan, makna, dan

nasib, kemudian dibiarkan tanpa bimbingan yang menjawab pertanyaan-pertanyaan yang melampaui batas akal empiris.

Telaah rasional yang cermat terhadap alam, kehidupan, dan manusia telah mengantarkan pada kesimpulan bahwa penjelasan berbasis keimanan terhadap keberadaan lebih konsisten dan lebih mudah dipahami dibandingkan dengan penjelasan materialistis murni. Materialisme, meskipun berhasil menjelaskan sebagian mekanisme alam fisik, mengalami kekosongan penjelasan dalam persoalan kesadaran, nilai, makna, tujuan, dan moralitas. Adapun pandangan keimanan menawarkan kerangka yang lebih luas, yang mampu menampung data ilmiah tanpa mereduksi keberadaan hanya padanya, serta memberikan posisi konseptual bagi manusia di dalam alam semesta sebagai makhluk yang memiliki tujuan dan tanggung jawab.

Oleh karena itu, keimanan terhadap adanya Pencipta yang mengatur alam semesta tidak lagi merupakan lompatan ke dalam ketidaktahuan, melainkan menjadi pilihan rasional yang lebih kuat ketika menimbang berbagai alternatif penjelasan besar, khususnya dalam persoalan eksistensial yang tidak dapat diputuskan dengan pembuktian matematis yang pasti, melainkan melalui penilaian terhadap sistem yang paling mampu memberikan pemahaman, penjelasan, dan koherensi internal.

Namun demikian, keimanan kepada Sang Pencipta saja tetap merupakan keimanan yang bersifat umum selama belum dilengkapi dengan pertanyaan tentang kerasulan. Pengakuan terhadap adanya Tuhan Yang Mahabijaksana secara rasional menuntut pertanyaan apakah hikmah-Nya mengharuskan penjelasan kepada manusia tentang tujuan penciptaannya, tentang apa yang dikehendaki darinya dalam kehidupan individu dan sosialnya, serta tentang hal-hal yang tidak mampu dijangkau oleh akal manusia secara mandiri, khususnya yang berkaitan dengan alam gaib, nasib akhirat, dan makna akhir dari keberadaan.

Dari sini menjadi jelas bahwa keimanan kepada rasul merupakan kelanjutan logis dari keimanan kepada Tuhan. Sebagaimana akal menunjukkan adanya Pencipta, akal yang sama membuka kemungkinan dan kebutuhan akan wahyu, apabila terbukti bahwa manusia adalah makhluk yang terbatas pengetahuannya, dikelilingi oleh pertanyaan-pertanyaan besar yang tidak mampu dijawab secara memadai hanya dengan perangkat pengetahuannya sendiri. Pada saat itulah, risalah Ilahi menjadi penghubung antara yang mutlak dan yang terbatas, antara yang gaib dan yang nyata, serta antara hikmah Ilahi dan kebutuhan manusia akan petunjuk dan makna.

Kenabian: Integrasi Akal dan Risalah

Akal manusia merupakan salah satu kemampuan paling mulia yang dianugerahkan Allah kepada manusia. Ia adalah perangkat fitri untuk memahami hakikat-hakikat besar yang berkaitan dengan alam semesta, Sang Pencipta, dan keberadaan. Melalui akal, manusia mampu mengetahui adanya Allah dan keesaan-Nya, serta membedakan sebagian prinsip moral dasar seperti keadilan dan kezaliman, kebaikan dan keburukan. Akal juga memiliki kemampuan untuk merenungkan hukum-hukum alam dan hikmah yang terkandung di dalamnya. Namun demikian, setinggi apa pun kedudukan akal, ia tetap terbatas dalam menjangkau perkara gaib; ia tidak mampu mengetahui keadaan akhirat, rincian syariat, maupun tujuan-tujuan besar yang dikehendaki oleh Sang Pencipta bagi manusia dalam kehidupannya.

Dari sinilah kenabian hadir sebagai suatu keniscayaan rasional dan syar'i, yang menyempurnakan pengetahuan manusia terhadap hakikat-hakikat yang tidak mampu dijangkau oleh akal semata. Nabi merupakan perantara yang sah antara Allah dan makhluk, seorang manusia yang sempurna dalam akal dan akhlak, yang menyampaikan risalah Ilahi dan membimbing manusia kepada hal-hal yang tidak dapat dicapai oleh usaha rasional mereka sendiri. Ia menjelaskan perkara gaib yang hanya

dapat diketahui melalui iman, serta menerangkan hukum-hukum syariat dan tujuan-tujuan akhirat, sehingga dengan itu sempurnalah perjalanan pengetahuan manusia di dunia dan di akhirat.

Pengetahuan manusia dalam konteks ini terbagi menjadi dua jenis: pengetahuan rasional dan pengetahuan sam'i.

Pengetahuan rasional adalah pengetahuan seperti pengenalan terhadap adanya Pencipta dan keesaan-Nya, pemahaman tentang keadilan dan kezaliman, serta kemampuan membedakan antara kebaikan dan keburukan. Pengetahuan ini dapat dicapai oleh akal tanpa memerlukan wahyu, dan menjadi dasar penting bagi pembentukan kerangka berpikir dan moral yang sehat.

Pengetahuan sam'i adalah pengetahuan yang diperoleh melalui wahyu, seperti keadaan akhirat, surga dan neraka, serta rincian syariat yang mengatur kehidupan manusia dan menentukan jalan menuju kesempurnaan spiritual dan moral. Pengetahuan ini tidak dapat dijangkau oleh akal secara mandiri, sehingga memerlukan perantara yang tepercaya, dan nabi merupakan perantara tersebut.

Di sinilah tampak peran akal dalam menerima risalah kenabian; manusia menggunakan akalnya untuk menilai kebenaran seorang nabi. Apabila ia telah memastikan kejujuran dan integritasnya dalam perkataan dan perbuatan, maka ia beriman terhadap apa yang disampaikannya tentang perkara gaib dan kewajiban-kewajiban syariat, karena akal semata tidak mampu mencapai hakikat-hakikat tersebut tanpa perantara yang tepercaya. Dengan demikian, kenabian menyempurnakan akal dan mengisi kekosongan pengetahuan gaib yang tidak dapat dijangkau oleh akal secara mandiri.

Di sisi lain, hal ini tidak berarti bahwa akal tidak memiliki peran penting, atau bahwa manusia dituntut untuk beriman secara buta. Sebaliknya, akal merupakan tolok ukur yang menjaga keseimbangan antara iman dan

pemahaman. Ia mengungkap prinsip-prinsip dasar dalam keberadaan dan mempersiapkan manusia untuk menerima risalah kenabian dengan pemahaman dan argumentasi. Dengan demikian, kedua jenis pengetahuan saling melengkapi: akal meneguhkan keyakinan terhadap adanya Allah dan keesaan-Nya, sementara nabi menyempurnakan keyakinan tersebut dengan pengetahuan tentang perkara gaib dan syariat.

Kenabian adalah jalan yang menghubungkan manusia dengan Penciptanya, memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang keberadaan, serta menuntunnya menuju keselamatan yang sejati, baik dalam memahami kebenaran tertinggi maupun dalam meraih kebahagiaan abadi. Akal semata dapat membuktikan adanya kebenaran, tetapi tidak mampu menjangkau rincian dan rahasianya. Kenabianlah yang menjadi jembatan yang memungkinkan manusia menjalani kehidupan yang sadar dan utuh, memahami kebenaran, menjauhi kesesatan, serta mempersiapkan diri untuk perjalanan kehidupan di dunia dan di akhirat sekaligus.

Hari Akhir: Keadilan Allah dan Kehendak Manusia

Hari Akhir merupakan salah satu rukun pokok dalam akidah Islam. Ia menjadi jaminan bagi terwujudnya keadilan Allah di alam semesta serta penegasan tanggung jawab manusia atas perbuatannya. Allah telah menciptakan manusia dengan kemampuan akal dan moral yang sempurna, serta menganugerahkan kebebasan kehendak kepadanya, agar ia bertanggung jawab atas pilihannya dan memperoleh balasan atas amal perbuatannya sesuai dengan keadilan dan hikmah-Nya.

Keadilan Ilahi meniscayakan adanya kebangkitan yang nyata setelah kematian, di mana perhitungan dan pembalasan dilakukan berdasarkan amal perbuatan. Tidak ada perbuatan yang dibiarkan tanpa balasan, sebagaimana kebaikan tidak dibiarkan tanpa ganjaran. Balasan Ilahi mencerminkan hakikat setiap individu dan mewujudkan tujuan tertinggi penciptaan, yaitu menguji manusia dalam kehidupan dunia serta

memberikan kepadanya balasan yang sepenuhnya sesuai dengan apa yang telah ia lakukan, baik berupa kebaikan maupun keburukan.

Oleh karena itu, keimanan kepada Hari Akhir merupakan suatu keniscayaan rasional dan intelektual dalam memahami hikmah dan keadilan Allah. Tanpa adanya kebangkitan setelah kematian, pemahaman manusia tentang keadilan tidak akan sempurna, makna pahala dan siksa tidak akan terwujud, dan perbuatan manusia tidak akan memiliki nilai hakiki. Dengan demikian, Hari Akhir menjadi mata rantai yang menghubungkan kehidupan dunia dengan perhitungan akhirat, serta menyingkap hikmah Allah dalam menciptakan dan menguji manusia.

Dalam hal ini, risalah kenabian memainkan peran penting dalam menjelaskan hukum-hukum Hari Akhir, menguraikan hakikatnya, serta merinci konsep balasan, pahala, dan siksa. Nabi menjelaskan kepada manusia hal-hal yang tidak mampu dijangkau oleh akal semata, serta mengungkapkan perkara gaib yang berkaitan dengan kebangkitan dan perhitungan, sehingga konsep-konsep gaib menjadi lebih jelas dan dekat dengan pemahaman manusia.

Hari Akhir juga memiliki keterkaitan erat dengan kebebasan kehendak manusia. Pahala dan siksa mengandaikan adanya kemampuan manusia untuk memilih serta kelayakannya dalam memikul tanggung jawab atas perbuatannya. Tanpa kebebasan, makna keadilan dalam pembalasan menjadi hilang, dan pengaruh keimanan kepada Hari Akhir dalam membimbing perilaku manusia menjadi lemah. Kebebasan kehendak merupakan dasar yang menjaga keselarasan antara keadilan Ilahi dan tanggung jawab manusia, serta menjadikan pembalasan sepadan dengan usaha, niat, dan pilihan.

Keimanan kepada Hari Akhir tampil sebagai kekuatan pendorong bagi pemikiran dan moralitas, sekaligus sebagai kerangka yang menghubungkan dunia dan akhirat, serta menjadikan manusia lebih sadar akan tanggung jawabnya. Ia merupakan jaminan bagi terwujudnya keadilan Ilahi secara

sempurna, pemahaman terhadap hikmah penciptaan, pemeliharaan kebebasan manusia, serta pengarahan dirinya menuju kebaikan dan pencapaian tujuan yang untuknya ia diciptakan.

Kebenaran Kenabian Muhammad Saw.

Pendekatan terhadap persoalan ini secara rasional menuntut pembatasan kemungkinan-kemungkinan logis yang tersedia; sebab suatu persoalan dikaji dengan mengembalikannya kepada sejumlah alternatif terbatas yang dapat diperiksa. Dalam konteks ini, perkara seseorang yang mengaku membawa risalah—pada dasarnya—tidak keluar dari dua kemungkinan rasional yang tidak memiliki pilihan ketiga: ia berdusta dalam klaimnya, atau ia jujur dan benar dalam apa yang dinisbatkannya kepada Allah. Apabila salah satu dari dua kemungkinan ini dapat dikuatkan melalui petunjuk-petunjuk yang saling mendukung, maka kemungkinan lainnya dengan sendirinya menjadi gugur.

Metode yang paling tepat dalam menguji klaim ini adalah dengan menundukkan risalah itu sendiri kepada analisis, karena ia merupakan data utama dalam klaim kenabian. Maka perlu diperhatikan bahasa dan struktur internalnya, sifat persoalan-persoalan yang dikemukakannya, cara penyampaian gagasan-gagasannya, tingkat konsistensi konseptualnya, kemampuannya melampaui pengetahuan zamannya, serta keluasan cakupannya dalam menjawab pertanyaan tentang keberadaan, manusia, dan nasib akhir. Bersamaan dengan itu, perlu pula diperhatikan pribadi rasul itu sendiri: pembentukan pengetahuannya, perjalanan hidupnya, lingkungan budayanya, kondisi historis dan sosial tempat ia tumbuh, serta sejauh mana seluruh faktor tersebut mampu menghasilkan wacana dengan keluasan dan kelengkapan seperti itu.

Apabila pemeriksaan yang cermat menunjukkan bahwa risalah tersebut, baik dari segi isi, bangunan, maupun pengaruhnya, melampaui batas kemungkinan manusiawi yang tersedia bagi laki-laki tersebut dalam

lingkungan itu, dan bahwa ia merepresentasikan keterputusan epistemik dan nilai dari konteks sejarahnya, bukan sekadar kelanjutan darinya, maka hal itu secara rasional menuntut adanya faktor lain di balik wacana tersebut. Pada saat itu, pandangan bahwa risalah tersebut bersumber dari asal yang lebih tinggi, yang melampaui manusia dan lingkungannya, menjadi penjelasan yang rasional dan selaras dengan keseluruhan data; bahkan ia merupakan penjelasan yang paling kuat dalam timbangan akal.

Atas dasar ini, keimanan kepada Rasul bukanlah semata-mata penerimaan tanpa dasar, melainkan hasil dari pemeriksaan internal terhadap risalah dan pembawanya, yang—apabila syarat-syaratnya terpenuhi—mengantarkan kepada penguatan kebenaran dan penolakan terhadap klaim kedustaan.

Pertama: Konteks Historis dan Kemanusiaan Pembawa Risalah

Pendekatan analitis dalam mengkaji klaim kerasulan menuntut agar dimulai dengan menelaah konteks historis, sosial, dan kemanusiaan tempat pembawanya tumbuh. Hal ini karena gagasan-gagasan besar pada umumnya terbentuk dalam kerangka budaya dan pengetahuan tertentu yang membatasi apa yang dapat dibayangkan atau dihasilkan oleh individu. Dengan demikian, lingkungan menjadi faktor penjelas utama dalam menilai kemungkinan-kemungkinan wacana serta sumber-sumber potensialnya.

Berdasarkan pertimbangan ini, peninjauan terhadap kondisi Jazirah Arab secara umum, dan wilayah Hijaz secara khusus, menunjukkan realitas yang sangat sederhana—bahkan dapat dikatakan miskin—dari segi struktur peradaban, pemikiran, dan kelembagaan. Wilayah ini bukanlah kelanjutan dari peradaban filosofis yang berkembang, bukan pula pewaris tradisi teologis yang terorganisasi, dan tidak menjadi bagian dari sistem pendidikan atau pengetahuan yang menghasilkan wacana universal. Sebaliknya, ia merupakan ruang kesukuan yang terfragmentasi, diatur

oleh adat lokal, dan tidak memiliki proyek intelektual menyeluruh yang melampaui batas kelompok atau wilayah.

Hijaz juga tidak mengenal berdirinya negara pusat yang stabil, maupun institusi politik atau hukum yang dapat menjadi wadah bagi lahirnya konsepsi universal tentang manusia, masyarakat, dan sejarah. Kekuasaan tersebar di antara suku-suku yang memperoleh legitimasi dari solidaritas kelompok dan dominasi. Adapun tatanan sosial bertumpu pada ikatan darah dan persekutuan.

Sastra Arab, meskipun mencapai tingkat kefasihan dan kekayaan bahasa yang tinggi, tetap merupakan ekspresi dari realitas kesukuan: kebanggaan, celaan, deskripsi padang pasir, pengagungan kekuatan, dan peneguhan identitas kelompok yang sempit. Ia tidak berfungsi sebagai sarana pemikiran filosofis, tidak pula sebagai medium untuk membangun konsepsi teologis yang menyeluruh, maupun sebagai ruang dialog terhadap pertanyaan-pertanyaan besar tentang keberadaan. Oleh karena itu, keberadaan bahasa yang kuat tidak serta-merta menunjukkan adanya kapasitas intelektual yang mampu menghasilkan pandangan kosmik yang utuh.

Dalam aspek keagamaan, masyarakat Hijaz dipenuhi oleh berbagai bentuk kemusyrikan dan penyembahan berhala. Kesakralan tersebar pada patung-patung, simbol-simbol, dan kekuatan gaib yang dibayangkan, tanpa adanya konsepsi yang jelas tentang Tuhan sebagai Zat yang mutlak dan transenden, serta tanpa sistem moral yang konsisten yang bersumber dari keyakinan tersebut. Keragaman keagamaan yang tidak terarah ini menyebabkan bercampurnya antara mitos dan agama, antara ritual dan kepentingan, serta antara ibadah dan adat sosial.

Dari sisi ekonomi, Hijaz tidak termasuk dalam pusat-pusat peradaban besar pada zamannya, seperti Kekaisaran Romawi dan Persia, baik dari segi administrasi, produksi pengetahuan, maupun stabilitas politik. Kehidupan ekonominya bersifat sederhana, bertumpu pada perdagangan

musiman dan penggembalaan, tanpa struktur kelembagaan yang mampu menopang lahirnya proyek intelektual atau keagamaan berskala global.

Dalam konteks tersebut, kemampuan membaca dan menulis sangat terbatas, dan penulisan bukanlah sarana umum dalam transmisi maupun pengembangan pengetahuan. Pembawa risalah, berdasarkan fakta historis, tidak terlibat dalam aktivitas intelektual tertulis sebelum masa kerasulannya. Hal ini ditegaskan oleh risalah itu sendiri sebagai petunjuk rasional yang memiliki nilai penjelasan yang kuat:

وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ

> "Dan engkau tidak pernah membaca sesuatu kitab sebelum (Al-Quran) itu, dan engkau tidak (pernah) menulis suatu kitab dengan tangan kananmu."
>
> ***(QS. Al-'Ankabut [29]: 48)***

Selain itu, sebelum masa kerasulan, ia tidak dikenal memiliki minat terhadap puisi atau retorika, tidak terlibat dalam forum-forum sastra, serta tidak berupaya meraih keunggulan intelektual atau kepemimpinan budaya sebagaimana yang lazim pada para penyair dan orator Arab. Keunggulannya justru tampak dalam dimensi moral dan perilaku sosial, yang pada dirinya sendiri tidak cukup untuk menjelaskan transformasi besar dalam wacana dan pengetahuan yang kemudian dibawanya.

Fakta ini menjadi semakin jelas ketika memperhatikan perjalanan hidupnya sebelum masa kerasulan, yang berlangsung hampir empat puluh tahun tanpa menunjukkan adanya persiapan intelektual jangka panjang untuk suatu proyek keagamaan atau pemikiran yang menyeluruh, maupun akumulasi pengetahuan yang mengarah pada penyusunan wacana teologis universal. Realitas ini sendiri diangkat dalam Al-Quran sebagai argumentasi rasional kepada para pendengarnya:

فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

> "Sungguh, aku telah tinggal bersamamu beberapa lama sebelumnya. Maka tidakkah kamu berpikir?"
>
> ***(QS. Yunus [10]: 16)***

Penekanan pada rentang waktu ini merupakan pengingat bahwa perubahan besar dalam pemikiran dan wacana umumnya tidak terjadi secara tiba-tiba tanpa pendahuluan, dan tidak biasanya muncul dari seseorang yang sebelumnya tidak dikenal memiliki keterlibatan dalam bidang tersebut. Oleh karena itu, peralihan mendadak dari kehidupan biasa—dengan keterbatasan pengetahuan sesuai kondisi objektifnya—menuju pembawaan risalah keagamaan yang bersifat universal, menghadirkan persoalan penjelasan yang tidak dapat diselesaikan melalui analisis yang dangkal.

Keseluruhan data ini menunjukkan bahwa kehidupan pembawa risalah, dalam konteks historis dan kemanusiaannya, tidak merupakan persiapan alami bagi lahirnya suatu proyek teologis yang komprehensif, dan bukan pula hasil dari perkembangan budaya yang bertahap dan lazim. Hal ini menjadikan kemunculan wacana keagamaan yang koheren, luas cakupannya, mendalam strukturnya, serta melampaui batas lingkungan dan zamannya, sebagai suatu peristiwa yang menuntut penjelasan yang melampaui sebab-sebab sosial dan historis biasa, serta membuka ruang bagi kajian hipotesis wahyu sebagai penjelasan yang konsisten atas transformasi yang luar biasa tersebut.

Kedua: Kandungan Risalah dan Ciri-Ciri Epistemiknya

Jika kajian terhadap lingkungan dan kehidupan sebelum masa kerasulan menyingkap batas-batas kemampuan manusiawi yang tersedia bagi pembawa risalah, maka telaah terhadap kandungan risalah itu sendiri menyingkap jarak yang lebih halus antara sifat wacana tersebut dan realitas historis serta budaya tempat pembawanya tumbuh. Persoalan di sini berkaitan dengan sifat suatu visi epistemik yang menyeluruh, yang

hadir dengan sistem konseptual yang utuh, dan sulit dikembalikan semata-mata kepada kondisi sosial atau pengalaman individual yang terbatas.

Risalah tersebut menghadirkan konsep tentang Tuhan yang sangat abstrak dan transenden, yang secara jelas memutus diri dari gambaran-gambaran mitologis dan antropomorfis yang dominan dalam lingkungan keagamaan kuno, baik dalam agama-agama pagan maupun dalam sebagian ekspresi keagamaan yang berasal dari wahyu samawi. Tuhan dalam wacana ini bukanlah kekuatan samar yang berubah-ubah, bukan pula wujud yang menjelma dalam alam atau sejarah, dan bukan salah satu pihak dalam konflik manusia. Sebaliknya, Dia mutlak dalam Zat-Nya, transenden dari ruang dan waktu, meliputi seluruh keberadaan dengan ilmu dan kuasa-Nya, tanpa menyerupai makhluk dan tanpa direduksi ke dalam bentuk-bentuk indrawi.

Tingkat tanzih seperti ini menjadi dasar bagi suatu pandangan kosmik yang koheren, yang menata kembali hubungan antara Pencipta, alam semesta, dan manusia di atas landasan rasional dan moral.

Dari konsep ketuhanan ini lahir pula konsep baru tentang manusia itu sendiri. Risalah tersebut menyusun kembali hubungan antara manusia dan Tuhannya berdasarkan tanggung jawab individual, kebebasan memilih, dan pertanggungjawaban langsung, tanpa perantaraan kependetaan, tanpa monopoli keagamaan atas kebenaran, serta tanpa keistimewaan keturunan atau kelas sosial. Dalam wacana ini, manusia adalah makhluk yang bertanggung jawab atas perbuatannya, disapa sebagai pribadi yang mampu memahami dan memilih, serta hubungannya dengan Allah berdiri di atas kesadaran dan komitmen moral. Konsep ini tidak selaras dengan struktur sosial yang dominan saat itu, yang bertumpu pada fanatisme kesukuan, hierarki, dan ketundukan kepada kelompok, bukan kepada gagasan atau prinsip.

Atas dasar itu, risalah tersebut mengemukakan sistem moral yang menyeluruh, melampaui adat-adat kesukuan yang berlaku, serta

mengaitkan nilai-nilai dengan perilaku manusia sebagai tindakan moral yang bertanggung jawab.

Risalah itu berbicara tentang keadilan sebagai nilai mutlak yang tidak tunduk kepada ukuran kekuatan, tentang kebebasan sebagai pembebasan dari berbagai bentuk perbudakan, serta tentang kesetaraan manusia tanpa memandang nasab, warna kulit, atau status sosial. Nilai-nilai ini bukanlah sesuatu yang siap dihasilkan oleh lingkungan Arab, baik dalam struktur budaya maupun sosialnya, sebagai suatu sistem menyeluruh yang koheren dan melampaui batas suku serta geografi.

Dan yang menarik, nilai-nilai tersebut tidak diajukan sebagai idealisme abstrak atau cita-cita moral yang terpisah dari kenyataan. Sebaliknya, ia diwujudkan dalam konteks sejarah yang sangat keras. Risalah itu menyeru kepada pembebasan manusia dalam masyarakat yang berdiri di atas praktik perbudakan, kepada kesetaraan dalam masyarakat yang diatur oleh perbedaan kelas, dan kepada keadilan dalam lingkungan yang terbiasa dengan logika dominasi. Seruan ini bukanlah sesuatu yang nyaman atau menguntungkan bagi pembawanya; sebaliknya, ia menuntut perjalanan panjang berupa kesabaran dan perjuangan, di mana ia menanggung berbagai bentuk gangguan, tekanan, dan pembatasan, tanpa tawar menawar tentang kandungan risalah atau mengosongkannya dari muatan moralnya.

Problematika penjelasan menjadi semakin besar ketika melihat rentang sejarah risalah tersebut, keluasan pengaruhnya di luar lingkungan awalnya, serta kemampuannya berubah dari wacana yang ditolak dan dikepung menjadi sistem pemikiran dan nilai yang memiliki dampak peradaban yang panjang. Dalam waktu yang relatif singkat, risalah ini mampu melintasi geografi dan budaya, serta membentuk pola-pola baru dalam pemikiran, tatanan sosial, dan organisasi politik. Hal ini sulit dijelaskan semata-mata sebagai interaksi sesaat dengan keadaan yang sementara.

Kerumitan ini semakin jelas ketika melihat dimensi kritis dan korektif risalah terhadap warisan keagamaan sebelumnya. Risalah tersebut berinteraksi dengan riwayat-riwayat Taurat dan Injil melalui pendekatan selektif yang sadar: ia meluruskan, menyusun kembali, meringkas atau memperluas, serta menyajikan narasi baru yang selaras dengan visi teologis dan moralnya. Hal itu berlangsung tanpa tunduk kepada konsensus teologis yang dominan, sebagaimana tampak dalam sikapnya terhadap persoalan penyaliban, dan tanpa ketergantungan langsung pada teks-teks tertulis yang beredar, dalam lingkungan yang tidak mengenal jenis akses seperti ini terhadap warisan keagamaan yang bercabang luas.

Dari sini, upaya menjelaskan kandungan risalah tersebut atas dasar pengutipan atau penggabungan semata berhadapan dengan persoalan epistemik dan metodologis. Penjelasan semacam itu mengandaikan adanya penguasaan luas terhadap berbagai teks yang beragam dan saling bertentangan, kemampuan kritis yang tinggi untuk menyusunnya kembali dalam satu sistem yang koheren, serta keberanian yang belum pernah ada sebelumnya untuk menyelisihinya dalam persoalan-persoalan pokok. Semua itu terjadi dalam konteks sejarah yang tidak memiliki syarat-syarat budaya yang diperlukan bagi proyek epistemik yang kompleks seperti ini.

Dengan demikian, kandungan risalah tersebut, dengan keluasan teologis, konsistensi moral, kemandirian epistemik, dan pengaruh sejarahnya yang berkelanjutan, menjadi petunjuk utama bahwa sumbernya tidak dapat dijelaskan secara reduksionis melalui kejeniusan individual atau interaksi lingkungan yang terbatas. Sebaliknya, ia membuka ruang secara rasional bagi hipotesis wahyu sebagai penjelasan yang paling mampu menampung keseluruhan data tersebut tanpa pemaksaan atau selektivitas.

Ketiga: Gaya Al-Quran sebagai Fenomena Linguistik

Problematika penjelasan mencapai puncaknya ketika berhadapan dengan gaya Al-Quran itu sendiri sebagai suatu fenomena linguistik yang unik, yang tidak dikenal oleh lingkungan Arab sebelum kemunculannya, dan tidak dapat diklasifikasikan dalam bentuk-bentuk ekspresi yang berlaku saat itu. Wacana Al-Quran tidak termasuk dalam kategori syair yang dikuasai oleh bangsa Arab dengan aturan metrum, pola, dan rima yang telah mapan, juga tidak termasuk dalam prosa retoris yang dikenal melalui saj' yang dibuat-buat dan irama bunyi yang berulang, serta tidak menyerupai gaya para kahin (juru tenung) yang ditandai oleh ambiguitas, dramatisasi berlebihan, dan bahasa yang terputus dari struktur logika yang koheren. Al-Quran justru hadir dengan gaya yang mandiri, memiliki sistem tersendiri, bangunan internal yang khas, serta irama yang tidak bergantung pada pola metrum klasik, namun tetap memuat musikalitas bahasa yang halus, yang lahir dari keselarasan bunyi, keseimbangan kalimat, kesesuaian susunan, dan keterpaduan makna.

Bangsa Arab generasi awal menyadari keunikan ini secara langsung sebagai pengalaman linguistik yang mereka hadapi ketika mendengar Al-Quran. Mereka berhadapan dengan suatu wacana yang memikat pendengaran, menyentuh perasaan, dan menegakkan argumentasinya melalui akal, tanpa mampu mengembalikannya kepada kategori bahasa yang telah dikenal. Ketidakmampuan untuk mengklasifikasikan ini bukan disebabkan oleh keterbatasan kemampuan linguistik mereka—padahal mereka adalah ahli dalam retorika dan kefasihan—melainkan karena keunikan teks itu sendiri, yang melampaui batas-batas konvensional genre sastra dan menetapkan logika ekspresinya sendiri.

Permasalahan ini semakin kompleks ketika dikaitkan dengan keadaan pembawa risalah, yang sebelum masa kerasulan tidak dikenal memiliki keterlibatan dalam dunia sastra, tidak menyusun syair, tidak tampil sebagai orator di forum-forum, dan tidak menjalani praktik gaya bahasa yang maju. Ia dikenal sebagai pribadi dengan kehidupan praktis yang

sederhana dalam masyarakat lisan yang terbatas perangkat budayanya. Namun demikian, wacana ini hadir dengan tingkat ketepatan linguistik, kekayaan makna, dan keragaman gaya yang tinggi, sehingga anggapan bahwa ia merupakan hasil bakat individual yang luar biasa atau produk perkembangan bertahap menjadi asumsi yang tidak memiliki dasar historis yang kuat.

Gaya Al-Quran juga tidak terbatas pada satu pola ekspresi, melainkan beragam sesuai dengan tujuan dan konteksnya. Ia berbicara kepada akal melalui argumentasi, kepada perasaan melalui gambaran (ilustrasi), kepada kehendak melalui perintah dan larangan, serta memadukan antara keringkasan dan perluasan, antara narasi dan legislasi, antara janji dan ancaman, tanpa kehilangan keteraturan atau melemahkan koherensinya. Selain itu, ia memiliki kemampuan untuk memuat makna yang luas dalam ungkapan yang terbatas, sehingga teksnya tetap terbuka untuk perenungan yang berkelanjutan tanpa kehilangan makna asalnya atau jatuh ke dalam ambiguitas.

Keunikan gaya ini merupakan unsur mendasar dalam efektivitas risalah itu sendiri, karena gaya Al-Quran menjadi salah satu sarana utama pengaruhnya, melalui kekuatan persuasi, kejelasan tujuan, dan kedalaman makna yang dikandungnya. Bahasa dalam hal ini bukan sekadar alat penyampaian, melainkan bagian dari struktur dasar risalah, yang berperan dalam membentuk kembali kesadaran kolektif serta membangun ulang sistem nilai dan norma.

Dengan demikian, upaya menjelaskan gaya ini semata-mata sebagai kreativitas linguistik atau sebagai refleksi dari kejeniusan individual tetap tidak memadai untuk menggambarkan hakikat fenomena tersebut. Perpaduan antara keunikan gaya, ketiadaan latar belakang pelatihan yang relevan, serta kesinambungan dalam menghasilkan wacana yang koheren dalam rentang waktu panjang dan dalam konteks yang beragam, menunjukkan adanya data yang melampaui penjelasan natural yang

sederhana, dan mendorong untuk meninjau kembali sumber serta sifat dari wacana tersebut.

Oleh karena itu, gaya Al-Quran menjadi bukti sentral dalam struktur argumentasi mengenai hakikat risalah, baik dari segi keindahan bahasanya maupun sebagai fenomena linguistik yang utuh, yang muncul di luar kondisi manusiawi yang diasumsikan, serta memainkan peran penting dalam terwujudnya transformasi intelektual dan peradaban yang dibawa oleh risalah tersebut, baik dalam lingkungan awalnya maupun dalam sejarah manusia selanjutnya.

Keempat: Netralitas Risalah dari Pengagungan Pembawanya

Salah satu indikasi bahwa Al-Quran bukanlah produk kesadaran manusia yang membentuk dirinya sendiri, dan bukan pula wacana yang ditulis oleh pendirinya sebagai bentuk penulisan autobiografi, adalah bahwa kitab ini tidak menjadikan pembawa risalah sebagai pusat pengagungan, maupun objek glorifikasi personal yang berulang, sebagaimana lazim dalam banyak teks yang dihasilkan oleh gerakan atau kelompok terhadap tokoh pendirinya. Sebaliknya, dalam strukturnya tampak suatu wacana yang melampaui pribadi yang membawanya, menempatkannya dalam posisi kehambaan dan tanggung jawab, menundukkannya kepada evaluasi dan koreksi, serta menjadikan risalah lebih tinggi daripada rasul dari segi kedudukan tekstual dan otoritas rujukan.

Cukup diperhatikan bahwa nama Nabi Muhammad tidak disebutkan dalam Al-Quran kecuali dalam beberapa kesempatan terbatas, sementara nama Musa disebutkan puluhan kali, dengan kisahnya yang diuraikan secara rinci, demikian pula Ibrahim, Isa, Nuh, dan lainnya. Seandainya Al-Quran merupakan autobiografi terselubung, atau proyek manusia yang bertujuan mengabadikan nama pembawanya, maka wajar jika nama tersebut mendominasi teks, sering disebut dalam konteks pengagungan, serta

dijadikan pusat narasi sejarah dan kosmos. Namun, wacana Al-Quran justru secara sadar memindahkan pusat perhatian dari individu kepada risalah, dari diri kepada wahyu, dengan lebih sering menyapanya melalui fungsi: "Wahai Nabi", "Wahai Rasul", bukan sebagai pribadi yang dipuji.

Selain itu, wacana ini tidak ragu memberikan teguran kepadanya dalam berbagai kesempatan, teguran yang jelas dan akan terus dibaca hingga hari kiamat, dalam salat dan tilawah, di hadapan pengikut maupun penentang. Dalam Surah 'Abasa, dicatat sikap berpalingnya dari seorang buta; dalam Surah At-Tahrim, ia ditegur karena membatasi dirinya dari sesuatu yang dihalalkan Allah; dalam Surah At-Taubah disebutkan: عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ *"Allah memaafkan engkau. Mengapa engkau memberi izin kepada mereka?"* (QS. At-Taubah [9]: 43). Di berbagai tempat lain, ijtihadnya diluruskan dan diarahkan kembali. Dalam logika penulisan manusia, teks-teks seperti ini biasanya tidak dimasukkan dalam karya yang dimaksudkan untuk membangun otoritas kepemimpinan atau kesempurnaan pribadi, karena ia justru menghilangkan aura sakralisasi diri dan menempatkan pembawa wacana sebagai pihak yang menerima koreksi.

Dalam peristiwa hadits al-ifk (tuduhan keji terhadap Sayyidah Aisyah Ra.), pada saat kehormatan keluarga dan kedudukan pribadi dipertaruhkan, seandainya penutur adalah pengarang teks tersebut, maka yang diharapkan adalah pembelaan cepat dan tegas terhadap istrinya. Namun, narasi Al-Quran justru menggambarkan penantian terhadap wahyu, keheningan yang berat, dan keterikatan kepada keputusan langit, hingga turun ayat-ayat pembebasan. Seolah-olah wacana ini menegaskan bahwa pembawa risalah tidak memiliki otoritas akhir dalam perkara tersebut, dan tidak dapat berbicara kecuali dengan izin dari sumber yang lebih tinggi.

Indikasi lain dari sifat transenden ini adalah bahwa risalah tidak memberikan keistimewaan duniawi kepada pembawanya, tidak pula kekuasaan yang nyaman atau kehidupan yang mewah. Sebaliknya, ia menambah beban tanggung jawabnya. Ia diwajibkan bangun malam dalam kadar yang tidak dibebankan kepada selainnya: قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا

"Bangunlah (untuk salat) pada malam hari, kecuali sebagian kecil." (QS. Al-Muzzammil [73]: 2). Ia dibebankan dengan "perkataan yang berat", diperintahkan bersabar atas gangguan, serta dibatasi dalam pemenuhan sebagian keinginannya ketika hikmah syariat menghendaki demikian. Wacana ini menempatkannya sebagai hamba yang terbebani amanah, sebelum sebagai nabi yang dimuliakan.

Lebih jauh, Al-Quran menunjukkan sistem nilai yang tidak tunduk pada hubungan kekerabatan atau pertimbangan emosional. Nama pamannya, Abu Lahab, diabadikan dalam surah yang dibaca hingga hari kiamat dengan celaan dan ancaman, sementara Zaid bin Haritsah—seorang mantan budak—disebutkan secara eksplisit dalam konteks yang bermakna kehormatan: فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا *"Maka ketika Zaid telah mengakhiri keperluannya terhadapnya..."* (QS. Al-Ahzab [33]: 37). Seandainya wacana ini bersifat manusiawi yang dipengaruhi oleh ikatan emosional atau fanatisme, maka yang diharapkan adalah penutupan aib kerabat dan pengabaian terhadap pihak yang lemah. Namun, neraca wahyu tidak mengikuti pertimbangan tersebut, melainkan menilai manusia berdasarkan sikapnya terhadap kebenaran, bukan berdasarkan hubungan dengan pembawa risalah.

Selain itu, Al-Quran secara berulang menegaskan bahwa Nabi tidak memiliki kekuasaan atas hidayah maupun pengetahuan gaib, dan bahwa tugasnya terbatas pada penyampaian. Bahkan ditegaskan bahwa jika ia mengada-adakan sesuatu atas nama Allah, maka ia akan mendapatkan hukuman yang berat. Bahasa seperti ini bukanlah bahasa seorang pengarang terhadap karyanya sendiri, melainkan bahasa seorang penerima amanah yang tunduk dan berhati-hati dalam menyampaikannya.

Dengan demikian, kita berhadapan dengan suatu wacana yang menanggalkan pembawanya dari privilese (hak istimewa) pengagungan diri, menundukkannya pada teguran, membatasinya dengan wahyu, menunda pembelaan terhadap kehormatannya hingga datangnya izin Ilahi, membebankannya dengan tanggung jawab yang berat, mencela

kerabatnya yang ingkar, mengangkat derajat orang beriman tanpa memandang status, serta menjadikan penyebutan namanya lebih sedikit dibandingkan para nabi sebelumnya. Keseluruhan indikasi ini menunjukkan bahwa sumber wacana tersebut bukanlah diri Nabi, bukan pula hasil kejeniusannya atau kebutuhan untuk membangun otoritas, melainkan wahyu yang melampaui dirinya, yang mengarahkan dan menegakkannya, bukan berasal darinya.

Ketika seluruh ciri ini berpadu dalam satu struktur teks, maka anggapan bahwa wacana ini merupakan produk manusia menjadi sangat dipaksakan. Penjelasan yang lebih selaras dengan akal dan sejarah adalah bahwa ia merupakan wahyu Ilahi yang berbicara kepada manusia dari ketinggian, dan menjadikan Rasul sebagai penyampai yang amanah.

Keseluruhan data ini—yang mencakup pribadi rasul, kandungan risalah, struktur bahasanya, dampak historisnya, serta netralitas wacana Al-Quran dari pengagungan pembawanya dan tunduknya ia sendiri kepada otoritas wahyu—tidak selaras dengan hipotesis klaim atau rekayasa, melainkan lebih sejalan dengan adanya wahyu dari langit. Atas dasar ini, akal yang jujur tidak memiliki pilihan selain mengakui bahwa pembawa risalah Muhammad Saw. adalah penyampai yang amanah terhadap apa yang diwahyukan kepadanya, bukan pembuatnya, sebagaimana dinyatakan: وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ *"Dan tidaklah dia berbicara menurut hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan."* (QS. An-Najm [53]: 3–4).

MENGAPA ISLAM?

Pendekatan Filosofis terhadap Keistimewaan Visi Eksistensial Islam

Persoalan keberagaman agama merupakan salah satu isu yang dihadapi oleh pemikiran keagamaan dan filsafat di era modern, karena menimbulkan pertanyaan tentang hakikat kebenaran dan bagaimana ia diekspresikan. Jika agama dan mazhab beragam serta masing-masing mengklaim memiliki kebenaran dan petunjuk, maka dengan ukuran apa hal itu dinilai? Apa dasar yang menjadikan Islam—secara khusus—sebagai agama yang benar? Apakah keberagaman ini meniscayakan penolakan terhadap kebenaran mutlak, atau justru menunjukkan bahwa perbedaan klaim tidak berarti kesetaraan, melainkan menuntut adanya kriteria yang dapat membedakan antara wahyu Ilahi dan keyakinan manusia? Pertanyaan ini membuka jalan untuk mengkaji konsep "agama yang benar" dan dasar-dasar pembuktiannya.

Adapun anggapan bahwa banyaknya agama dan mazhab berarti semuanya salah merupakan penalaran yang keliru secara logis. Keberagaman tidak meniscayakan penafian total, melainkan mengandung kemungkinan adanya yang benar dan yang salah, yang hak dan yang batil. Contoh

sederhana dapat diambil dari ujian akademik: apabila satu peserta berhasil dan yang lain gagal, lalu masing-masing mengklaim keberhasilan, maka banyaknya klaim tidak meniadakan kenyataan bahwa ada satu yang benar-benar berhasil. Demikian pula dalam konteks agama; banyaknya klaim tidak meniadakan kemungkinan adanya kebenaran pada salah satunya.

Pembahasan ini akan diuraikan melalui beberapa poin utama, dengan menjelaskan kebutuhan manusia akan suatu pandangan menyeluruh tentang keberadaan: suatu kerangka epistemik yang mampu menjelaskan realitas, serta kerangka moral yang membimbing perilaku. Selanjutnya akan dijelaskan keistimewaan Islam dibandingkan dengan berbagai sistem pemikiran dan moral lainnya.

Pertama: Manusia dan Kebutuhannya terhadap Pandangan Menyeluruh tentang Keberadaan

Dari perspektif filosofis, manusia tidak dapat menjalani kehidupan yang sadar tanpa memiliki suatu pandangan menyeluruh yang menjelaskan keberadaan dan mengarahkan perilakunya. Setiap manusia memerlukan dua dimensi yang saling melengkapi:

- Pertama: pandangan epistemologis yang menjawab pertanyaan-pertanyaan besar akal: dari mana asal alam semesta, apa tujuannya, apa posisi manusia di dalamnya, dan bagaimana nasib akhirnya.
- Kedua: pandangan etis yang menetapkan kaidah-kaidah yang mengatur kehidupan praktis di dunia nyata, serta menentukan makna kebaikan dan keburukan, keadilan dan kezaliman, serta tujuan dari tindakan manusia.

Penolakan terhadap seluruh agama dan mazhab tidak menghapus kebutuhan eksistensial ini. Bahkan, seseorang yang menolak afiliasi terhadap agama tertentu tetap berada—secara sadar atau tidak—dalam suatu kerangka filosofis yang menjadi rujukan dalam memahami dunia dan

menilai perbuatan. Dengan demikian, ia pada hakikatnya tetap memiliki suatu bentuk "keberagamaan", meskipun ia menamakannya sebagai filsafat atau metodologi. Adapun klaim nihilisme mutlak mengandung kontradiksi logis dan praktis, karena nihilisme tidak dapat dijalani dalam kenyataan; setiap tindakan manusia pada dasarnya memuat makna epistemik atau etis yang bertentangan dengan penolakan terhadap makna itu sendiri.

Dalam konteks ini, muncul perbandingan antara dua jalur utama dalam membentuk pandangan tersebut: jalur filsuf dan jalur nabi. Secara umum, posisi manusia tidak keluar dari lingkup mengikuti salah satu di antara keduanya; manusia mengikuti seorang filsuf atau suatu sistem pemikiran, atau menempuh jalan seorang nabi yang diutus. Terdapat perbedaan mendasar antara kedua jalur ini. Mengikuti filsuf umumnya terbatas pada ranah rasional-teoretis, perdebatan intelektual, dan sistem abstrak yang mungkin menggerakkan pikiran, tetapi tidak selalu menyentuh dimensi batin atau menyucikan jiwa. Sementara itu, mengikuti nabi merupakan pengalaman eksistensial yang menyeluruh, yang melampaui batas ide menuju kehidupan yang dijalani, perilaku yang dipraktikkan, dan jiwa yang disucikan.

Agama yang dibawa oleh nabi menawarkan pandangan komprehensif tentang keberadaan, memberikan arah hidup, metode penyucian diri, serta sistem ibadah yang menghubungkan manusia dengan realitas gaib, mengikat hatinya kepada Allah, dan menumbuhkan kehendak, rasa takut, cinta, dan harapan dalam dirinya.

Maka Nabi menghadirkan teladan konkret yang membawa dan menyampaikan kebenaran, serta membimbing manusia dengan cahaya wahyu. Jika filsuf bersandar pada akal semata, maka nabi memadukan wahyu dan akal, sehingga mengeluarkan manusia dari keterbatasan perspektifnya menuju keluasan pandangan Ilahi, serta memberinya tujuan akhir dan arah kehidupan yang jelas.

Dengan demikian, mengikuti nabi merupakan masuk ke dalam relasi yang terpadu secara spiritual, intelektual, dan etis, yang membentuk kembali keseluruhan eksistensi manusia: akal, hati, dan perilaku.

Kedua: Islam sebagai Pandangan Epistemologis

Islam sebagai pandangan epistemologis memiliki kekhususan dan keseimbangan antara akal dan wahyu, antara alam nyata dan alam gaib. Hal ini menjadikannya salah satu pandangan filosofis dan keagamaan yang paling menyeluruh dan mendalam dalam menjelaskan keberadaan. Berikut ini adalah ciri-ciri keistimewaan epistemologisnya:

1. Tauhid yang Murni

Islam bertolak dari pandangan tauhid yang murni, yang menempatkan Allah di atas ruang dan waktu, serta menyucikan-Nya dari penyerupaan dan penyamaan dengan makhluk. Allah tidak diukur dengan ciptaan, namun pada saat yang sama Islam menetapkan bagi-Nya sifat-sifat kesempurnaan tanpa meniadakannya. Dalam Islam, Allah "tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya" sebagai bentuk tanzih, dan Dia "Maha Mendengar lagi Maha Melihat" sebagai bentuk penetapan sifat. Keseimbangan yang cermat antara penyucian dan penetapan sifat ini tidak ditemukan dengan kadar yang sama dalam agama-agama lainnya.

2. Keluasan Pengetahuan tentang Alam Gaib dan Alam Nyata

Pandangan Islam tidak terbatas pada dunia indrawi atau alam nyata, tetapi juga mencakup alam gaib, seperti keberadaan ruh, malaikat, wahyu, akhirat, dan lain-lain. Perluasan epistemologis ini membebaskan akal dari reduksi keberadaan semata-mata kepada materi, serta memperluas cakrawala manusia agar mampu melihat apa yang berada di balik fenomena, tanpa menghapus peran akal atau jatuh ke dalam takhayul.

Dalam Islam, akal berfungsi sebagai pelayan dan pelengkap wahyu, bukan sebagai lawan atau penggantinya.

3. Pandangan Akhirat sebagai Poros Penafsiran Keberadaan

Akhirat dalam Islam merupakan pusat penafsiran, ukuran nilai, dan cakrawala kebebasan. Penderitaan, usaha, dan pengorbanan manusia tidak lenyap sia-sia, melainkan dikembalikan kepada keadilan Ilahi yang mutlak, yang menyelesaikan seluruh kezaliman dan memberi ganjaran bagi setiap kebaikan. Pandangan ini memberikan makna bagi kehidupan, sesuatu yang tidak tersedia dalam pandangan materialistis atau filsafat abstrak, ketika manusia dibiarkan berada dalam absurditas atau kebetulan.

4. Integrasi Sumber-Sumber Pengetahuan

Islam mengakui akal dan indra sebagai dua sarana pengetahuan yang sah, tetapi tidak berhenti pada keduanya. Islam menambahkan wahyu sebagai sumber yang lebih tinggi dan lebih menyeluruh, yang membimbing akal, meluruskan arahnya, dan mengingatkannya terhadap hal-hal yang tidak mampu dijangkaunya secara sendiri. Pengetahuan dalam Islam bukan hanya bersifat material, dan bukan pula semata-mata intuitif, melainkan merupakan jalinan antara wahyu dan akal, pengalaman dan perenungan, sehingga lebih selaras dengan fitrah manusia dan aspirasi terdalamnya.

5. Sentralitas Manusia dan Kekhalifahannya di Bumi

Dalam pandangan Islam, manusia adalah khalifah di bumi, pembawa amanah, serta makhluk yang dimuliakan dengan akal dan kebebasan. Pandangan ini menjadikan pengetahuan terhubung dengan tanggung jawab moral, dan mengeluarkannya dari netralitas yang dingin dan kaku menuju ranah tanggung jawab dan makna. Pengetahuan bukanlah tujuan pada dirinya sendiri, melainkan sarana menuju petunjuk dan amal saleh.

Dengan bangunan epistemologis yang terpadu ini, Islam menawarkan visi yang seimbang: mengangkat kedudukan akal tanpa menjadikannya sebagai sesembahan, membuka cakrawala gaib tanpa melarikan diri dari realitas, serta membangun pengetahuan di atas kesakralan tanpa kehilangan kredibilitasnya.

6. Keseimbangan Tubuh dan Ruh

Manusia adalah makhluk dengan dua dimensi yang saling berkelindan: jasmani dan ruhani. Kebutuhan-kebutuhannya saling bersinggungan, keinginannya saling berkaitan, dan hidupnya tidak akan stabil maupun berkembang kecuali apabila ia dipahami secara utuh. Oleh karena itu, setiap pandangan filosofis atau teologis yang mengabaikan salah satu dari dua dimensi ini, atau memberikan dominasi mutlak kepada salah satunya atas yang lain, akan melahirkan manusia yang tidak utuh, kehilangan keseimbangan, kabur identitasnya, dan dalam kedalaman dirinya merasa asing terhadap dirinya sendiri serta alam di sekitarnya.

Pemikiran materialistis, ketika menenggelamkan manusia dalam kenikmatan tubuh dan membatasi makna pada indra serta materi, yang pada akhirnya akan mengantarkannya kepada kekosongan, kejenuhan, dan keterputusan dari dirinya sendiri. Sementara itu, filsafat spiritual murni atau tasawuf yang terpisah dari realitas, meskipun tampak luhur secara lahiriah, dapat menyeret manusia untuk melarikan diri dari kenyataan, menyingkirkan kebutuhan-kebutuhan fitrinya, dan terkadang membawanya kepada abstraksi yang mandul atau asketisme keras yang mengeringkan kehidupan dari keindahan makna indrawinya.

Adapun pandangan Islam, keistimewaannya terletak pada bangunannya yang seimbang. Islam memahami bahwa manusia tidak hidup dengan ruh semata, dan tidak pula dengan tubuh saja, melainkan dengan keduanya secara bersamaan. Islam memberikan hak tubuh tanpa berlebihan, mengakui kenikmatan indrawi dalam batas-batas yang dihalalkan Allah, serta menjadikan kenikmatan hidup sebagai jalan untuk bersyukur dan

menyucikan diri, bukan sebagai alasan untuk lalai dan tenggelam dalam kesia-siaan. Pada saat yang sama, Islam membangkitkan kerinduan jiwa untuk terus naik menuju keluhuran, serta memberi nutrisi kepada ruh melalui ibadah, pengetahuan, dan perenungan.

Dalam pandangannya yang menyeluruh terhadap manusia, Islam menyapa fitrahnya, mendidik nalurinya, dan menerangi akalnya. Dengan itu, Islam memberikan keseimbangan unik yang tidak tercapai dalam pandangan-pandangan buatan manusia lainnya. Dari sini, agama menjadi kebutuhan fitri dan eksistensial yang memenuhi kebutuhan serta aspirasi terdalam manusia.

Ketiga: Islam sebagai Pandangan Etis

Islam sebagai pandangan etis menghadirkan visi yang utuh dan khas tentang manusia sebagai makhluk yang merdeka sekaligus bertanggung jawab, yang berinteraksi dengan sesamanya dalam suatu jaringan nilai yang bersumber dari wahyu Ilahi serta selaras dengan fitrah yang lurus dan akal yang sehat. Berbeda dengan model etika buatan manusia yang sering bertumpu pada relativitas atau kepentingan yang berubah-ubah, Islam berangkat dari struktur moral yang tetap dan adil, yang bertumpu pada tiga nilai utama yang saling terkait:

1. Kebebasan yang Bertanggung Jawab

Dalam pandangan Islam, manusia adalah makhluk yang dimuliakan dan memiliki kebebasan untuk memilih. Namun kebebasan tersebut bukanlah kebebasan yang liar tanpa arah, melainkan kebebasan yang disertai tanggung jawab di hadapan Allah, sesama manusia, dan hati nuraninya. Kebebasan dalam Islam tidak tunduk pada tekanan pasar atau dorongan hawa nafsu, dan tidak pula direduksi menjadi individualisme yang terlepas dari nilai. Ia mendorong kreativitas, pemikiran, dan inisiatif, namun pada saat yang sama menanamkan kesadaran akan pertanggungjawaban dan

balasan, baik di dunia maupun di akhirat. Dengan demikian, kebebasan dalam Islam memiliki keseimbangan antara ekspresi diri dan disiplin moral.

2. Keadilan yang Menyeluruh

Keadilan dalam Islam merupakan nilai fundamental yang melekat dalam syariat dan dalam hubungan manusia dengan Tuhannya serta dengan masyarakat. Ia adalah keadilan yang tidak mengenal keberpihakan, tidak memihak kepada pemilik kekuasaan atau kekayaan, tetapi menjamin hak setiap individu sekaligus menetapkan kewajiban yang harus dipenuhi, tanpa memandang warna kulit, jenis kelamin, atau status sosial. Keadilan ini melampaui batas hukum formal menuju dimensi batin, sehingga mencakup keadilan dalam sikap, perasaan, dan interaksi sehari-hari. Oleh karena itu, keadilan bukan hanya kewajiban sosial, tetapi juga bentuk ibadah dan pendekatan diri kepada Allah.

3. Kerahmatan sebagai Jiwa Moral

Rahmat dalam Islam merupakan nilai dasar yang membentuk ruh keseluruhan sistem etika. Ia mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya, hubungan dengan sesama manusia وَمَـــا أَرْسَـــلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَـــةً لِّلْعَالَمِيـــنَ, *"tidaklah Kami utus engkau (Wahai Muhammad) melainkan sebagai rahmat bagi alam semesta."* bahkan dengan makhluk lain dan lingkungan. Rahmat tidak bertentangan dengan keadilan, melainkan menyempurnakannya. Jika keadilan mencegah kezaliman, maka rahmat mencegah kekerasan hati. Ia memberikan dimensi kemanusiaan yang tinggi dalam hukum Islam, sehingga menjadikannya sebagai sarana perbaikan dan penyucian, bukan -sekadar- alat penghukuman.

Melalui integrasi antara kebebasan, keadilan, dan rahmat, pandangan Islam menghadirkan keseimbangan etis yang khas: kebebasan yang tidak jatuh ke dalam kekacauan, keadilan yang tidak terpisah dari kelembutan, dan rahmat yang tidak berubah menjadi kelemahan atau kelonggaran yang mengorbankan prinsip. Keseimbangan ini jarang

ditemukan dalam sistem etika buatan manusia, karena bersumber dari wahyu Ilahi yang memahami hakikat jiwa manusia dan menyapanya pada seluruh dimensinya: rasional, emosional, dan spiritual.

Islam dalam Perspektif Perbandingan Agama dan Filsafat

Perbandingan antara agama dan filsafat menunjukkan bahwa banyak tradisi keagamaan yang menggambarkan Tuhan dalam bentuk makhluk atau fenomena alam telah mengurangi keagungan dan kesempurnaan-Nya, dengan menjadikannya serupa dengan yang terbatas dan fana. Sementara itu, filsafat-filsafat yang menolak keberadaan alam gaib, ruh, dan akhirat mengalami keterbatasan epistemologis, karena mereduksi keberadaan hanya pada satu dimensi, serta gagal menjelaskan fenomena kesadaran, hati nurani, dan makna.

Sebaliknya, Islam menghadirkan konsep ketuhanan yang memadukan antara penyucian mutlak dan penetapan sifat-sifat kesempurnaan. Ia membangun kerangka pengetahuan yang selaras dengan akal dan perasaan, serta menegakkan sistem etika yang bertumpu pada kebebasan yang bertanggung jawab, keadilan yang menyeluruh, dan rahmat yang universal. Oleh karena itu, klaim kebenaran Islam berangkat dari pembacaan filosofis yang objektif, yang menunjukkan bahwa Islam merupakan pandangan yang paling selaras dengan tuntutan akal, paling sesuai dengan fitrah manusia, paling mampu memberikan makna dan tujuan bagi kehidupan, serta paling mendalam pengaruhnya dalam mewujudkan keharmonisan manusia dengan dirinya, alam, dan Penciptanya.

RISALAH ISLAM

Islam hadir untuk memperkenalkan manusia kepada Allah Swt., agar akal tidak tersesat dalam upaya mengenal-Nya, dan manusia tidak kebingungan dalam memahami hakikat ketuhanan. Islam juga hadir untuk menetapkan kerangka umum bagi manusia dalam memahami alam makhluk, sementara rincian alam tersebut diserahkan kepada akal manusia untuk dikaji, dikelolakan, dan dijadikan jalan peningkatan dalam tangga hikmah dan ilmu. Pada saat yang sama, Islam menggambarkan bentuk hubungan yang benar antara Pencipta dan makhluk, sehingga tercapai keseimbangan antara pengetahuan dan ibadah, antara akal dan wahyu.

Risalah Islam datang untuk membimbing manusia kepada hakikat alam gaib dan alam nyata melalui wahyu yang Allah sampaikan kepada para nabi dan rasul-Nya. Wahyu hadir untuk mengisi ruang yang secara alamiah tidak mampu dijangkau oleh akal karena keterbatasan dan kekurangannya. Manusia tidak mampu memahami hakikat secara utuh hanya dengan mengandalkan akalnya semata; pandangannya menjadi sempurna melalui risalah Ilahi yang mengangkatnya dari batas pemahaman parsial menuju cakrawala petunjuk yang menyeluruh.

Wahyu juga memberikan dimensi ukhrawi kepada nilai-nilai moral, sehingga komitmen terhadapnya menjadi lebih mendalam pengaruhnya

dan lebih kuat kehadirannya dalam perilaku manusia. Sebab, akal terkadang dapat menyimpang, lalu membenarkan kebatilan atas nama kebenaran, kejahatan atas nama kebaikan, dan keburukan atas nama keindahan. Maka risalah-risalah Ilahi datang untuk meneguhkan nilai kebenaran, kebaikan, dan keindahan, melindunginya dari penyalahgunaan manusia terhadap sesamanya, serta mengatur arahnya dengan timbangan Ilahi yang adil.

Orang yang merenungkan Al-Quran akan melihat bahwa ia berbicara kepada manusia sebagai makhluk yang hidup di antara dua alam: alam yang disaksikan dan dipahami melalui indra, yaitu alam nyata; dan alam lain yang tidak dilihat oleh mata, namun tidak dapat diingkari keberadaan maupun pengaruhnya dalam realitas dan kehidupan, yaitu alam gaib. Karena itu, ayat-ayat Al-Quran berbicara kepada manusia tentang kedua alam tersebut sekaligus, serta tentang hubungan erat yang mengikat keduanya: ayat-ayat yang memperkenalkan alam gaib, ayat-ayat yang menjelaskan hukum-hukum alam nyata, dan ayat-ayat yang menunjukkan pengaruh alam gaib terhadap alam nyata serta keterkaitan antara keduanya.

Berdasarkan pandangan Qur'ani ini, para ahli fikih dan usul fikih membagi pokok-pokok Islam menjadi tiga prinsip besar:

- Pertama, akidah, yaitu bidang yang berkaitan dengan persoalan alam gaib dan pokok-pokok keimanan.
- Kedua, syiar (ibadah), yaitu jembatan yang menghubungkan alam gaib dan alam nyata, sekaligus mewujudkan iman dalam perilaku ibadah yang nyata.
- Ketiga, syariat dan muamalah, yaitu bidang yang berkaitan dengan alam nyata serta mengatur kehidupan manusia dalam hubungannya dengan sesama dan alam semesta.

Dengan bangunan yang terpadu ini, risalah Islam tampak sebagai petunjuk yang menyeluruh bagi akal, ruh, dan perilaku. Ia menghimpun alam gaib dan alam nyata, menyeimbangkan wahyu dan akal, serta mengarahkan manusia untuk memakmurkan dunia sekaligus mempersiapkan diri bagi akhirat.

Definisi Islam

Islam adalah agama Allah yang abadi, yang dipilih-Nya untuk hamba-hamba-Nya sejak awal penciptaan, dan dengannya Dia mengutus para nabi dan rasul untuk membimbing manusia menuju jalan kebenaran, keadilan, dan rahmat. Ia merupakan satu agama yang bersambung dalam risalahnya dan tidak pernah terputus sepanjang sejarah, sebagaimana firman Allah:

إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ

"Sesungguhnya agama di sisi Allah ialah Islam."
(QS. Ali 'Imran [3]: 19)

Dalam pengertian ini, Islam adalah kesinambungan Ilahi yang menyatukan seluruh risalah para nabi, mulai dari Nuh, Ibrahim, Musa, dan Isa, hingga penutup mereka, Muhammad Saw.

Agama ini disempurnakan dan ditutup dengan risalah Nabi Muhammad Saw., yang dijadikan Allah sebagai penutup seluruh risalah, berlaku bagi seluruh manusia, serta mengandung kesempurnaan petunjuk dan kelengkapan manhaj, sebagaimana firman-Nya:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

> "Pada hari ini telah Aku sempurnakan untukmu agamamu, telah Aku cukupkan nikmat-Ku bagimu, dan telah Aku ridhai Islam sebagai agamamu."
>
> ***(QS. Al-Ma'idah [5]: 3)***

Nabi Muhammad Saw. menerima agama ini secara utuh, baik dalam aspek akidah, syariat, maupun akhlak, sebagai wahyu yang diturunkan dari Allah, yang terwujud dalam Al-Quran sebagai petunjuk dan pengarahan bagi umat manusia.

Al-Quran juga menegaskan kesatuan risalah ini sepanjang sejarah, dengan menggambarkan para nabi sebagai sosok yang tunduk kepada Allah dan mentauhidkan-Nya, serta menggunakan istilah "Islam" dan "Muslim" sebagai sebutan yang mencerminkan kepasrahan kepada Tuhan Yang Esa. Dengan demikian, Islam pada hakikatnya adalah satu risalah dalam asalnya, meskipun syariatnya beragam sesuai dengan perbedaan zaman dan tempat, namun semuanya berhimpun di bawah satu nama, yaitu Islam—agama tauhid dan ketundukan kepada Allah, Tuhan seluruh alam.

Firman Allah tentang Nabi Nuh As.:

فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ

> "Jika kamu berpaling, aku tidak meminta imbalan kepadamu. Imbalanku hanyalah dari Allah, dan aku diperintahkan agar termasuk orang-orang Muslim."
>
> ***(QS. Yunus [10]: 72)***

Firman Allah tentang Nabi Ibrahim As.:

مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

"Ibrahim bukanlah seorang yahudi dan bukan pula seorang Nasrani, tetapi dia adalah seorang yang lurus lagi berserah diri kepada Allah, dan dia bukan termasuk orang-orang musyrik."

(QS. Ali 'Imran [3]: 67)

Firman Allah tentang Ibrahim dan Ismail As.:

رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

"Wahai Tuhan kami, jadikanlah kami berdua orang yang berserah diri kepada-Mu, dan (jadikanlah) dari keturunan kami umat yang berserah diri kepada-Mu, serta tunjukkanlah kepada kami cara-cara ibadah kami, dan terimalah tobat kami. Sesungguhnya Engkau Maha Penerima tobat lagi Maha Penyayang."

(QS. Al-Baqarah [2]: 128)

Firman Allah tentang Nabi Ya'qub As.:

وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ

"Ibrahim mewasiatkan itu kepada anak-anaknya, demikian pula Ya'qub: 'Wahai anak-anakku, sesungguhnya Allah telah memilih agama ini untukmu, maka janganlah kamu mati kecuali dalam keadaan Muslim.'"

(QS. Al-Baqarah [2]: 132)

Firman Allah tentang Nabi Luth As.:

فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ

"Maka Kami tidak mendapati di dalamnya selain satu rumah dari orang-orang Muslim."

(QS. Adz-Dzariyat [51]: 36)

Firman Allah tentang Nabi Yusuf As.:

رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ

"Wahai Tuhanku, sungguh Engkau telah menganugerahkan kepadaku sebagian kerajaan dan mengajarkan kepadaku tafsir mimpi. Wahai Pencipta langit dan bumi, Engkaulah pelindungku di dunia dan di akhirat. Wafatkanlah aku dalam keadaan Muslim dan gabungkanlah aku dengan orang-orang yang saleh."

(QS. Yusuf [12]: 101)

Firman Allah tentang Nabi Musa As.:

وَقَالَ مُوسَىٰ يَا قَوْمِ إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ

"Musa berkata: 'Wahai kaumku, jika kamu beriman kepada Allah, maka bertawakallah kepada-Nya, jika kamu benar-benar orang Muslim.'"

(QS. Yunus [10]: 84)

Firman Allah tentang para penyihir Fir'aun:

وَمَا تَنقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَتْنَا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ

"Engkau tidak menyiksa kami melainkan karena kami beriman kepada ayat-ayat Tuhan kami ketika ayat-ayat itu datang kepada kami. Wahai Tuhan kami, limpahkanlah kesabaran kepada kami dan wafatkanlah kami dalam keadaan Muslim."

(QS. Al-A'raf [7]: 126)

Firman Allah tentang para hawariyyun:

فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ

"Ketika Isa merasakan keingkaran dari mereka, ia berkata: 'Siapakah yang akan menjadi penolongku di jalan Allah?' Para hawariyyun menjawab: 'Kami adalah penolong-penolong Allah. Kami beriman kepada Allah, dan saksikanlah bahwa kami adalah orang-orang Muslim.'"

(QS. Ali 'Imran [3]: 52)

Firman Allah tentang jin:

وَأَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَٰئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا

"Dan sesungguhnya di antara kami ada yang Muslim dan ada pula yang menyimpang dari kebenaran. Barang siapa yang berserah diri, maka mereka itulah yang memilih jalan yang lurus."

(QS. Al-Jinn [72]: 14)

Ibadah dan Peradaban dalam Risalah Islam

Islam menghadirkan suatu filsafat yang seimbang, yang menuntut manusia untuk menjalani kehidupan spiritual dan material secara bersamaan, tanpa mengorbankan salah satunya demi yang lain. Keseimbangan ini berbeda dengan kecenderungan dalam sebagian tradisi keagamaan sebelumnya, di mana satu sisi lebih dominan daripada sisi yang lain, seperti yahudi yang lebih menekankan sisi material dan nasrani yang lebih menekankan sisi spritual. Dalam Islam, keseimbangan tersebut menjadi ciri utama umat yang membawa risalah penutup, sebagaimana yang tertera deskripsi mereka di Taurat sebagai yang mementingkan ibadah yang memenuhi keperluan spritual, dan juga yang tertera dalam Injil sebagai mereka yang mementingkan pekerjaan (perbuatan) untuk memenuhi keperluan material mereka

Allah Swt. berfirman:

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا

"Muhammad adalah utusan Allah, dan orang-orang yang bersamanya bersikap keras terhadap orang-orang kafir *(yang memerangi mereka)*, tetapi berkasih sayang sesama mereka. Engkau melihat mereka rukuk dan sujud, mencari karunia Allah dan keridaan-Nya. Tanda-tanda mereka tampak pada wajah mereka dari bekas sujud. Demikianlah sifat-sifat mereka dalam Taurat. Adapun sifat mereka dalam Injil adalah seperti tanaman yang mengeluarkan tunasnya, lalu tunas itu menguatkannya, kemudian menjadi besar dan tegak di atas batangnya, yang menyenangkan para penanamnya, agar Allah membuat marah orang-orang kafir melalui mereka. Allah menjanjikan kepada orang-orang yang beriman dan beramal saleh di antara mereka ampunan dan pahala yang besar."

(QS. Al-Fath [48]: 29)

Ayat ini menggambarkan kaum mukmin sebagai pribadi yang tegas terhadap pihak yang memusuhi dan menzalimi, serta penuh kasih sayang di antara sesama mereka. Mereka tidak melalaikan ibadah kepada Allah; tampak dalam keadaan rukuk dan sujud, mencari karunia dan keridaan-Nya. Inilah sifat spiritual mereka sebagaimana disebutkan dalam Taurat.

Adapun dalam Injil, mereka digambarkan seperti tanaman yang tumbuh dari awal yang lembut, kemudian menguat, membesar, dan berdiri kokoh, menghasilkan buah yang baik dan melimpah sehingga mengagumkan para petani dan membuat mereka puas. Sungguh, Allah memudahkan mereka untuk mencapai apa yang Dia mudahkan, dan menghiasi mereka dengan apa yang Dia hiasi, untuk membangkitkan kemarahan orang-orang kafir pula.

Karena penganut Taurat dari kalangan yahudi lebih mementingkan aspek material dengan mengorbankan aspek spiritual, maka pantaslah disebutkan sifat spiritual mereka, sehingga sifat orang-orang yang akan bersama Muhammad disebutkan bahwa mereka rukuk dan sujud.

Dan karena penganut Injil hidup menyendiri di biara-biara mereka dan lebih mementingkan aspek spiritual dengan mengorbankan aspek material, maka pantaslah disebutkan sifat selain rukuk dan sujud –karena mereka sudah banyak melakukannya– dan karena mereka mengabaikan sisi amal duniawi, maka pantaslah bahwa pengikut Nabi-Nya yang beriman kepada-Nya digambarkan sebagai tanaman, yang merupakan bukti dari amal dan mengolah tanah tanpa meninggalkannya untuk penyepian dan ibadah semata.

Demikianlah, orang-orang mukmin itu menjalni kehidupan dengan seimbang. Pada siang hari mereka mengolah tanah, bekerja, dan berjihad. Pada malam hari mereka rukuk, sujud, membaca (ayat-ayat Allah), dan khusyuk kepada Tuhan mereka. Tidak ada satu sisi pun yang lebih dominan daripada sisi lainnya. Siang mereka untuk mencari penghidupan, malam mereka untuk bekal (akhirat). Sisi material tidak mendominasi diri mereka, dan sisi spiritual pun tidak, tetapi mereka berselang-seling pindah di antara keduanya.

Ayat tersebut mengisyaratkan bahwa sifat salat dengan rukuk dan sujud dikenal di kalangan yahudi sebelum kitab-kitab mereka diselewengkan, dan mungkin masih dikenal di kalangan rabi-rabi mereka. Ketika Allah berfirman kepada mereka dengan sifat-sifat tersebut, mereka mengetahuinya.

ISLAM: AKIDAH, SYIAR, DAN SYARIAT

Islam berdiri di atas dua prinsip utama yang menghimpun seluruh ajarannya, yaitu iman dan amal. Iman merepresentasikan aspek akidah, yakni hakikat-hakikat besar yang wajib diyakini oleh seorang Muslim secara mantap di dalam hati. Sementara itu, amal merepresentasikan syariat, dengan seluruh kewajiban praktis yang mengatur kehidupan manusia dalam ibadah dan muamalahnya. Namun, pengamatan terhadap struktur internal Islam menunjukkan bahwa pembagian dua aspek ini, meskipun memiliki dasar yang kuat, belum sepenuhnya mencakup secara tepat perbedaan mendasar antara berbagai ranah praktik keagamaan.

Syariat memang terbagi ke dalam ibadah dan muamalah. Akan tetapi, ibadah memiliki karakter yang murni bersifat penghambaan, dengan tujuan langsung berupa hubungan manusia dengan Allah. Selain itu, ibadah pada dasarnya bersifat tauqifi, sehingga tidak terbuka ruang ijtihad dalam bentuk, rukun, dan tata caranya. Adapun muamalah berkaitan dengan alam nyata, serta mengatur hubungan manusia dengan sesama manusia dan alam semesta. Secara alami, muamalah merupakan ruang yang luas bagi ijtihad dan pembaruan, sesuai dengan perubahan keadaan dan realitas. Dari sini tampak bahwa penggabungan ibadah dan muamalah di bawah satu istilah yang sama dapat mengaburkan perbedaan keduanya dalam hal sifat, tujuan, dan metode.

Karena itu, tampak lebih tepat dan lebih dekat dengan logika bangunan Islam apabila ibadah dipisahkan dari syariat dan dijadikan sebagai satu prinsip tersendiri, dengan tetap menggunakan istilah-istilah Qur'ani dalam penamaan pokok-pokok tersebut. Dengan demikian, terbentuklah pembagian tiga unsur yang terpadu: akidah, yaitu ranah iman, persoalan gaib, tauhid, kenabian, dan hari akhir; syiar, yaitu ibadah-ibadah yang mengikat manusia kepada Penciptanya, seperti salat, puasa, dan haji; serta syariat, yaitu kerangka yang mengatur kehidupan manusia dalam muamalah, kebiasaan, akhlak, dan hubungannya dengan masyarakat serta alam semesta.

Pembagian tiga unsur ini memiliki kejelasan batas dan perbedaan ranah, baik dari segi definisi, tujuan, maupun hukumnya. Ia juga memungkinkan pemahaman yang lebih tepat terhadap tingkat ijtihad dan pembaruan yang mungkin dilakukan pada setiap unsur, sekaligus mencerminkan keselarasan internal struktur Islam dalam akidah, ibadah, dan tata hukumnya.

1. Definisi Pokok-Pokok Islam

Definisi Akidah

Akidah dalam istilah syariat merupakan suatu sistem terpadu yang mencakup konsep dan prinsip yang berkaitan dengan Allah Swt., kenabian, serta segala hal yang disampaikan para rasul tentang perkara gaib, seperti alam malaikat, kebangkitan, hari akhir, dan seluruh realitas gaib yang dijelaskan dalam wahyu Ilahi. Akidah juga didefinisikan sebagai hal-hal yang menjadi objek keyakinan, bukan amalan, seperti keyakinan terhadap keberadaan Allah dan pengutusan para rasul.[1] Selain itu, akidah dapat dipahami sebagai suatu pandangan menyeluruh yang menjawab pertanyaan-pertanyaan besar tentang keberadaan: dari mana manusia berasal, untuk apa ia diciptakan, dan ke mana ia akan kembali. Dari

1 Al-Mu'jam Al-Wasith 2/614.

berbagai definisi ini, tampak bahwa akidah Islam membentuk kerangka intelektual dan batin yang menentukan hubungan manusia dengan Tuhannya, serta mengarahkan pandangannya terhadap alam semesta, kehidupan, dan nasib akhir (kehidupan akhirat).

Keimanan kepada yang gaib, sebagaimana dijelaskan oleh Syeikh Al-Maraghi, adalah "keyakinan terhadap sesuatu yang berada di luar jangkauan indra, selama hal tersebut ditunjukkan oleh dalil atau fitrah yang sehat. Orang yang memiliki keyakinan ini akan lebih mudah menerima keberadaan Pencipta langit dan bumi yang Maha Suci dari sifat-sifat materi, serta menerima penjelasan rasul tentang alam-alam yang hanya diketahui oleh Allah, seperti alam malaikat dan Hari Akhir. Adapun orang yang membatasi pengetahuannya hanya pada apa yang dapat ditangkap oleh indra akan mengalami kesulitan dalam menerima hal-hal tersebut." [1]

Akidah Islam dibangun di atas keimanan terhadap prinsip-prinsip gaib yang mendasar, dimulai dengan iman kepada Allah, malaikat, dan hari akhir. Prinsip-prinsip ini berada di luar jangkauan pengamatan indrawi langsung karena melampaui batas pengalaman empiris. Al-Quran menegaskan hal ini pada awal Surah Al-Baqarah dengan menggambarkan orang-orang bertaqwa sebagai: الَّذِيـنَ يُؤْمِنُـونَ بِالْغَيْـبِ *"(yaitu) mereka yang beriman kepada yang gaib"* (QS. Al-Baqarah [2]: 3). Keimanan kepada yang gaib tidak bertentangan dengan akal yang sehat; justru penolakannya yang bertentangan dengan akal. Akal tidak memiliki sarana untuk menolak sesuatu yang berada di luar jangkauan indra, sebagaimana ia tidak mampu membatasi seluruh keberadaan hanya pada apa yang dapat ditangkap oleh indra.

Oleh karena itu, berita tentang perkara gaib yang disampaikan oleh wahyu tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip rasional, melainkan didukung oleh dalil akal dan diteguhkan oleh fitrah manusia. Jalan yang sah untuk mengetahui dan meyakini perkara gaib adalah melalui berita yang benar dari wahyu, yang didukung oleh tanda-tanda di alam

1 Tafsir Al-Maraghi jilid 1 halaman 41.

semesta dan dikuatkan oleh fitrah yang lurus. Dengan demikian, akidah Islam berbeda dari paham materialisme yang membatasi pengetahuan hanya pada lima indra dan menjadikan pengalaman empiris sebagai satu-satunya ukuran kebenaran, suatu pembatasan yang tidak sejalan dengan hakikat pengetahuan manusia maupun keluasan cakrawala keberadaannya.

Keimanan kepada yang gaib memiliki pengaruh yang mendalam dalam pembentukan kepribadian dan perilaku manusia. Dampaknya dapat dirumuskan dalam beberapa aspek utama sebagai berikut:

1. Pengangkatan martabat manusia: Keimanan kepada yang gaib membebaskan manusia dari belenggu materialisme dan mengangkatnya ke tingkat yang sesuai dengan kemuliaannya, berbeda dari makhluk lain yang terbatas pada apa yang dapat ditangkap oleh indranya.

2. Perluasan cakrawala pemikiran dan ilmu: Keimanan ini mendorong manusia untuk merenungkan tanda-tanda Allah dalam dirinya dan di alam semesta, serta membuka ruang yang lebih luas bagi akal untuk meneliti dan memahami, tanpa terkungkung pada pengalaman empiris yang sempit.

3. Penyucian jiwa dan pengendalian perilaku: Kesadaran akan pengawasan Allah dan pengetahuan-Nya terhadap segala yang tersembunyi menumbuhkan komitmen terhadap kebenaran, serta menghadirkan dorongan internal yang mengatur perilaku lahir dan batin. Hal ini tidak dapat dicapai semata oleh hukum buatan manusia yang hanya mengatur aspek lahiriah.

4. Fungsi normatif dalam hukum: Hikmah pengaitan hukum syariat dengan ketaqwaan dan rasa takut kepada Allah tampak dalam kemampuannya membentuk standar perilaku yang mengatur dimensi lahir dan batin sekaligus, serta membangun pengawasan diri dalam kehidupan individu dan masyarakat.

Dengan demikian, akidah Islam—yang berlandaskan keimanan kepada yang gaib—merupakan dasar epistemologis dan metodologis yang mengarahkan pemikiran manusia, mengatur perilaku individu dan kolektif, serta mengintegrasikan akal, wahyu, dan fitrah dalam suatu sistem yang terpadu. [1]

Dari segi struktur dan metodologi, akidah Islam terbagi menjadi ushul (pokok-pokok) dan furu' (cabang-cabang). Ushul akidah adalah prinsip-prinsip dasar yang bersifat pasti dan menjadi fondasi iman, seperti iman kepada Allah, malaikat, kitab-kitab, para rasul, dan hari akhir. Prinsip-prinsip ini merupakan kerangka utama yang menentukan identitas keimanan, dan tidak menjadi ruang perbedaan dalam hal dasar keyakinan.

Adapun furu' akidah mencakup persoalan-persoalan rinci yang berkembang dari prinsip-prinsip tersebut, baik yang berkaitan dengan aspek gaib yang lebih spesifik maupun yang menjadi objek ijtihad dan perbedaan pendapat di kalangan ulama. Perbedaan dalam ranah ini tidak berimplikasi pada pengkafiran atau pengeluaran seseorang dari Islam selama prinsip dasar keimanan tetap terjaga.

Salah satu kekeliruan yang sering terjadi dalam pengajaran akidah adalah memperlakukan seluruh persoalan dalam tingkat yang sama, tanpa membedakan antara prinsip dasar yang bersifat pasti dan cabang-cabang yang terbuka bagi perbedaan, serta antara dalil yang bersifat qath'i dan yang bersifat zhanni.

Kekeliruan ini dapat menimbulkan kebingungan dan kesalahpahaman, serta berpotensi melahirkan sikap kaku dan berlebihan, alih-alih membangun pemahaman yang seimbang sebagaimana yang menjadi karakter akidah Islam.

1 Lihat: Utsman Jum'ah Dhamiriyah, Madkhal Ii Dirasat al-'Aqidah al-Islamiyyah, hlm. 386.

Definisi Syiar

Syiar adalah tanda-tanda ibadah yang disyariatkan oleh Allah Swt. untuk menyucikan jiwa manusia serta mengatur hubungannya dengan Tuhannya.[1] Dalam istilah fikih, syiar dikenal sebagai ibadah.

Syiar memiliki karakter penghambaan yang murni, yang bertumpu pada kepatuhan dan ketundukan. Di dalamnya, unsur penghambaan lebih dominan daripada penalaran rasional. Hal ini berbeda dengan hukum muamalah, yang umumnya memiliki hikmah yang dapat dipahami dan membuka ruang bagi kajian serta ijtihad terhadap sebab dan tujuannya.

Penting untuk membedakan antara konsep syiar dan konsep ibadah dalam pengertian yang lebih luas. Syiar merujuk pada tindakan-tindakan ibadah yang murni, seperti salat, puasa, dan haji. Adapun ibadah dalam makna yang lebih luas mencakup keimanan, syiar, serta seluruh ketentuan syariat, sebagai bentuk ketundukan menyeluruh kepada Allah dalam keyakinan, perilaku, dan sistem kehidupan.

Salah satu definisi yang menggambarkan makna ibadah secara komprehensif adalah sebagaimana dikemukakan oleh Syeikh Muhammad Mustafa Al-Maraghi: "Ibadah adalah ketundukan yang lahir dari kesadaran hati akan keagungan Zat yang disembah, dengan keyakinan bahwa Dia memiliki kekuasaan yang hakikatnya tidak dapat dijangkau oleh akal, karena Dia lebih tinggi dari apa yang mampu dicapai oleh pemikiran dan pemahaman manusia." [2]

Berdasarkan pengertian ini, syiar merupakan manifestasi lahir dari ketundukan batin tersebut. Di dalamnya terwujud makna penghormatan, ketaatan, dan pendekatan diri kepada Allah. Syiar menjadi praktik harian yang menerjemahkan keimanan dari keadaan batin menjadi perilaku ibadah yang nyata, yang mengikat seorang hamba dengan Tuhannya dalam hubungan yang terus-menerus diliputi kekhusyukan dan kepatuhan.

1 Lihat Islam: Akdiah dan Syariat hal 73. Dan Ilmu Ushul Fiqh karya Syeikh Khalaf hal 32.
2 Tafsir Al-Maraghi jilid 1 hal. 32.

Definisi Syariat

Syariat adalah sistem yang ditetapkan oleh Allah Swt. atau yang diletakkan dasar-dasar umumnya, untuk membimbing manusia dalam mengatur hubungannya dengan sesama: dengan sesama Muslim, dengan seluruh manusia, dengan alam semesta dan kehidupan di sekitarnya, serta dalam hubungan antar kelompok dan bangsa.[1] Dalam istilah fikih, syariat ini dikenal sebagai muamalah, karena berfokus pada pengaturan realitas manusia dalam dimensi individual, sosial, dan peradaban.

Syariat mencakup berbagai aspek kehidupan. Ia meliputi sistem keluarga, tatanan sosial, ekonomi, dan politik, serta mencakup kaidah akhlak, perilaku, pendidikan, transaksi sosial dan keuangan, serta segala hal yang mengatur gerak masyarakat menuju keadilan dan kebaikan, menjaga martabat manusia, serta menegakkan keseimbangan dalam kehidupan.

Jika ranah iman berkaitan dengan alam gaib, maka ranah syariat berkaitan dengan alam nyata, yaitu dunia yang dapat disaksikan dan di dalamnya terwujud tindakan serta perilaku manusia. Adapun syiar merupakan penghubung antara kedua alam tersebut, yang mengaitkan keimanan batin dengan praktik ibadah yang nyata.

Dalam pengertian ini, syariat merupakan manifestasi praktis dari agama dalam kehidupan. Melaluinya, nilai-nilai keimanan diwujudkan dalam sistem dan aturan yang mengatur hubungan pribadi dan sosial, baik dalam kondisi damai maupun konflik, serta dalam urusan individu dan masyarakat. Sementara itu, syiar berperan dalam menyucikan jiwa dan memperkuat hubungan dengan Allah, dan akidah menjadi fondasi yang membimbing kesadaran serta mengarahkan cara pandang.

Dengan demikian, agama tersusun secara terpadu dalam tiga unsurnya: akidah yang membimbing kesadaran, syiar yang menyucikan jiwa, dan syariat yang mengatur kehidupan. Ketiganya membentuk satu sistem

1 Lihat Islam: Akdiah dan Syariat hal 73. Dan Ilmu Ushul Fiqh karya Syeikh Khalaf hal 32.

yang harmonis, yang memadukan iman dan amal, menghubungkan alam gaib dan alam nyata, serta menyatukan nilai dengan praktik kehidupan.

2. Sumber-Sumber Pokok Islam

Sumber agama adalah satu, yaitu wahyu risalah yang Allah turunkan kepada para nabi-Nya sebagai petunjuk bagi manusia dan sebagai jalan untuk mengeluarkan mereka dari kebingungan menuju keyakinan. Risalah-risalah samawi datang untuk berinteraksi dengan akal manusia, bukan untuk menonaktifkan atau meniadakannya, melainkan untuk membimbing dan menyempurnakannya, hingga manusia mencapai derajat hikmah yang mengantarkannya kepada kebahagiaan di dunia dan akhirat. Risalah Islam hadir dalam konteks ini, dengan menegaskan bahwa tujuannya bukanlah kesengsaraan atau kesulitan, melainkan rahmat dan kemudahan, sebagaimana firman Allah:

مَآ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْاٰنَ لِتَشْقٰى

"Kami tidak menurunkan Al-Quran ini kepadamu (Nabi Muhammad) agar engkau menjadi susah."

(QS. Thaha [20]: 2)

Sumber pengetahuan bagi seorang Muslim berbeda sesuai dengan bidang kajiannya. Apabila persoalan berkaitan dengan alam gaib yang mutlak, maka wahyu Ilahi menjadi satu-satunya sumber pengetahuan, karena akal tidak memiliki jalan untuk mengetahuinya secara mandiri. Adapun apabila pembahasan berkaitan dengan alam nyata, maka akal hadir sebagai sumber kedua setelah wahyu; ia mengambil cahaya darinya, mengikuti tujuan dan prinsip-prinsipnya, serta berijtihad dalam memahami realitas dan menerapkan nilai-nilai kepadanya.

Dari sini, para ulama terdahulu membedakan antara akidah dan hukum dalam syarat pengambilan dalil. Akidah termasuk dalam ranah alam gaib. Karena itu, para ulama usul dan fikih mensyaratkan dua hal dalam

persoalan akidah: sumbernya harus pasti berasal dari Allah Swt. , dan teks yang menunjukkannya harus memiliki makna yang pasti. Jika kedua syarat ini tidak terpenuhi, maka persoalan tersebut tidak termasuk pokok akidah, melainkan bagian dari cabangnya yang memungkinkan terjadinya perbedaan pendapat. Kedua syarat ini dikenal dalam ilmu usul sebagai ***qath'iy ats-tsubut*** dan ***qath'i ad-dalalah***, yang pada dasarnya diletakkan untuk menjaga akidah dari unsur asing dan dugaan yang tidak pasti.

Namun, sejarah pemikiran Islam dalam berbagai fasenya menunjukkan adanya pengabaian atau lemahnya komitmen terhadap dua syarat ini. Hal itu membuka peluang masuknya sejumlah persoalan akidah yang dalilnya tidak bersifat pasti, baik dari sisi sumber maupun makna. Akibatnya, tersebarlah sejumlah pandangan yang sebenarnya bukan bagian dari inti akidah, dan pintu masuknya ke dalam akal Muslim adalah dugaan (adz-dzan), baik dalam periwayatan maupun dalam pemahaman.

Adapun dalam bidang syariat, sesuatu yang pasti dari segi sumber dan maknanya menjadi fondasi tetap yang menjadi poros ijtihad akal. Sementara itu, perkara yang bersifat dugaan membuka ruang bagi akal untuk berijtihad dalam mewujudkan kemaslahatan manusia sesuai dengan tujuan-tujuan (maqashid) syariat. Semakin dekat suatu ijtihad kepada pemenuhan maslahat manusia dan keadilan di antara mereka, semakin layak ia dipertimbangkan dan diberlakukan. Hasil ijtihad akal yang benar disebut hikmah, sebagaimana pelajaran yang diperoleh umat dari pengalaman sendiri maupun pengalaman seluruh umat manusia juga termasuk hikmah.

Apabila suatu hikmah manusiawi sampai kepada kita dari sumber mana pun, dan ia sesuai dengan zaman serta tempat kita, sejalan dengan tujuan agama serta nilai-nilai universalnya, maka mengambilnya merupakan sesuatu yang dituntut. Dengan demikian, dalam Islam, sumber-sumber petunjuk saling melengkapi: wahyu membimbing akal, akal berijtihad dalam cahaya wahyu, dan hikmah manusiawi berkontribusi dalam membangun kehidupan serta mewujudkan kebaikan bagi manusia.

Syeikh Rashid Ridha menegaskan sentralitas Al-Quran dalam bangunan agama dengan menyatakan bahwa "pokok utama dalam agama adalah Al-Quran dan sunnah Rasul yang mutawatir, yaitu sunnah amaliyah seperti tata cara salat dan manasik, serta sebagian hadis qauliyah yang diterima oleh mayoritas ulama salaf. Adapun selain itu, berupa hadis ahad yang tidak bersifat pasti dalam periwayatan atau makna, maka berada dalam ranah ijtihad." [1]

Ia menegaskan bahwa Al-Quran merupakan sumber utama bagi seluruh bangunan agama: akidah, ibadah (syiar), muamalah (syariat), serta sistem akhlak dan adab. Penjelasan tersebut dirinci sebagai berikut:

- Akidah: Akidah didasarkan pada dalil yang bersifat pasti. Seluruh prinsip akidah yang menjadi syarat sahnya Islam ditetapkan melalui nash Al-Quran dan kesepakatan umat. Prinsip seperti ketuhanan dan kenabian juga didukung oleh dalil rasional. Tidak ada satu pun prinsip akidah yang bergantung pada hadis ahad yang mungkin mengandung keraguan dalam sebagian riwayatnya.

- Ibadah (Syiar): Pokok-pokok ibadah bersifat pasti, ditetapkan melalui Al-Quran dan sunnah amaliyah mutawatir yang tidak bergantung pada hadis ahad. Adapun rincian ibadah yang bersumber dari hadis ahad dan tidak disepakati para ulama tidak menjadi penentu sahnya Islam, meskipun dapat menjadi penyempurna dalam pemahaman sunnah.

- Muamalah (Syariat): Sebagian besar hukum muamalah bersumber dari kaidah umum dan prinsip yang terdapat dalam Al-Quran, baik melalui nash langsung maupun melalui makna yang terkandung di dalamnya. Selain itu, ia juga dikembangkan melalui qiyas yang diperluas oleh sebagian mazhab seperti Hanafiyah dan Syafi'iyah, serta melalui pertimbangan maslahat yang dikembangkan oleh Malikiyah dan Hanabilah. Hanya sebagian kecil yang bersumber dari hadis ahad.

1 Majalah Al-Manar 27/610

- Akhlak dan Adab: Setelah akidah dan hukum praktis, tersisa aspek akhlak dan adab. Seluruh nilai moral, hikmah, dan adab yang terdapat dalam hadis pada hakikatnya bersumber dari Al-Quran dan merupakan penjelasan atasnya. [1]

Berdasarkan penjelasan tentang struktur agama dan sumber-sumbernya ini, tampak bahwa setiap cabang dalam Islam memiliki sumber yang sesuai dengan karakter dan ruang lingkupnya.

Akidah

Adapun akidah, maka sumbernya adalah Al-Quran semata, sebagai teks Ilahi yang pasti dalam periwayatannya, terjaga dari segala keraguan, dan diturunkan untuk menjelaskan pokok-pokok keimanan serta prinsip-prinsip dasarnya.

Syeikh Mahmud Syaltut menegaskan prinsip ini dengan menyatakan bahwa "satu-satunya jalan untuk menetapkan akidah adalah Al-Quran, khususnya pada ayat-ayat yang maknanya bersifat pasti. Adapun ayat-ayat yang tidak pasti maknanya tidak dapat dijadikan dasar dalam penetapan akidah. Kepastian akidah bergantung pada kepastian makna, sementara kepastian periwayatan Al-Quran tidak diragukan, karena seluruhnya telah sampai kepada kita secara mutawatir sebagaimana diturunkan oleh Allah, dari generasi ke generasi. [2]

Syeikh Rashid Ridha juga menegaskan bahwa "akidah didasarkan pada dalil yang pasti maknanya. Seluruh prinsip akidah yang menjadi syarat sahnya Islam ditetapkan melalui nash Al-Quran dan kesepakatan umat, serta didukung oleh dalil rasional dalam penetapan ketuhanan dan kenabian. Tidak ada satu pun prinsip akidah yang bergantung pada hadis ahad yang memungkinkan adanya keraguan dalam sebagian riwayatnya. [3]

1 Majalah Al-Manar jilid 19 hal.25.
2 Islam: Akidah dan Syariat hal. 57-59.
3 Al-Manar 19/25

Lebih lanjut, Syeikh Rashid Ridha menukil dari Abu Hamid Al-Ghazali: "Maka jika ada yang berkata: "Saya harus memiliki agama yang saya yakini dan amalkan agar saya sampai kepada ampunan, sementara manusia berbeda-beda dalam agama-agama mereka, maka dengan agama manakah engkau perintahkanuntuk saya pilih atau berpegang teguh dengannya?" Maka aku menjawabnya: "Agama memiliki pokok-pokok dan cabang-cabang. Perbedaan hanya terjadi pada keduanya. Adapun pokok-pokoknya, engkau tidak wajib meyakininya kecuali apa yang ada di dalam Al-Quran. Karena sesungguhnya Allah tidak menyembunyikan sifat-sifat dan nama-nama-Nya dari hamba-hamba-Nya. Maka wajib bagimu untuk meyakini bahwa tidak ada tuhan selain Allah, dan bahwa Allah Maha Hidup, Maha Mengetahui, Maha Kuasa, Maha Mendengar, Maha Melihat, Maha Perkasa, Maha Megah, Maha Suci, tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia, hingga kepada semua yang terdapat dalam Al-Quran dan disepakati oleh para imam. Maka itu sudah cukup dalam kebenaran agama." [1]

Imam Muhammad Abduh menjelaskan tentang Al-Quran bahwa "ia adalah mukjizat yang melampaui kebiasaan, yang diriwayatkan secara mutawatir dan tidak pernah terputus pengaruhnya. Ia merupakan satu-satunya dalil yang menjadi sandaran utama. Adapun selainnya, berupa riwayat hadis—baik yang sahih sanadnya, masyhur, maupun yang lemah—tidak mencapai tingkat kepastian dalam penetapan keyakinan menurut kaum Muslimin. Jika digunakan dalam argumentasi, maka ia berfungsi sebagai penguat bagi keyakinan yang telah memiliki dasar, serta sebagai penegasan tambahan bagi orang yang telah menerimanya. Mukjizat yang mutawatir inilah yang menjadi sandaran utama dalam memperoleh keyakinan, yaitu Al-Quran semata." [2]

Ia juga menyatakan bahwa "jalan lain untuk memperoleh pengetahuan adalah melalui berita dari Rasul yang benar dan terjaga dari kesalahan, setelah terbukti kebenaran dan kemaksumannya melalui dalil. Namun,

1 Tafsir Al-Manar jilid 3 hal. 12.
2 Islam antara Ilmu dan Modernitas hal. 77

suatu berita tidak mencapai tingkat kepastian kecuali jika didengar langsung dari Rasulullah Saw. atau sampai melalui jalur yang tidak mengandung keraguan, yaitu jalur mutawatir. Selain jalur tersebut tidak menghasilkan keyakinan yang pasti. Oleh karena itu, setelah berlalu masa yang panjang sejak kenabian, tidak ada jalan untuk mencapai keyakinan kecuali melalui riwayat mutawatir yang disepakati keberadaannya. Keimanan terhadap perkara gaib—seperti akhirat, keadaan di dalamnya, alam malaikat, serta sifat-sifat Allah yang tidak dapat dijangkau oleh akal—tidak dapat diperoleh kecuali melalui Al-Quran, yang merupakan kebenaran dari Allah tanpa keraguan. Maka, manusia wajib berpegang pada apa yang diberitakan di dalamnya tanpa penambahan, pengurangan, atau analogi." [1]

Selanjutnya, ia menegaskan bahwa "apabila seseorang hendak menetapkan suatu akidah, maka ia wajib mendasarkan pada dalil yang menghasilkan keyakinan, baik berupa premis rasional yang demonstratif maupun dalil naqli yang mutawatir. Tidak dibenarkan menjadikan hadis ahad sebagai dasar akidah, meskipun sanadnya kuat, karena para ulama sepakat bahwa hadis ahad hanya memberikan pengetahuan yang bersifat dugaan, sebagaimana firman Allah: وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا *"Dan sesungguhnya dugaan itu tidak berguna sedikit pun terhadap kebenaran."* (QS. An-Najm [53]: 28)." [2]

Ia juga menyatakan bahwa "hadis, meskipun diasumsikan sahih, tetap termasuk kategori ahad, dan hadis ahad tidak dijadikan dasar dalam perkara akidah. Penetapan kemaksuman Nabi Saw. dari pengaruh sihir terhadap akalnya merupakan bagian dari akidah, sehingga tidak dapat ditetapkan atau dinafikan kecuali dengan dalil yang menghasilkan keyakinan, bukan dugaan. Selain itu, hadis ahad hanya menghasilkan dugaan bagi orang yang menerimanya sebagai sahih, sementara bagi yang memiliki dalil bahwa ia tidak sahih, maka hadis tersebut tidak menjadi hujah baginya. Oleh karena itu, dalam persoalan akidah, sikap

1 Tafsir Al-Manar jilid 1 hal. 114.
2 Majalah Al-Manar jilid 7 hal. 394. Dinukilkan juga oleh Syeikh Al-Qasimi dalam tafsirnya jilid 8 hal. 122.

yang diambil adalah tidak menjadikannya sebagai dasar, melainkan kembali kepada nash Al-Quran dan dalil akal." [1]

Ia juga menjelaskan bahwa "hadis-hadis tentang peristiwa seperti turunnya pada akhir zaman termasuk dalam kategori hadis ahad yang berkaitan dengan perkara gaib. Karena termasuk ranah akidah, maka ia tidak dapat dijadikan dasar kecuali jika bersifat pasti, sementara dalam hal tersebut tidak terdapat hadis yang mencapai derajat mutawatir." [2]

Syeikh Muhammad Abu Zahrah menegaskan bahwa "hadis ahad tidak dijadikan dasar dalam akidah, karena perkara akidah harus dibangun di atas kepastian dan keyakinan, bukan dugaan, meskipun dugaan tersebut kuat, karena dugaan (adz-dzan) dalam perkara akidah tidak memberikan kepastian sama sekali." [3]

Syeikh Muhammad Al-Ghazali menyatakan bahwa "pokok-pokok akidah dan rukun iman harus diambil dari dalil yang pasti, baik dari segi periwayatan maupun makna, dan hal ini merupakan pendapat mayoritas ulama." [4] Ia juga menegaskan bahwa "mayoritas kaum Muslimin mengambil akidah dari dalil mutawatir, bukan dari hadis ahad." [5]

Sementara itu, ahli fikih Hanafi, As-Samarqandi, menyebutkan bahwa "salah satu syarat diterimanya hadis ahad adalah tidak bertentangan dengan Al-Quran, sunnah mutawatir, dan ijmak. Jika bertentangan dengan salah satu dari sumber yang pasti tersebut, maka harus ditolak atau ditakwil agar selaras. Hal ini karena hadis ahad mengandung kemungkinan benar dan salah, serta kemungkinan kekeliruan, sedangkan Al-Quran merupakan dalil yang pasti. Oleh karena itu, sesuatu yang bersifat kemungkinan tidak dapat menentang sesuatu yang bersifat pasti, melainkan harus disesuaikan dengannya. Selain itu, hadis ahad hanya menjadi hujah dalam ranah amal, bukan dalam akidah, karena

1 Majalah Al-Manar jilid 33 hal. 33. Lihat juga tafsir Surah Al-Falaq bagian dari tafsir juz amma hal 186.
2 Tafsir Al-Manar jilid 3 hal. 260.
3 Ushul Fiqh hal. 109.
4 Rahasia Kemunduran Arab dan Umat Islam hal. 53.
5 Ceramah-ceramah Syeikh Al-Ghazali hal. 151.

ia menghasilkan pengetahuan yang bersifat dugaan, bukan kepastian, sementara akidah harus dibangun di atas pengetahuan yang pasti." [1]

Ahli usul dari mazhab Hanafi, Al-Bazdawi, mendefinisikan khabar mutawatir sebagai "berita yang sampai dari Rasulullah Saw. melalui jalur yang bersambung tanpa keraguan, hingga kedudukannya seolah-olah seperti sesuatu yang disaksikan atau didengar langsung darinya. Hal itu terjadi apabila berita tersebut diriwayatkan oleh sejumlah besar perawi yang tidak mungkin bersepakat untuk berdusta, karena banyaknya jumlah mereka, keadilan mereka, serta perbedaan tempat mereka. Keadaan ini terus berlanjut dalam seluruh tingkatan periwayatan, sehingga bagian akhirnya seperti bagian awalnya, dan bagian tengahnya seperti kedua ujungnya. Contohnya adalah transmisi Al-Quran, salat lima waktu, jumlah rakaat, kadar zakat, dan hal-hal serupa." [2]

Berdasarkan definisi yang ketat ini, dapat disimpulkan bahwa riwayat-riwayat hadis yang terdokumentasi dalam kitab-kitab hadis yang ada saat ini tidak memenuhi kriteria mutawatir dalam pengertian usul fikih. Riwayat-riwayat tersebut, dilihat dari metode periwayatan dan pencatatannya, termasuk dalam kategori khabar ahad. Adapun pihak yang menyebut sebagian riwayat tersebut sebagai mutawatir, pada umumnya menggunakan pengertian mutawatir yang diperluas atau dalam makna yang berbeda dari pengertian teknis yang telah mapan dalam ilmu usul. [3]

1 Mizan Al-Ushul fi Nataij Al-'Uqul hal. 433-434.

2 Kasyfu Al-Asrar Syarh Ushul Al-Bazdawi jilid 2 hal. 360.

3 Dan Syeikh Ibnu al-Shalah, beliau adalah Imam dalam ilmu Musthalah Hadits, menegaskan dalam muqaddimahnya fakta tersebut, beiau berkata: "Di antara yang masyhur dan mutawatir yang disebutkan oleh para ahli fikih dan ushul fikih, sementara para ahli hadits tidak menyebutkannya dengan nama khususnya yang mengindikasikan makna khususnya. Meskipun al-Khatib al-Hafizh telah menyebutkannya, namun dalam perkataannya terdapat isyarat bahwa beliau mengikuti selain pendapat ahli hadits dalam hal ini. Hal itu mungkin karena (jenis hadits ini) tidak tercakup dalam keahlian mereka dan hampir tidak ditemukan dalam riwayat-riwayat mereka. Yaitu: hadits yang diriwayatkan oleh orang-orang yang dengannya diperoleh pengetahuan (yang meyakinkan) tentang kebenarannya secara dharuri (otomatis/ mendesak). Dan kami tidak mendapati dalam sanadnya keberlanjutan syarat ini pada perawi-perawinya dari awal hingga akhirnya. Barangsiapa diminta untuk menyajikan contoh untuk hal semacam ini dari apa yang diriwayatkan sebagai hadits, maka ia akan kesulitan mencarinya. Adapun hadits 'Innama al-a'malu binniyat' (Sesungguhnya amal itu tergantung niatnya), hadits ini sedikit pun tidak dapat dijadikan contoh karena periwayatannya mencapai jumlah mutawatir dan lebih, tetapi hal itu terjadi di pertengahan sanadnya, sementara tidak ditemukan di awal sanadnya sebagaimana telah disebutkan. Benar, hadits 'Man kadzaba 'alayya muta'ammidan falyatabawa' maq'adahu minan nar' (Barangsiapa sengaja berdusta atas namaku, maka hendaklah ia bersiap menempati tempat duduknya di neraka), engkau dapati hadits ini sebagai contohnya. Karena hadits ini diriwayatkan dari kalangan Sahabat Ra. oleh jumlah yang banyak. Dalam Shahihain (Bukhari dan Muslim), hadits ini diriwayatkan dari sejumlah Sahabat. Abu Bakar al-Bazzar, al-Hafizh yang agung, menyebutkan dalam Musnad-nya bahwa hadits ini diriwayatkan dari Rasulullah Saw.

Ibnu Hibban, salah seorang ahli hadis terkemuka, menyatakan bahwa "seluruh hadis pada hakikatnya termasuk dalam kategori khabar ahad, karena tidak terdapat satu pun hadis yang diriwayatkan dari Rasulullah Saw. melalui jalur berlapis dari dua perawi kepada dua perawi lainnya secara berulang hingga sampai kepada Baginda Rasulullah Saw." [1]

Termasuk dalam kategori ahad adalah riwayat-riwayat dalam Sahih Al-Bukhari dan Sahih Muslim, meskipun sebagian pihak berupaya mengangkatnya ke tingkat kepastian dengan alasan bahwa umat telah menerimanya secara luas.

Ibnu Burhan menjelaskan bahwa "khabar ahad tidak menghasilkan pengetahuan yang pasti, berbeda dengan pendapat sebagian ahli hadis yang menyatakan bahwa riwayat dalam Sahih Al-Bukhari dan Sahih Muslim pasti kebenarannya. Ia berargumentasi bahwa jika riwayat tersebut menghasilkan kepastian, maka seluruh manusia akan mengetahuinya sebagaimana mereka mengetahui berita mutawatir. Selain itu, Al-Bukhari tidak terlepas dari kemungkinan kesalahan, sebagaimana para ulama hadis dan ilmuwan telah menunjukkan adanya kekeliruan dalam sebagian riwayat Al-Bukhari dan Muslim. Seandainya seluruh riwayat mereka pasti benar, maka tidak mungkin terjadi kritik dan koreksi terhadapnya." [2]

Syiar (Ibadah)

Syiar (ibadah) bersumber dari Al-Quran dan sunnah amaliyah yang mutawatir. Al-Quran menjadi sumber utama yang menetapkan kewajiban dan prinsip-prinsip dasar ibadah, sedangkan sunnah amaliyah mutawatir menjelaskan bentuk, jumlah, dan tata cara pelaksanaannya. Adapun

oleh sekitar empat puluh orang laki-laki dari kalangan Sahabat. Dan sebagian al-Huffazh menyebutkan bahwa hadits ini diriwayatkan dari Baginda oleh enam puluh dua orang Sahabat, dan di antara mereka terdapat sepuluh orang yang disaksikan (mendapat jaminan) surga. Beliau berkata: 'Tidak ada di dunia ini satu hadits pun yang sepuluh orang Sahabat berkumpul meriwayatkannya selain hadits ini. Dan tidak diketahui adanya hadits yang diriwayatkan dari lebih dari enam puluh orang Sahabat dari Rasulullah Saw. selain hadits yang satu ini'." (Muqaddimah Ibnu al-Shalah, juz 1, hlm. 267). Akan tetapi, hadits ini diperselisihkan secara besar-besaran, apakah Nabi Saw. melafalkan kata 'sengaja' (muta'ammidan) atau tidak."

1 Shahih Ibn Hibban jilid 1 hal. 156.

2 Al-Wushul il Al-Ushul jilid 2 hal. 172.

persoalan-persoalan yang menjadi perbedaan di antara mazhab-mazhab fikih, yang masing-masing memiliki landasan ijtihadnya, termasuk dalam ranah khilaf yang dapat ditoleransi dan tidak menjadi objek pengingkaran.

Syeikh Rashid Ridha menyatakan bahwa "pokok-pokok ibadah bersifat pasti, ditetapkan oleh Al-Quran dan sunnah amaliyah mutawatir yang tidak bergantung pada hadis ahad. Apa yang ditetapkan dalam ibadah melalui hadis ahad dan tidak disepakati para ulama tidak menentukan sahnya Islam, meskipun pada intinya ia adalah benar, melainkan merupakan bentuk penyempurnaan dalam pengetahuan tentang sunnah." [1]

Ia juga menjelaskan bahwa "ibadah yang telah dijelaskan melalui praktik yang diwariskan dari generasi ke generasi dan disepakati secara luas merupakan bagian dari agama yang harus diikuti oleh setiap Muslim. Adapun hal-hal yang diperselisihkan, seperti membaca basmalah secara keras atau pelan, mengangkat tangan ketika rukuk dan bangkit darinya, serta jumlah takbir dalam salat Ied, tidak termasuk kewajiban yang pasti. Meskipun sebagian ulama menganggapnya wajib, hakikatnya berada dalam ruang pilihan. Setiap orang dapat mengikuti pendapat yang lebih kuat baginya, tanpa kewajiban untuk mendalami seluruh metode tarjih, karena adanya perbedaan praktik di kalangan umat menunjukkan bahwa hal tersebut bukan bagian dari prinsip agama yang mendasar. Oleh karena itu, tidak layak mencela pihak lain yang memilih pendapat berbeda." [2]

Syeikh Muhammad Abu Zahrah menjelaskan bahwa "penjelasan Al-Quran mengenai ibadah umumnya bersifat umum, sementara perinciannya dijelaskan melalui sunnah dalam bentuk praktik. Hal ini karena ibadah merupakan inti agama dan pilar yang menopang pembentukan akhlak individu serta solidaritas sosial. Oleh sebab itu, Al-Quran dan sunnah saling melengkapi dalam penjelasannya, sehingga ruang bagi analogi dan penafsiran bebas menjadi terbatas. Pokok ibadah ditetapkan oleh Al-Quran, sedangkan rinciannya ditetapkan oleh sunnah amaliyah

1 Al-Manar 19/25
2 Al-Manar 4/205.

mutawatir yang disepakati umat. Riwayat dari hadis ahad dalam ranah ibadah relatif sedikit dan tidak menyentuh rukun-rukun utama." [1]

Syeikh Ali Hasballah mendefinisikan sunnah mutawatir sebagai "sesuatu yang diriwayatkan pada setiap masa sejak generasi Sahabat oleh sejumlah besar orang yang mustahil bersepakat untuk berdusta, karena banyaknya jumlah mereka dan tersebarnya tempat tinggal mereka. Kebanyakan dari sunnah mutawatir berbentuk praktik, seperti tata cara wudu, salat, puasa, dan haji, yang disaksikan oleh banyak orang dan ditransmisikan secara berkelanjutan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Adapun yang berbentuk ucapan sangat jarang, dan salah satu contoh yang disebutkan adalah sabda Nabi Saw.: "Barang siapa berdusta atas namaku, maka hendaklah ia menempati tempat duduknya di neraka"." [2]

Sebagaimana telah dijelaskan oleh Al-Bazdawi, contoh-contoh riwayat mutawatir mencakup transmisi Al-Quran, salat lima waktu, jumlah rakaat, dan kadar zakat." [3]

Syariat (Muamalah)

Al-Quran merupakan sumber utama yang menyebutkan prinsip-prinsip dasar syariat. Adapun perincian penerapannya diserahkan kepada akal manusia dan akumulasi pengalamannya. Karena itu, hikmah menjadi sumber kedua bagi ketentuan-ketentuan yang mengatur kehidupan manusia. Hikmah ditambahkan pada wilayah hukum-hukum praktis, bukan pada pokok agama. Akal berperan merinci apa yang sesuai bagi manusia pada setiap zaman dan tempat, karena akallah yang dibebani untuk menghasilkan hikmah dan mengambil hikmah dari pihak lain.

1 Ushul Fiqh, Abu Zahrah hal. 94.
2 Ushul Tasyri' Islami hal 42.
3 Kasyf Al-AsrarSyarh Ushul Al-Bazdawi jilid 2 hal. 360.

Termasuk dalam hikmah adalah riwayat dari Nabi Saw. berupa perkataan dan perbuatan yang tidak bertentangan dengan Al-Quran dan tujuan-tujuannya. Apabila suatu riwayat bertentangan dengan Al-Quran, maka nisbatnya kepada Nabi Saw. patut dipertanyakan. Riwayat tersebut juga perlu diperlakukan sebagai ijtihad Nabi, bukan wahyu; sebab seandainya ia merupakan wahyu, niscaya Allah menjaganya melalui jalur mutawatir sebagaimana Dia menjaga wahyu Al-Quran dan sunnah amaliyah mutawatir. Selain itu, nisbat riwayat tersebut kepada Nabi bersifat dugaan, bukan kepastian. Karena itu, tidak semestinya dipastikan bahwa Baginda benar-benar mengucapkannya karena status periwayatannya yang zhanni. Dan yang lebih tepat adalah mengatakan, "Diriwayatkan dari Nabi bahwa Baginda bersabda demikian," bukan langsung menyatakan, "Rasulullah bersabda," agar orang yang menolak riwayat tersebut tidak diposisikan seolah-olah menolak sabda Rasulullah, padahal yang ditolaknya adalah riwayat yang bersifat zhanni dan memiliki kemungkinan cacat, di samping statusnya yang tidak pasti.[1]

Hikmah adalah buah dari apa yang dihasilkan oleh akal manusia sepanjang sejarah, yang bertujuan mewujudkan kemaslahatan manusia dan memperbaiki kehidupannya, baik berasal dari Muslim maupun non-Muslim, dari masa lampau maupun masa kini, selama selaras dengan tujuan kebaikan dan menghasilkan manfaat.

Kaidahnya menyatakan bahwa "hikmah adalah barang hilang milik orang beriman; di mana pun ia menemukannya, dialah yang paling berhak atasnya".[2] Adapun sesuatu yang bertentangan dengan tujuan agama kita, atau tidak sesuai dengan zaman dan tempat kita, maka ia tidak termasuk hikmah. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh ahli maqashid, Syeikh 'Izzuddin bin 'Abdissalam, bahwa "sebagian besar maslahat dan mafsadat dunia dapat diketahui melalui akal, dan itulah bagian besar dari syariat.[3] Ia juga menyatakan bahwa "maslahat dunia, sebab-sebabnya,

1 Dalam buku penulis Maqamat an-Nabi, telah dijelaskan secara lebih rinci mengenai batas antara wahyu dan ijtihad, batas antara yang mengikat dan yang tidak mengikat dari apa yang bersumber dari Nabi Saw., serta kedudukan riwayat yang disampaikan melalui jalur zhanni dan bagaimana cara menyikapinya.
2 Sunan Ibnu Majah
3 Qawa'id Al-Ahka fi Mashalih Al-Anam jilid 1 hal. 4.

serta mafsadatnya dapat diketahui melalui kebutuhan yang nyata, pengalaman, kebiasaan, dan dugaan yang dapat dipertimbangkan.[1]

Syeikh Rashid Ridha menyatakan bahwa "hukum-hukum syariat dalam bidang muamalah sebagian besar diambil dari kaidah dan prinsip umum, serta cabang-cabang yang terdapat dalam Al-Quran, baik melalui nash langsung maupun melalui makna dan implikasinya. Selain itu, ia juga dikembangkan melalui qiyas yang diperluas oleh sebagian mazhab seperti Hanafiyah dan Syafi'iyah, serta melalui pertimbangan maslahat umum yang dikembangkan oleh Malikiyah dan Hanabilah. Adapun yang bersumber dari hadis ahad jumlahnya relatif sedikit.

Dan setelah akidah dan hukum praktis, tersisa aspek akhlak dan adab. Seluruh nilai hikmah, keutamaan, dan adab yang diriwayatkan dalam hadis pada hakikatnya bersumber dari Al-Quran dan merupakan penjelasan atasnya." [2]

Mazhab Ahl ar-Ra'y telah menetapkan sejumlah syarat dalam menerima riwayat. Prinsip-prinsip ini dapat dijadikan dasar metodologis dalam menilai setiap riwayat, serta mengukur kesesuaiannya dengan prinsip-prinsip Al-Quran dan tujuannya.

Al-Jassas (w. 370 H) menyebutkan bahwa "Di antara illat ('cacat') yang menyebabkan khabar ahad ditolak menurut ulama kami adalah: apa yang dikatakan oleh Isa bin Abban, bahwa khabar ahad ditolak karena: jika ia bertentangan dengan sunnah yang telah tetap, atau bertentangan dengan Al-Quran dalam perkara yang tidak memungkinkan penafsiran lain, atau berkaitan dengan perkara umum tetapi hanya diriwayatkan secara khusus tanpa dikenal luas, atau merupakan riwayat yang ganjil sementara masyarakat telah meriwayatkan dan mengamalkan hal yang berbeda darinya."[3] Ia juga menyatakan bahwa "khabar ahad dapat ditolak apabila bertentangan dengan ketetapan akal, karena akal merupakan

1 Qawa'id Al-Ahka fi Mashalih Al-Anam jilid 1 hal. 8.
2 Majalah Al-Manarilid 19 hal. 25.
3 Al-Fushul fi Al-Ushul karya Al-Jashshash 3/113.

hujah dari Allah Swt., dan tidak mungkin apa yang telah ditetapkan oleh akal berubah. Setiap khabar yang bertentangan dengan bukti akal adalah rusak (cacat) dan tidak diterima. Sedangkan bukti akal itu tetap dan sahih, kecuali jika khabar tersebut memungkinkan untuk ditafsirkan dengan suatu sisi yang tidak bertentangan dengan hukum akal, maka ia harus dibawa ke sisi tersebut." [1]

Abu Zaid Ad-Dabusi (w. 430 H) menjelaskan bahwa "khabar ahad dikritisi melalui beberapa cara: pertama, ditimbang dengan Al-Quran; jika sesuai maka diterima, jika bertentangan maka ditolak. Kedua, dibandingkan dengan sunnah yang telah tetap, baik melalui mutawatir, istifadhah, maupun ijmak. Ketiga, ditinjau dari realitas peristiwa; jika peristiwa tersebut bersifat umum dan luas dampaknya, tetapi riwayatnya bersifat ganjil, maka hal itu menjadi indikasi kelemahan riwayat. Keempat jika suatu peristiwa diperselisihkan secara luas oleh para ulama terdahulu, tetapi tidak terdapat penggunaan riwayat tersebut sebagai hujah dalam perdebatan mereka, maka hal itu menunjukkan kelemahan riwayat tersebut." [2]

Ia juga menegaskan bahwa "banyak aliran dan penyimpangan muncul akibat penggunaan khabar ahad dalam akidah maupun praktik tanpa terlebih dahulu menimbangnya dengan Al-Quran dan sunnah yang pasti. Bahkan terkadang Al-Quran ditakwil agar sesuai dengan khabar ahad, sehingga yang seharusnya menjadi sumber utama justru menjadi pengikut. Hal ini menyebabkan bangunan agama berdiri di atas dasar yang tidak menghasilkan keyakinan, sehingga tidak menambah apa pun kecuali penyimpangan. Kerusakan semacam ini, menurutnya, lebih besar daripada sikap sebagian pihak yang menolak khabar ahad dan beralih kepada qiyas atau istishab." [3]

Hikmah juga mencakup ijtihad para Sahabat, Tabi'in, dan para fuqaha mujtahid setelah mereka, selama ijtihad tersebut mewujudkan

1 Al-Fushul fi Al-Ushul karya Al-Jashshash 3/122.
2 Taqwim Al-Adillah fi Ushul Fiqh hal. 196.
3 Taqwim Al-Adillah hal.197.

kemaslahatan manusia dan mencegah mudarat. Termasuk di dalamnya pula adat yang berlaku di masyarakat, serta metode-metode istinbath yang dihasilkan oleh akal, seperti qiyas, istihsan, istishab, istislah, sadd adz-dzara'i, dan berbagai pendekatan rasional lainnya. Tidak ada halangan untuk merumuskan metode dan ketentuan baru yang belum dikenal oleh generasi terdahulu, selama tujuannya adalah melayani kepentingan manusia dan meningkatkan kualitas kehidupan mereka.

Hikmah menjadi mengikat apabila menghasilkan kemaslahatan yang bersifat pasti bagi seluruh masyarakat, disepakati oleh kalangan berakal, serta ditegaskan oleh pihak yang memiliki otoritas melalui mekanisme musyawarah atau oleh ulil amri. Baik dalam bentuk mendatangkan manfaat maupun menolak bahaya, maka dalam kondisi seperti ini hikmah tersebut menjadi prinsip yang wajib diikuti.

Berdasarkan hal ini, peraturan yang ditetapkan oleh lembaga legislatif memperoleh sifat mengikat, karena mencerminkan kepentingan masyarakat serta mewujudkan stabilitas dan kesejahteraan mereka.

Adapun jika hikmah hanya menghasilkan kemaslahatan yang bersifat dugaan, atau masih terdapat perbedaan dalam menilai tingkat kesesuaiannya, maka ia tidak bersifat mengikat bagi semua pihak. Dalam kondisi demikian, setiap individu dapat memilih apa yang paling sesuai dengan keadaan dan kebutuhannya.

Perlu diperhatikan bahwa proses merumuskan hikmah tidak terbatas pada ulama agama saja, melainkan melibatkan para ahli dari berbagai bidang. Hal ini karena hikmah mencakup seluruh aspek kehidupan: politik, ekonomi, sosial, kesehatan, dan lain-lain. Oleh karena itu, idealnya lembaga legislatif melibatkan para ahli dan pemilik kebijaksanaan dari berbagai disiplin ilmu, agar dapat merumuskan aturan yang mengatur kehidupan masyarakat, menjamin keamanan dan stabilitas, serta mewujudkan kesejahteraan dan kemaslahatan umum.

3. Rukun Pokok-Pokok Islam

Akidah

Rukun pertama dan dasar utama akidah adalah iman kepada Allah. Makna ini ditegaskan berulang kali dalam ayat-ayat Al-Quran. Bersama dasar ini terdapat rukun kedua, yaitu iman kepada Hari Akhir. Karena itu, penyebutan iman kepada Hari Akhir sering digandengkan dengan iman kepada Allah dalam banyak ayat Al-Quran. Adapun iman kepada malaikat, kitab-kitab, dan rasul-rasul termasuk dalam cakupan iman kepada Allah. Dengan demikian, rukun iman apabila dirinci berjumlah lima; apabila dihimpun, ia kembali kepada satu dasar; dan apabila dilihat secara pertengahan, ia dapat dipahami sebagai dua rukun besar yang mencakup keseluruhannya.

Allah Swt. berfirman:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

"Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Sabiin, siapa saja yang beriman kepada Allah dan hari Akhir serta melakukan kebajikan, mereka mendapat pahala dari Tuhannya, tidak ada rasa takut pada mereka, dan mereka tidak bersedih hati."

(QS. Al-Baqarah [2]: 62)

Allah Swt. berfirman:

آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ ۚ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ

"Rasul telah beriman pada apa yang diturunkan kepadanya dari Tuhannya, demikian pula orang-orang mukmin. Masing-masing beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, dan rasul-rasul-Nya. (Mereka berkata,) 'Kami tidak membeda-bedakan seorang pun dari rasul-rasul-Nya.' Mereka juga berkata, 'Kami dengar dan kami taat. Ampunilah kami, wahai Tuhan kami. Kepada-Mulah tempat kembali.'"

(QS. Al-Baqarah [2]: 285)

Allah Swt. berfirman:

لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ

"Kebajikan itu bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat, melainkan kebajikan itu ialah orang yang beriman kepada Allah, hari Akhir, malaikat-malaikat, kitab suci, dan para nabi."

(QS. Al-Baqarah [2]: 177)

Syeikh Rashid Ridha menyatakan bahwa "salah satu pokok terpenting yang dijelaskan dalam Surah Al-Ma'idah adalah bahwa dasar agama Ilahi yang dibawa oleh seluruh rasul adalah iman kepada Allah, iman kepada Hari Akhir, dan amal saleh. Siapa pun yang menegakkan prinsip-prinsip ini sebagaimana diperintahkan oleh para rasul, dari umat mana pun—seperti yahudi, nasrani, dan sabiin—maka mereka memperoleh pahala di sisi Tuhan mereka, tidak ada rasa takut atas mereka di akhirat, dan mereka tidak bersedih. Ia juga menegaskan kesatuan agama, perbedaan syariat para nabi, serta kedudukan Al-Quran sebagai pengawas atas kitab-kitab Ilahi sebelumnya." [1]

Syiar

Syiar berdiri di atas empat rukun utama, yaitu salat, zakat, puasa, dan haji. Al-Quran banyak menyebut dua rukun, yaitu salat dan zakat, karena keduanya merupakan syiar yang melekat kuat dalam kehidupan Muslim sehari-hari. Salat berulang dalam kehidupan individu setiap hari, sedangkan

1 Tafsir Al-Manar jilid 7 hal. 231.

zakat berulang dalam kehidupan masyarakat sebagai sistem sosial yang berpengaruh secara berkelanjutan. Adapun dua rukun lainnya, yaitu puasa Ramadan dan haji ke Baitullah bagi yang mampu menempuh perjalanan ke sana, disebutkan dalam kadar yang lebih sedikit karena keduanya merupakan syiar tahunan. Puasa berulang bagi individu setiap tahun, sedangkan haji berulang bagi umat secara kolektif setiap tahun, meskipun bagi individu kewajibannya hanya sekali seumur hidup apabila telah memiliki kemampuan.

Al-Quran secara tegas menetapkan kewajiban syiar-syiar ini. Perintah menegakkan salat dan menunaikan zakat disebutkan dalam firman Allah:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

"Dirikanlah salat, tunaikanlah zakat, dan segala kebaikan yang kamu kerjakan untuk dirimu, niscaya kamu akan mendapatkannya di sisi Allah. Sesungguhnya Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan."

(QS. Al-Baqarah [2]: 110)

Kewajiban puasa ditegaskan dalam firman-Nya:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

"Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertaqwa."

(QS. Al-Baqarah [2]: 183)

Kewajiban haji ditegaskan dalam firman-Nya:

فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ ۖ وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ۗ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

"Di sana terdapat tanda-tanda yang jelas, (di antaranya) Maqam Ibrahim. Barang siapa memasukinya (Baitullah), ia menjadi aman. Dan kewajiban manusia terhadap Allah adalah melaksanakan haji ke Baitullah, yaitu bagi yang mampu mengadakan perjalanan ke sana. Barang siapa mengingkari (kewajiban ini), maka sesungguhnya Allah Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) dari seluruh alam."

(QS. Ali 'Imran [3]: 97)

Syariat

Rukun utama syariat adalah amal saleh dalam seluruh dimensinya, baik ekonomi, sosial, politik, pendidikan, pembinaan, keilmuan, pemikiran, dakwah, maupun bentuk-bentuk aktivitas manusia lainnya dalam kehidupan. Amal ini diarahkan oleh prinsip amar makruf dan nahi mungkar, agar perilaku individu dan masyarakat senantiasa selaras dengan tujuan-tujuan luhur syariat.

Al-Quran menggabungkan antara iman, syiar, dan syariat dalam berbagai ayat. Allah Swt. berfirman:

لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ ۗ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

"Kebajikan itu bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat, tetapi kebajikan itu ialah orang yang beriman kepada Allah, hari Akhir, malaikat-malaikat, kitab-kitab, dan para nabi; memberikan harta yang dicintainya kepada kerabat, anak yatim, orang miskin, musafir, peminta-minta, dan untuk memerdekakan hamba sahaya;

mendirikan salat, menunaikan zakat; menepati janji apabila berjanji; serta bersabar dalam kesempitan, penderitaan, dan pada masa peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar, dan mereka itulah orang-orang yang bertaqwa."

(QS. Al-Baqarah [2]: 177)

Allah Swt. juga berfirman:

إِنَّ الَّذِيـنَ آمَنُـوا وَعَمِلُـوا الصَّالِحَـاتِ وَأَقَامُـوا الصَّـلَاةَ وَآتَوُا الـزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُـمْ عِنـدَ رَبِّهِـمْ وَلَا خَـوْفٌ عَلَيْهِـمْ وَلَا هُـمْ يَحْزَنُونَ

"Sesungguhnya orang-orang yang beriman, beramal saleh, mendirikan salat, dan menunaikan zakat, mereka mendapat pahala di sisi Tuhan mereka. Tidak ada rasa takut pada mereka, dan mereka tidak bersedih hati."

(QS. Al-Baqarah [2]: 277)

Dan firman-Nya:

لَّكِـنِ الرَّاسِـخُونَ فِـى الْعِلْمِ مِنْهُـمْ وَالْمُؤْمِنُـونَ يُؤْمِنُـونَ بِمَا أُنـزِلَ إِلَيْكَ وَمَـا أُنـزِلَ مِن قَبْلِـكَ وَالْمُقِيمِيـنَ الصَّـلَاةَ وَالْمُؤْتُـونَ الـزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللّـهِ وَالْيَـوْمِ الْآخِـرِ أُولَـئِكَ سَـنُؤْتِيهِمْ أَجْـرًا عَظِيمًا

"Tetapi orang-orang yang mendalam ilmunya di antara mereka dan orang-orang mukmin, mereka beriman kepada apa yang diturunkan kepadamu dan apa yang diturunkan sebelum kamu, serta mereka yang mendirikan salat, menunaikan zakat, dan beriman kepada Allah dan hari Akhir. Mereka itulah yang akan Kami berikan pahala yang besar."

(QS. An-Nisa [4]: 162)

Dengan demikian, Al-Quran menampilkan kesatuan yang utuh antara akidah, syiar, dan syariat, sehingga kehidupan manusia berjalan seimbang antara iman dan amal, serta antara realitas gaib dan tuntutan kehidupan nyata.

4. Kesinambungan Pokok-Pokok Islam

Akidah

Akidah merupakan inti dakwah seluruh nabi dan rasul, dimulai sejak rasul pertama. Ia berupa kebenaran yang tetap, tidak mengalami penghapusan maupun perubahan, meskipun syariat berbeda-beda. Setiap nabi dan rasul menyeru kaumnya untuk menyembah Allah dan menjauhi thaghut. Allah Swt. berfirman:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللّٰهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ ۚ فَسِيرُوا فِى الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ

"Dan sungguh, Kami telah mengutus seorang rasul pada setiap umat (untuk menyerukan), 'Sembahlah Allah dan jauhilah thaghut.' Maka di antara mereka ada yang diberi petunjuk oleh Allah dan ada pula yang pantas mendapat kesesatan. Maka berjalanlah di bumi dan perhatikanlah bagaimana kesudahan orang-orang yang mendustakan."
(QS. An-Nahl [16]: 36)

Seruan ini juga merupakan tahap awal dakwah Nabi Saw., ketika Baginda mengajak manusia untuk beriman kepada Allah dan meninggalkan thaghut pada fase pertama risalahnya.

Sayyid Sabiq menjelaskan bahwa "akidah adalah satu dan tidak berubah karena perubahan waktu, tempat, individu, atau masyarakat. Allah Swt. berfirman: شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ *"Dia telah mensyariatkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang Kami wahyukan kepadamu, serta apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa, dan Isa, yaitu: tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah di dalamnya."* (QS. Asy-Syura [42]: 13). Dan yang disyariatkan oleh Allah dan diwasiatkan kepada para rasul terdahulu adalah pokok-pokok akidah dan dasar-dasar iman, bukan

cabang-cabang agama atau ketentuan praktisnya. Setiap umat memiliki syariat yang sesuai dengan kondisi, keadaan, serta tingkat pemikiran dan spiritual mereka. Allah Swt. berfirman: لِـكُلٍّ جَعَلْنَـا مِنكُـمْ شِـرْعَةً وَمِنْهَاجًـا *"Untuk setiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang."* (QS. Al-Ma'idah [5]: 48)." [1]

Syiar

Kesinambungan historis syiar, dalam pandangan Al-Quran, kembali kepada bapak para nabi, Ibrahim As. Penyebutan pertama secara jelas mengenai salat dan manasik haji muncul dalam konteks pembicaraan tentang Ibrahim As. dan pembangunan Baitullah. Allah Swt. berfirman:

وَإِذْ جَعَلْنَـا الْبَيْـتَ مَثَابَـةً لِلنَّـاسِ وَأَمْنًـا وَاتَّخِـذُوا مِـن مَّقَـامِ إِبْرَاهِيـمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَـا إِلَـىٰ إِبْرَاهِيـمَ وَإِسْـمَاعِيلَ أَن طَهِّـرَا بَيْتِـيَ لِلطَّائِفِيـنَ وَالْعَاكِفِيـنَ وَالرُّكَّـعِ السُّـجُودِ

"(Ingatlah) ketika Kami menjadikan rumah itu (Ka'bah) tempat berkumpul dan tempat yang aman bagi manusia. Jadikanlah sebagian Maqam Ibrahim sebagai tempat salat. Kami wasiatkan kepada Ibrahim dan Ismail, 'Bersihkanlah rumah-Ku untuk orang-orang yang tawaf, yang iktikaf, serta yang rukuk dan sujud.'"

(QS. Al-Baqarah [2]: 125)

Rashid Ridha menyatakan bahwa "haji termasuk ajaran yang dikukuhkan Islam dari agama Ibrahim As." [2]

Adapun puasa, Al-Quran menegaskan kesinambungannya kepada umat-umat terdahulu tanpa menyebutkan nabi tertentu. Allah Swt. berfirman:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ

"Diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu." ***(QS. Al-Baqarah [2]: 183)***

1 Akidah Islam, Sayyid Qutb hal. 10.
2 Tafsir Al-Manar 2/177.

Rashid Ridha menjelaskan bahwa "ketika ayat tersebut menyatakan kewajiban puasa sebagaimana diwajibkan kepada umat sebelumnya, makna puasa telah dipahami oleh mereka sebagai menahan diri dari makan, minum, dan hubungan suami istri. Istilah "puasa" sendiri telah dikenal dan digunakan sebelum Islam." [1]

Rashid Ridha, ketika menafsirkan firman Allah tentang dijadikannya Baitullah sebagai tempat kembali dan tempat aman bagi manusia, menjelaskan bahwa Allah mengingatkan bangsa Arab terhadap nikmat besar ini: dijadikannya Masjidilharam sebagai tempat yang selalu dituju manusia dan sebagai tempat aman di negeri yang penuh ketakutan, tempat manusia dapat diserang dari berbagai penjuru. Hal itu berkaitan dengan doa Ibrahim As. dan penegasan bahwa bangunan tersebut berdiri di atas dasar agama Ibrahim As. yang dihormati oleh Quraisy dan bangsa Arab lainnya.[2]

Ia juga menegaskan bahwa firman Allah:

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ

"(Ingatlah) ketika Ibrahim meninggikan fondasi Baitullah bersama Ismail."
(QS. Al-Baqarah [2]: 127)

menunjukkan secara jelas bahwa Ibrahim As. dan Ismail As. adalah yang membangun rumah tersebut untuk ibadah kepada Allah di tengah lingkungan yang dipenuhi praktik kemusyrikan. Namun, sebagian tukang cerita (qassasin) dan sebagian mufasir membawa riwayat-riwayat lain di luar apa yang diceritakan Allah, seperti kisah tentang usia Ka'bah yang sangat tua, haji Nabi Adam dan para nabi setelahnya, naiknya Ka'bah ke langit saat banjir besar, lalu turunnya kembali. Riwayat-riwayat tersebut saling bertentangan, cacat dalam kontradiksi tersebut, tidak sahih sanadnya, dan cacat karena bertentangan dengan makna lahir Al-Quran, namun malang sebagian orang tanpa malu tetap menyusupkannya." [3]

1 Majalah Al-Manar 31/520.
2 Tafsir Al-Manar 1/378.
3 Tafsir Al-Manar 1/383.

Syariat

Syariat memiliki sifat fleksibel dan bijaksana. Ia berbeda pada setiap rasul sesuai dengan keadaan manusia, zaman, dan tempat. Meskipun demikian, syariat Nabi Muhammad Saw. memiliki ciri berupa penekanan pada prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah umum, sementara hukum-hukum rinci dibuat terbatas, sehingga memberi ruang bagi akal dan ijtihad dalam menghadapi perubahan zaman, tempat, dan berbagai persoalan baru dalam kehidupan.

Allah Swt. berfirman:

لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا

"Untuk setiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang."

(QS. Al-Ma'idah [5]: 48)

Maksudnya, setiap nabi memiliki syariat dan metode khusus yang sesuai dengan fase umatnya dan kebutuhan praktis mereka, serta dapat menghapus sebagian rincian syariat sebelumnya.

5. Tujuan Pokok-Pokok Islam

Tujuan tertinggi agama adalah membimbing manusia menuju kebenaran, serta mengarahkan perilakunya agar selaras dengan tujuan penciptaannya. Dengan demikian, manusia dapat hidup di dunia ini dengan ketenangan batin, kepuasan jiwa, dan keselarasan dengan sistem yang telah Allah tetapkan dalam alam semesta di sekitarnya. Al-Quran hadir sebagai petunjuk dan cahaya yang menerangi jalan.

Allah Swt. berfirman:

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

"Kitab (Al-Quran) ini tidak ada keraguan di dalamnya; petunjuk bagi orang-orang yang bertaqwa."

(QS. Al-Baqarah [2]: 2)

Allah Swt. juga berfirman:

أَلَا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

"Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram."

(QS. Ar-Ra'd [13]: 28)

Dan Allah Swt. berfirman:

وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ

"Dia telah menundukkan untukmu apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi semuanya, sebagai rahmat dari-Nya."

(QS. Al-Jatsiyah [45]: 13)

Tujuan Akidah

Akidah berporos pada satu tujuan utama, yaitu meneguhkan tauhid kepada Allah Swt. dan menafikan segala bentuk kesyirikan. Al-Quran menegaskan tujuan ini dalam banyak ayat, dan menjadikan misi seluruh nabi sebagai satu kesatuan: membimbing manusia untuk menyembah Allah semata serta membebaskan mereka dari berbagai bentuk syirik yang menyusup ke dalam kehidupan dan masyarakat mereka.

Allah Swt. berfirman:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ

"Dan sungguh, Kami telah mengutus pada setiap umat seorang rasul (yang menyerukan), 'Sembahlah Allah dan jauhilah thaghut.'"

(QS. An-Nahl [16]: 36)

Allah Swt. juga berfirman:

وَمَـا أَرْسَـلْنَا مِـن قَبْلِـكَ مِـن رَّسُـولٍ إِلَّا نُوحِـي إِلَيْـهِ أَنَّـهُ لَا إِلَـٰـهَ إِلَّا أَنَـا فَاعْبُـدُونِ

"Dan Kami tidak mengutus seorang rasul pun sebelum engkau (Muhammad), melainkan Kami wahyukan kepadanya bahwa tidak ada Tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku."

(QS. Al-Anbiya [21]: 25)

Al-Quran juga mengulang seruan para nabi kepada kaumnya:

يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ

"Wahai kaumku, sembahlah Allah, tidak ada bagi kalian Tuhan selain Dia."

(QS. Al-A'raf [7]: 59)

Semakin seseorang merealisasikan tauhid dalam dirinya, semakin ia meraih kebebasan sejati dan kemuliaan yang tinggi. Sebaliknya, ketika syirik masuk dalam bentuk apa pun, maka penghambaan kepada Allah menjadi lemah dan kemuliaan manusia pun menurun. Dari sini tampak bahwa konsep ketuhanan tertinggi adalah sebagaimana yang diajarkan dalam Islam: Tuhan yang memiliki kesempurnaan mutlak, tidak ada sesuatu pun yang menyerupai-Nya, Maha Mendengar, Maha Melihat, melampaui segala batas pemikiran, dan hanya Dia yang berhak disembah serta ditaati.

Tujuan Syiar

Tujuan syiar ibadah berporos pada dua tujuan utama: penyucian dan pembinaan jiwa dalam alam nyata, serta penguatan dan peneguhan iman dalam hati yang berkaitan dengan alam gaib. Ketika jiwa tersucikan dan iman menguat, manusia akan mencapai derajat taqwa, yang merupakan buah dan ruh dari ibadah. Al-Quran menggambarkan tujuan menyeluruh ini dalam firman Allah:

هُـوَ الَّـذِى بَعَثَ فِـى الْأُمِّيِّينَ رَسُـولًا مِّنْهُـمْ يَتْلُو عَلَيْهِـمْ آيَاتِـهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُـمُ الْكِتَـابَ وَالْحِكْمَـةَ وَإِن كَانُوا مِـن قَبْلُ لَفِى ضَـلَالٍ مُّبِينٍ

"Dialah yang mengutus kepada kaum yang buta huruf seorang rasul dari kalangan mereka sendiri, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, menyucikan mereka, dan mengajarkan kepada mereka Kitab dan hikmah. Dan sesungguhnya mereka sebelumnya benar-benar dalam kesesatan yang nyata."

(QS. Al-Jumu'ah [62]: 2)

Syiar ibadah dibangun atas prinsip kemudahan dan penghilangan kesulitan. Ia tidak disyariatkan untuk menyiksa atau memberatkan manusia, melainkan untuk membina dan merahmati mereka. Karena itu, setelah menetapkan kewajiban puasa, Allah berfirman:

يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

"Allah menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesulitan bagimu."

(QS. Al-Baqarah [2]: 185)

Apabila muncul kesulitan dan beban melampaui kemampuan, syariat memberikan keringanan dalam salat, puasa, haji, dan ibadah lainnya. Dari kajian terhadap nash-nash, para ulama menetapkan kaidah bahwa "kesulitan mendatangkan kemudahan," karena tujuan syariat bukanlah memberatkan, melainkan memberi petunjuk dan rahmat.

Syiar ibadah dalam Islam terdiri dari empat: salat, zakat, puasa, dan haji. Ia disebut syiar karena merupakan tanda-tanda lahiriah dan simbol utama yang menegaskan identitas agama ini. Akidah bersifat batiniah dan tidak tampak, sementara akhlak dan muamalah dapat ditemukan pada berbagai komunitas dan agama. Adapun ibadah-ibadah ini adalah tanda-tanda nyata yang menampakkan keterikatan seseorang dengan agamanya.

Jika akidah membentuk pandangan manusia terhadap alam gaib, dan syariat mengatur geraknya dalam alam nyata, maka syiar ibadah menjadi

penghubung antara keduanya. Melalui syiar, hati terhubung dengan langit, dan gerak tubuh di bumi berjalan selaras dengan hubungan tersebut. Dengan demikian, tercapai keselarasan menyeluruh dalam diri manusia: antara apa yang ia saksikan dengan indra, apa yang ia yakini secara gaib, hukum-hukum yang tampak, dan realitas yang tersembunyi. Keterhubungan ini menjadikan kehidupan manusia dipenuhi ketenangan batin dan keteraturan dalam perilaku.

Salat merupakan sarana terbesar yang mewujudkan hubungan manusia dengan alam gaib. Di dalamnya, doa tampil sebagai inti dan ruh dari hubungan tersebut; ia adalah bentuk penghambaan ketika seorang hamba bersandar kepada Pengatur alam semesta, memohon pertolongan-Nya dalam mengelola seluruh urusan kehidupannya. Salah satu tujuan utama salat adalah mengingat Allah. Zikir adalah kesadaran hati yang bangkit setelah lama diliputi kelalaian, sehingga manusia kembali menghadirkan keyakinan bahwa alam ini memiliki Tuhan Yang Maha Mengetahui dan Maha Mengawasi, yang menghisab dan memberi balasan. Ketika kesadaran ini tertanam kuat dalam batin, kecenderungan kepada keburukan dalam perilaku akan melemah, sementara dorongan kepada kebaikan akan menguat. Di sinilah tercapai tujuan kedua salat, yaitu penyucian dan pembinaan jiwa, serta menghidupkan nilai-nilai kasih sayang dalam diri setiap kali kerasnya kehidupan mendorong manusia kepada kekeringan batin. Dengan demikian, perilaku manusia menjadi lebih lembut dan lebih dekat kepada kasih sayang terhadap sesama. Itulah buah etis dari salat; jika tidak menghasilkan pengaruh tersebut, maka ia hanyalah bentuk tanpa ruh, dan pohon tanpa buah.

Adapun zakat merupakan bentuk hubungan dengan sesama manusia, yang melengkapi salat sebagai hubungan dengan Sang Pencipta. Keduanya bersama-sama membentuk keseimbangan spiritual dan sosial dalam diri manusia, sehingga ia tidak terasing dalam ruang ibadah dari penderitaan dan kebutuhan orang lain, dan tidak pula tenggelam dalam urusan dunia hingga lalai dari Tuhannya. Pada hakikatnya, zakat adalah pemberian yang tulus karena Allah, tanpa mengharapkan balasan dari manusia,

yaitu menyalurkan apa yang Allah karuniakan kepada seseorang untuk kepentingan orang lain. Dalam pemberian ini terwujud kemanusiaan manusia, dan ia merasakan makna keberadaan serta tujuan hidupnya.

Tidak tepat jika zakat dibatasi hanya pada pemberian harta semata. Jika demikian, banyak orang miskin yang tidak memiliki harta akan terhalang darinya, padahal Allah telah membagi karunia-Nya secara bijaksana di antara manusia: ada yang diberi harta, ada yang diberi ilmu, kesehatan, pengalaman, keterampilan, perkataan yang baik, atau senyuman yang tulus. Semua itu termasuk dalam makna zakat, sehingga senyuman seseorang kepada saudaranya menjadi sedekah, dan usaha, nasihat, serta kasih sayang merupakan bentuk penyucian dan pemberian.

Oleh karena itu, zakat sering dipadankan dengan salat dalam banyak ayat Al-Quran, karena keduanya merupakan dua pilar yang saling melengkapi dalam pembentukan manusia. Sebagaimana hubungan dengan Allah diperbarui setiap hari melalui salat, maka hubungan dengan manusia juga seharusnya diperbarui setiap hari melalui pemberian dan kasih sayang. Dengan demikian, zakat bukan sekadar ibadah tahunan, melainkan akhlak harian dan perilaku berkelanjutan yang menumbuhkan iman kepada Allah; karena orang yang memberi menghadirkan kesadaran bahwa ia memiliki Tuhan yang melihatnya, meridhai pemberiannya, dan akan membalasnya. Dengan cara ini, salat dan zakat saling melengkapi: salat menyucikan hati agar mampu memberi dengan baik, dan zakat mewujudkan dampak salat dalam realitas, sehingga pengaruh ibadah di langit bertemu dengan buahnya di bumi.

Adapun puasa merupakan ibadah tahunan yang menempati posisi pertengahan dalam sistem ibadah, di antara dua syiar harian, yaitu salat dan zakat, serta syiar besar yang bersifat seumur hidup, yaitu haji. Keragaman waktu ibadah ini seakan membentuk rangkaian tahapan pembinaan bagi manusia: harian untuk memperbarui hubungan, tahunan untuk memulihkan keseimbangan, dan seumur hidup sebagai titik awal baru dalam perjalanan menuju Allah.

Al-Quran menegaskan bahwa tujuan utama puasa adalah taqwa:

يَـا أَيُّهَـا الَّذِيـنَ آمَنُـوا كُتِـبَ عَلَيْكُـمُ الصِّيَـامُ كَمَـا كُتِـبَ عَلَى الَّذِيـنَ مِـن قَبْلِكُـمْ لَعَلَّكُـمْ تَتَّقُـونَ

"Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertaqwa."

(QS. Al-Baqarah [2]: 183)

Takwa adalah kualitas batin yang menahan manusia dari mengikuti kesalahan dan keburukan, terutama yang bersumber dari dorongan naluri dan dominasi kebiasaan. Naluri menekan, kebiasaan mengikat, sehingga manusia memerlukan latihan berkala untuk membebaskan diri dari tekanan tersebut, atau setidaknya menguranginya. Puasa hadir sebagai sarana melatih kehendak, dengan menahan diri dari makan, minum, dan hubungan suami istri, meskipun semua itu tersedia, sepanjang siang hari dan selama satu bulan penuh. Ia merasakan lapar saat makanan ada di hadapannya, merasakan haus saat air dekat dengannya, namun tetap mampu berkata: tidak. Di sinilah letak perbedaan mendasar antara manusia dan haiwan; haiwan tunduk sepenuhnya pada naluri, sedangkan manusia dianugerahi kehendak sadar yang perlu dijaga dan dilatih agar tidak melemah. Puasa menjadi sekolah bagi penguatan kehendak dan peneguhan kendalinya atas tubuh dan kebiasaan.

Adapun haji merupakan syiar besar dalam kehidupan, sebagai momentum penyucian menyeluruh. Di dalamnya, hati dibersihkan dari berbagai kekurangan, dan manusia kembali seolah memulai kehidupan baru, dengan jiwa yang lebih jernih, harapan yang lebih luas, serta tekad yang kuat untuk bertobat, mengembalikan hak, memaafkan kesalahan orang lain, dan melanjutkan perjalanan menuju kebenaran, kebaikan, dan keindahan. Pada hari Arafah, seorang jamaah haji berdiri dalam momen eksistensial yang mendalam, berdoa, merenung, mengingat tujuan akhir, dan memperbarui perjanjiannya dengan Allah. Ia kembali dalam keadaan lebih ringan, dengan pandangan batin yang lebih terang.

Haji, sebagaimana syiar lainnya, memiliki buah etis yang tercermin dalam hubungan dengan sesama manusia, sekaligus menjadi bekal terbesar bagi taqwa. Allah Swt. berfirman:

وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى

"Berbekallah, dan sesungguhnya sebaik-baik bekal adalah taqwa."
(QS. Al-Baqarah [2]: 197)

Tawaf di sekitar Ka'bah mengandung makna simbolik yang mendalam. Orang-orang yang bertawaf bergerak mengelilingi satu pusat, dalam satu arah, menyerupai keteraturan kosmik: perputaran bumi pada porosnya, peredarannya mengelilingi matahari, peredaran bulan mengelilingi bumi, serta gerak planet dan galaksi dalam orbitnya. Sebagaimana gerak tersebut melahirkan keteraturan dan keseimbangan dalam alam semesta, demikian pula pergerakan hati menuju satu pusat yang dipilih oleh Allah melambangkan keterikatan manusia pada satu arah, satu tujuan, dan satu sumber makna serta ketenangan.

Manusia tidak bertawaf pada batu sebagai objek itu sendiri, karena benda dapat berubah dan lenyap. Ia bertawaf pada tempat yang dipilih Allah, dalam ruang dan waktu yang dijadikan sebagai wadah ibadah. Manusia, sebagai makhluk yang terikat oleh dimensi ruang dan waktu, tidak sepenuhnya memahami hikmah pemilihannya, namun ia beriman kepada realitas yang melampaui simbol tersebut: kepada Tuhan yang tidak ada sesuatu pun yang menyerupai-Nya, dan Dia Maha Mendengar, Maha Melihat.

Pembahasan tentang filsafat syiar akan dijelaskan lebih luas pada bagian khusus berikutnya.

Tujuan Syariat

Tujuan utama syariat adalah memakmurkan bumi, yang merupakan inti dari tugas kekhalifahan yang diemban manusia. Allah Swt. berfirman:

هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا

"Dialah yang menciptakan kamu dari bumi dan menjadikan kamu sebagai pemakmurnya."

(QS. Hud [11]: 61)

Pemakmuran ini berdiri di atas lima pilar utama: keadilan, kebebasan, kesetaraan, kasih sayang, dan martabat manusia. Apabila pilar-pilar ini terwujud, maka tercapailah kemakmuran; dan jika ia rusak, maka kehancuran akan terjadi. Wahyu menegaskan nilai-nilai ini sebagai inti dari risalah para nabi dan tujuan diturunkannya kitab-kitab suci.

Adapun tujuan keadilan, Al-Quran mengungkapkannya dengan konsep ***qisṭ***. Allah Swt. berfirman:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ

"Sungguh, Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan bukti-bukti yang nyata, dan Kami turunkan bersama mereka Kitab dan neraca (keadilan) agar manusia menegakkan keadilan."

(QS. Al-Hadid [57]: 25)

Ibn al-Qayyim menyatakan bahwa "Allah mengutus para rasul dan menurunkan kitab-kitab agar manusia menegakkan keadilan, yang dengannya langit dan bumi berdiri. Di mana pun tampak tanda-tanda keadilan, di situlah terdapat syariat Allah."[1] Konsep ***qisṭ*** lebih luas daripada keadilan biasa, karena mencakup setiap keputusan atau tindakan yang terbebas dari kezaliman, sementara keadilan adalah kesetaraan antara dua pihak tanpa keberpihakan. Oleh karena itu, penggunaan istilah ***qisṭ*** dalam Al-Quran lebih tepat dan menyeluruh.

Adapun tujuan kebebasan, terwujud dalam kenyataan bahwa Allah menganugerahkan kepada manusia amanah berupa kehendak dan pilihan, yang menjadi dasar tanggung jawab dan keistimewaannya

1 I'lam Al-Muwaqqi'in jilid 4 hal. 373.

dibanding makhluk lain. Amanah yang ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung, namun mereka enggan memikulnya, adalah kebebasan yang bertanggung jawab ini: kebebasan untuk memilih jalan dengan kesadaran, dan menyembah Tuhan dengan kerelaan, bukan paksaan. Allah Swt. berfirman:

إِنَّـا عَرَضْنَـا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّـمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَـالِ فَأَبَيْـنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْـفَقْنَ مِنْهَـا وَحَمَلَهَا الْإِنسَـانُ

"Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanah kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, tetapi semuanya enggan memikulnya dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, lalu manusia yang memikulnya."

(QS. Al-Ahzab [33]: 72)

Karena itu, tidak adanya paksaan dalam agama merupakan penegasan atas amanah tersebut. Iman hanya sah apabila lahir dari kebebasan memilih. Allah Swt. berfirman:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ

"Tidak ada paksaan dalam agama."

(QS. Al-Baqarah [2]: 256)

Adapun tujuan kesetaraan, Al-Quran menegaskan bahwa seluruh manusia setara dalam asal penciptaan dan kemuliaan. Perbedaan bangsa dan suku bukanlah dasar keunggulan bawaan, melainkan sarana untuk saling mengenal dan saling melengkapi. Ukuran kemuliaan tidak bersifat warisan, melainkan hasil usaha, yang didasarkan pada ketaqwaan, ilmu, dan amal saleh. Allah Swt. berfirman:

يَـا أَيُّهَـا النَّـاسُ إِنَّـا خَلَقْنَاكُـم مِّـن ذَكَـرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُـمْ شُـعُوبًا وَقَبَائِـلَ لِتَعَارَفُـوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُـمْ عِنـدَ اللَّهِ أَتْقَاكُـمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيـمٌ خَبِيرٌ

"Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, dan Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal.

Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah yang paling bertaqwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, Maha Teliti."
(QS. Al-Hujurat [49]: 13)

Dan Allah Swt. berfirman:

يَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ

"Allah akan meninggikan derajat orang-orang yang beriman di antara kamu dan orang-orang yang diberi ilmu beberapa derajat."
(QS. Al-Mujadilah [58]: 11)

Adapun tujuan rahmat, Allah membatasi misi Nabi Muhammad Saw. pada makna agung ini, sebagaimana firman-Nya:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

"Dan Kami tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan sebagai rahmat bagi seluruh alam."
(QS. Al-Anbiya [21]: 107)

Allah menjadikannya rahmah yang menyeluruh bagi semua alam kejadian dan bukan sebatas bagi manusia saja. Ayat ini menunjukkan bahwa rahmat merupakan ruh yang mengalir dalam seluruh bangunan syariat, sekaligus menjadi tolok ukur utama bagi tujuan-tujuan besarnya. Berdasarkan prinsip ini, setiap hal yang dinisbatkan kepada Nabi yang tampak bertentangan dengan cakupan rahmat yang luas ini perlu ditinjau kembali dan ditimbang dengan standar tujuan Qur'ani yang menjadi dasar risalahnya.

Adapun tujuan memuliakan manusia, Al-Quran menetapkannya dalam firman Allah Swt.:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

"Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam, Kami angkut mereka di darat dan di laut, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik, dan Kami lebihkan mereka atas banyak makhluk yang Kami ciptakan."

(QS. Al-Isra [17]: 70)

Kemuliaan ini menjadi prinsip dasar bagi setiap manusia, tanpa memandang jenis kelamin, warna kulit, agama, atau latar belakangnya. Berdasarkan prinsip tersebut, syariat menetapkan berbagai hukum yang menjaga dan melindungi kemuliaan ini dari segala bentuk perendahan, serta menjamin hak-hak dasar manusia, mulai dari hak hidup dan keamanan, hingga kebebasan, keadilan, dan segala yang menjamin kehidupan yang layak sesuai dengan amanah kekhalifahan di bumi.

Barang siapa merealisasikan kelima tujuan ini dalam berbagai aspek ajaran Islam, maka ia telah mewujudkan makna ibadah yang menjadi tujuan penciptaannya.

Allah Swt. berfirman:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

"Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku."

(QS. Adz-Dzariyat [51]: 56)

Dan barang siapa lalai dalam mewujudkannya, maka ia telah gagal dalam ujian kekhalifahan, dan akan memperoleh balasan atas perbuatannya di akhirat.

Allah Swt. berfirman:

الَّذِى خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا

"Yang menciptakan mati dan hidup untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang paling baik amalnya."

(QS. Al-Mulk [67]: 2)

6. Tingkatan Penghambaan dalam Islam

Tujuan akidah adalah agar "iman" terwujud dalam hati dan kesadaran seorang Muslim. Tujuan syiar adalah agar "taqwa" tercermin dalam perilaku dan kehidupannya. Adapun tujuan syariat adalah agar ia mencapai derajat "ihsan". Barang siapa merealisasikan rukun dan tujuan akidah, maka ia menjadi seorang mukmin. Barang siapa menegakkan rukun dan tujuan syiar, maka ia menjadi seorang yang bertaqwa. Dan barang siapa menghidupkan tujuan serta ruh syariat, maka ia menjadi seorang yang berbuat ihsan. Iman mengarahkan hati kepada Sang Pencipta, taqwa memperbaiki hubungan seseorang dengan dirinya, sedangkan ihsan tampak dalam hubungannya dengan sesama makhluk.

Ihsan secara bahasa merupakan lawan dari keburukan, yaitu melakukan perbuatan yang baik.[1] Dalam konteks hubungan dengan sesama, ihsan berarti memberikan manfaat dalam berbagai bentuk kepada siapa pun sesuai dengan kebutuhan dan kedudukannya, serta sesuai dengan ketulusan dan keikhlasan pelakunya.[2] Ar-Raghib al-Ashfahani menjelaskan bahwa "ihsan memiliki dua makna: pertama, berbuat baik kepada orang lain; dan kedua, melakukan perbuatan dengan baik, baik dalam ilmu maupun amal."[3] Karena itu, penggunaan istilah ini dalam Al-Quran mencakup kedua makna tersebut: berbuat baik kepada manusia dan berbuat baik dalam tindakan. Allah Swt. berfirman:

وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ

"Dan siapakah yang lebih baik agamanya daripada orang yang menyerahkan dirinya kepada Allah, sementara ia berbuat ihsan."
(QS. An-Nisa [4]: 125)

Dan Allah Swt. berfirman:

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ

1 Lihat Al-Furuq Al-Lughawiyyah karya Al-'Askari 1/193
2 Bahjat Qulub Al-Abrar karya As-Sa'di 204-206.
3 Al-Mufradat hal. 236.

"Yang memperindah segala sesuatu yang Dia ciptakan."
(QS. As-Sajdah [32]: 7)

Dengan demikian, iman mengatur hubungan hamba dengan Tuhannya dalam bentuk keyakinan dan pembenaran dalam ranah akidah. Takwa memperbaiki batin dan menata lahir melalui pengawasan diri dan ketaatan dalam ranah syiar. Sementara itu, ihsan terutama diarahkan kepada sesama dalam ranah syariat dan muamalah, sehingga terwujud dalam bentuk keadilan, kasih sayang, kesempurnaan kerja, dan pemberian manfaat. Ia bukan sekadar keadaan spiritual yang terpisah dari realitas, melainkan terwujud dalam kehidupan nyata. Dengan demikian, ketiga jalur ini saling melengkapi: jalur akidah melahirkan iman, jalur ibadah melahirkan taqwa, dan jalur pembangunan kehidupan melahirkan ihsan.

Al-Quran juga menggambarkan tangga kenaikan iman dan akhlak dalam empat tingkatan sebagai jalan menuju Allah. Allah Swt. berfirman:

وَمَـن يُطِـعِ اللّٰهَ وَالرَّسُـولَ فَأُولَٰئِـكَ مَـعَ الَّذِيـنَ أَنْعَـمَ اللّٰهُ عَلَيْهِـم مِّـنَ النَّبِيِّيـنَ وَالصِّدِّيقِيـنَ وَالشُّـهَدَاءِ وَالصَّالِحِيـنَ

"Dan barang siapa menaati Allah dan Rasul, maka mereka itu akan bersama orang-orang yang diberi nikmat oleh Allah, yaitu para nabi, orang-orang yang sangat benar, para syuhada, dan orang-orang saleh."
(QS. An-Nisa [4]: 69)

Tingkatan yang paling rendah adalah golongan orang-orang saleh, yaitu mereka yang amalnya lurus berdasarkan iman dan perbuatan baik. Mereka beriman kepada kebenaran, menjauhi kebatilan, dan berusaha dalam kebaikan.

Di atas mereka terdapat tingkatan para syuhada, yaitu mereka yang tidak hanya memperbaiki diri sendiri, tetapi juga menjadi saksi atas manusia, menegakkan nilai-nilai kebenaran, membelanya, dan berjuang untuk menghilangkan kezaliman serta kebatilan.

Kemudian di atas mereka adalah tingkatan para shiddiqin, yaitu orang-orang yang mencapai derajat keteguhan iman dan kejujuran keyakinan yang sangat tinggi, sehingga pembenaran terhadap kebenaran menjadi sifat yang kokoh dalam diri mereka tanpa keraguan, dan kedudukan mereka pun mendekati para nabi.

Tingkatan tertinggi adalah para nabi, yaitu mereka yang dipilih dengan wahyu, yang menghimpun kesalehan, kesaksian, dan kejujuran iman, serta ditambah dengan cahaya risalah dan tugas membimbing manusia.

Inilah jalan lurus yang kita mohon kepada Allah dalam setiap salat:

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ

"Tunjukilah kami jalan yang lurus, yaitu jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat."

(QS. Al-Fatihah [1]: 6–7)

Al-Quran kemudian menjelaskan siapa mereka:

مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ

"Yaitu para nabi, orang-orang yang sangat benar, para syuhada, dan orang-orang saleh."

(QS. An-Nisa [4]: 69)

Melalui tangga Qur'ani ini, manusia bergerak dari tingkat orang-orang saleh—di mana iman menjadi lurus dan amal menjadi baik—menuju tingkat para syuhada, di mana ia menegakkan kebenaran dalam kehidupan nyata, lalu menuju tingkat para shiddiqin, di mana keyakinan menjadi kokoh dan sempurna. Dengan demikian, terwujud iman sebagai keyakinan, taqwa sebagai perilaku, dan ihsan sebagai akhlak serta kontribusi dalam memakmurkan kehidupan. Ia pun berjalan di jalan orang-orang yang telah diberi nikmat oleh Allah: para nabi, shiddiqin, syuhada, dan orang-orang saleh, dan mereka itulah sebaik-baik teman.

Tingkatan-tingkatan ini, sebagaimana digariskan oleh wahyu, merupakan tangga Qur'ani yang jelas dalam peningkatan spiritual dan moral, yang lebih dekat kepada petunjuk Al-Quran dibandingkan dengan konsep-konsep pengalaman subjektif yang berkembang dalam sebagian tradisi taSawuf.

7. Hak Allah dan Hak Manusia dalam Islam

Para ahli usul fikih dan fuqaha membagi perbuatan manusia dari sisi keterkaitannya dengan hak Allah Swt. atau hak manusia menjadi empat kategori:

- Pertama: hak murni Allah Swt. Yaitu perbuatan yang sepenuhnya merupakan hak Allah. Dalam kategori ini, manusia tidak berhak untuk menggugurkan atau melakukan penawaran atasnya. Penetapannya tidak memerlukan gugatan, tidak dapat dihapus dengan pemaafan atau pengguguran, namun dapat gugur karena adanya syubhat dalam penerapan hudud. Hak Allah mencakup kemaslahatan umum, baik duniawi maupun ukhrawi, dan tidak terbatas pada individu tertentu.

- Kedua: hak murni manusia. Yaitu perbuatan yang berkaitan dengan hak pribadi manusia, yang menyangkut kepentingan khusus duniawi, seperti hak atas harta. Hak ini dapat dilepaskan oleh pemiliknya, dan penetapannya memerlukan adanya gugatan. Pemilik hak dapat memaafkan, berdamai, menggugurkan haknya, atau membebaskan pihak lain dari kewajiban tersebut. Syubhat tidak memengaruhi hak ini. Contohnya mencakup ganti rugi atas kerusakan, kepemilikan barang dan harga, hak syuf'ah (hak pembelian terlebih dahulu), penahanan barang gadai, dan berbagai hak finansial lainnya.

- Ketiga: gabungan hak Allah dan hak manusia, dengan dominasi hak Allah. Yaitu perbuatan yang mengandung kedua jenis hak, tetapi hak Allah lebih dominan. Contohnya adalah hukuman atas tuduhan zina (qadzf) menurut mazhab Hanafi. Hukuman ini disyariatkan untuk menghilangkan aib dari orang yang dituduh dan sebagai pencegah

bagi pelaku tuduhan—ini merupakan sisi hak manusia. Namun, ia juga bertujuan menjaga kehormatan masyarakat, mencegah kerusakan sosial, serta menjaga lisan dan akhlak—ini merupakan sisi hak Allah. Sementara itu, mazhab Syafi'i, Hanbali, dan pendapat yang masyhur dalam mazhab Maliki memandang bahwa hukuman qadzf merupakan hak murni individu yang dituduh, seperti halnya qisas.

- Keempat: gabungan hak Allah dan hak manusia, dengan dominasi hak manusia. Yaitu perbuatan yang mengandung kedua jenis hak, tetapi hak manusia lebih dominan. Contohnya adalah qisas dan seluruh hukuman terkait jiwa, baik berupa pembalasan setimpal maupun diyat (tebusan). Di dalamnya terdapat hak Allah dalam menjaga jiwa dan ketertiban masyarakat, serta hak manusia karena qisas memenuhi kepentingan keluarga korban dan mencegah dendam serta kebencian. Oleh karena itu, dalam kategori ini, hak manusia dianggap lebih dominan.[1]

Para ulama usul fikih menjadikan kemampuan suatu hak untuk digugurkan sebagai dasar pembeda antara hak Allah dan hak manusia. Hak manusia adalah hak yang dapat digugurkan atau dilepaskan oleh pemiliknya, seperti ganti rugi atas kerusakan dan utang, karena keberlakuan hukumnya bergantung pada kehendak pihak yang berhak. Adapun hak Allah adalah hak yang tidak dapat digugurkan oleh mukallaf, seperti salat dan puasa, karena kewajiban tersebut berasal langsung dari perintah syariat, bukan dari kehendak individu.

Penyandaran hak kepada Allah bukan berarti Allah memperoleh manfaat darinya atau memiliki kepentingan khusus—Maha Suci Allah dari hal tersebut—melainkan merupakan bentuk pemuliaan dan pengagungan, karena hak tersebut mengandung kemaslahatan umum dan kepentingan menyeluruh yang kembali kepada keteraturan masyarakat dan kemakmuran kehidupan.

1 Al-Wajiz fi Ushul Fiqh 1/479-482, Taysir 'Ilm Ushul Fiqh 78-80.

Al-Qarafi mendefinisikan hak Allah sebagai perintah dan larangan-Nya, sedangkan hak manusia sebagai kepentingan mereka. Ia menjelaskan bahwa taklif terbagi menjadi tiga: hak Allah semata, hak manusia semata, dan hak yang diperselisihkan apakah lebih dominan hak Allah atau hak manusia.

Ia kemudian menyatakan bahwa "yang dimaksud dengan hak manusia murni adalah hak yang dapat gugur apabila pemiliknya menggugurkannya. Namun pada hakikatnya, tidak ada hak manusia yang sepenuhnya terlepas dari hak Allah, karena dalam setiap hak tersebut terdapat perintah Allah untuk menyampaikannya kepada yang berhak. Dengan demikian, hak Allah dapat berdiri tanpa hak manusia, tetapi tidak ada hak manusia tanpa adanya hak Allah di dalamnya. Ukuran pembeda adalah kemampuan untuk menggugurkan: segala yang dapat digugurkan oleh manusia termasuk hak manusia, sedangkan yang tidak dapat digugurkan termasuk hak Allah."[1]

Saifuddin al-Amidi menyebutkan perbedaan penting antara keduanya, "bahwa hak Allah dibangun atas dasar kelonggaran dan kemudahan, karena Allah tidak dirugikan oleh hilangnya hak tersebut dan tidak memperoleh manfaat dari pelaksanaannya. Sementara hak manusia dibangun atas dasar tuntutan dan ketegasan, karena manusia memperoleh manfaat dari terpenuhinya haknya dan dirugikan jika hak tersebut tidak terpenuhi."[2]

Penjelasan ini tidak dimaksudkan sebagai penilaian moral terhadap manusia, melainkan sebagai deskripsi fikih mengenai sifat kemaslahatan yang terkait dengan masing-masing jenis hak. Apabila kemaslahatan bersifat umum dan menyeluruh, maka pendekatannya cenderung kepada kelonggaran. Sebaliknya, apabila kemaslahatan bersifat pribadi dan khusus, maka pendekatannya cenderung kepada tuntutan dan penjagaan yang lebih ketat.

1 Al-Furuq 1/141.
2 Al-Ihkam fi Ushul Al-Ahkam 2/271.

Pandangan Lain tentang Hak

Pembagian hak oleh para fuqaha antara hak Allah dan hak manusia dapat dibaca kembali dari sudut lain, yaitu dari sisi dasar pembebanan hukum serta dampak dari meninggalkan atau melanggarnya. Pembedaan ini menyingkap sifat khitab syariat dan cara syariat mengatur akibat hukum atas suatu perbuatan.

Apa yang termasuk dalam hak Allah pada hakikatnya adalah ranah yang berhubungan langsung dengan relasi hamba dengan Tuhannya, dan pelanggarannya tidak berakibat pada pelanggaran terhadap kepentingan manusia atau hak pribadi mereka. Hal ini mencakup pokok-pokok keyakinan, syiar-syiar ibadah, dan segala perkara yang didominasi oleh dimensi penghambaan yang murni. Pelanggaran dalam ranah ini disebut sebagai dosa, dan cara memperbaikinya bertumpu pada tobat serta kembali kepada Allah. Di dalamnya lebih dominan logika ampunan dan pemaafan apabila tobat dilakukan dengan benar, karena pihak pemilik hak tidak berkaitan dengan tuntutan manusia, melainkan dengan khitab ibadah yang dibangun di atas kelapangan. Makna ini sejalan dengan penjelasan para fuqaha bahwa hak-hak Allah dibangun di atas kemudahan, serta dengan firman Allah:

قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ

"Katakanlah, 'Wahai hamba-hamba-Ku yang melampaui batas terhadap diri mereka sendiri, janganlah berputus asa dari rahmat Allah.'"
(QS. Az-Zumar [39]: 53)

Adapun yang termasuk dalam hak hamba adalah ranah yang berkaitan dengan kepentingan manusia dan sistem keadilan di antara mereka. Dalam ranah ini, hukum tidak berhenti pada penilaian terhadap pelanggaran semata, tetapi juga memperhatikan dampaknya dalam realitas. Karena itu, pelanggaran dalam ranah ini disebut sebagai keburukan yang menuntut penghapusan akibat kezaliman itu, baik dengan mengembalikan hak maupun memperoleh maaf dari pihak yang dirugikan. Tobat, meskipun tetap diperlukan, tidak cukup dengan sendirinya selama kezaliman

belum diperbaiki, karena dasar hak ini bertumpu pada tuntutan dan klaim manusia.

Pembedaan Qur'ani ini tampak dengan jelas dalam doa orang-orang beriman:

فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا

> *"Maka ampunilah dosa-dosa kami dan hapuskanlah kesalahan-kesalahan kami."*
> ***(QS. Ali 'Imran [3]: 193)***

Dalam konteks ini, ***dosa*** dipahami sebagai pelanggaran dalam hubungan dengan Allah, sedangkan ***kesalahan*** dipahami sebagai sesuatu yang merusak keseimbangan keadilan dan meninggalkan dampak dalam kehidupan manusia.

Dari sini tampak keterkaitan antara kedua pembagian tersebut: hak Allah umumnya berhubungan dengan prinsip ampunan dan kelapangan, sedangkan hak manusia berhubungan dengan prinsip keadilan, pemenuhan hak, atau pemberian maaf.

Karena itu, para fuqaha menetapkan bahwa hak manusia didahulukan ketika terjadi pertentangan, sebab mengabaikannya akan menimbulkan kezaliman yang nyata. Sementara itu, banyak bentuk hak Allah masih memungkinkan adanya penggantian atau perbaikan. Hal ini bukanlah bentuk meremehkan ibadah, melainkan penegasan bahwa syariat tidak membenarkan tegaknya ibadah di atas pelanggaran terhadap hak manusia.

Prinsip ini tampak dalam penerapan fikih. Jika seseorang yang sedang salat melihat jiwa yang terancam, ia wajib memutus salatnya untuk menyelamatkannya, meskipun hal itu menyebabkan keluar dari waktunya. Hal ini karena menjaga jiwa merupakan tujuan yang pasti, dan hukum dalam kondisi tersebut terkait dengan hak manusia yang tidak dapat diganti atau ditunda. Dengan demikian, pembagian hak berfungsi sebagai

mekanisme penentuan prioritas dalam kerangka tujuan (maqasid) syariat, bukan sekadar konsep teoritis.

Dari sini terlihat struktur syariat secara menyeluruh: kelapangan dan ampunan dalam hubungan dengan Allah, serta keadilan dalam hubungan dengan manusia, dalam satu sistem yang menyeimbangkan antara ibadah dan hak, serta mendahulukan penjagaan martabat manusia dan perlindungan kemaslahatan ketika terjadi pertentangan hukum.

8. Istishab Ashl (Melanjutkan Hukum Asal) dalam Pokok-Pokok Islam

Prinsip dasar dalam persoalan keimanan adalah bahwa tidak dimaksudkan untuk melampaui teks Al-Quran, dan akal harus berhenti pada batas-batasnya; di mana ilmu berakhir, di situlah iman dimulai. Al-Quran telah menetapkan metode ini dalam firman-Nya:

هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

"Dialah yang menurunkan Kitab (Al-Quran) kepadamu. Di antara (isinya) ada ayat-ayat yang muhkamat, itulah pokok-pokok Kitab, dan yang lain ayat-ayat mutasyabihat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, mereka mengikuti ayat-ayat yang mutasyabihat darinya untuk menimbulkan fitnah dan untuk mencari-cari takwilnya, padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya selain Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata, 'Kami beriman kepadanya, semuanya itu dari sisi Tuhan kami.' Dan tidak dapat mengambil pelajaran kecuali orang-orang yang berakal."

(QS. Ali 'Imran [3]: 7)

Ayat tersebut membedakan antara yang muhkam, yang maknanya dapat dipahami oleh akal dan dapat direalisasikan dalam alam nyata, dan yang mutasyabih, yang berkaitan dengan alam gaib, sehingga akal tidak mampu mengetahui takwilnya, yaitu realisasinya dalam kenyataan, melainkan cukup diimani dengan keyakinan dan kepasrahan. Pendapat yang lebih kuat adalah berhenti pada firman-Nya: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّاالله *"Dan tidak ada yang mengetahui takwilnya selain Allah,"* karena hakikat perkara gaib tidak diketahui kecuali oleh Allah. Adapun orang-orang yang mendalam ilmunya, sikap mereka adalah berserah diri: آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِندِ رَبِّنَا *"Kami beriman kepadanya, semuanya dari sisi Tuhan kami."* Mereka tidak berusaha menurunkan perkara gaib ke ranah yang dapat disaksikan, dan tidak mempertanyakan hakikat sesuatu yang Allah khususkan pengetahuannya bagi diri-Nya. Berbeda dengan orang-orang yang dalam hatinya terdapat penyimpangan, mereka mengejar ayat-ayat mutasyabihat untuk menimbulkan fitnah dan bersikeras menakwilkannya sebelum waktunya, dengan tujuan menyerang dan melemahkan Rasul dan mengguncang keyakinan manusia.

Adapun prinsip dasar dalam syiar dan ibadah adalah tauqif, yaitu tidak boleh mendekatkan diri kepada Allah kecuali dengan apa yang telah disyariatkan-Nya, dan tidak boleh menambahkan sesuatu dalam agama tanpa izin Allah. Ibnu Taimiyah berkata: "Prinsip dasar dalam ibadah adalah tauqif, sehingga tidak disyariatkan darinya kecuali apa yang telah disyariatkan oleh Allah Swt. Jika tidak, maka kita akan termasuk dalam makna firman-Nya: أَمْ لَهُمْ شُرَكَاء شَرَعُوا لَهُم مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ *"Ataukah mereka mempunyai sekutu-sekutu yang mensyariatkan bagi mereka agama yang tidak diizinkan oleh Allah."*"[1]

Adapun dalam bidang syariat yang berkaitan dengan muamalah, adat kebiasaan, dan urusan kehidupan, maka prinsip dasarnya adalah kebolehan, dan tidak ada sesuatu yang dilarang atau diharamkan kecuali dengan dalil. Allah Swt. berfirman:

1 Majmu' Al-Fatawa jilid 29 hal. 17.

خَلَقَ لَكُمْ مَا فِى الْأَرْضِ جَمِيعًا

"Dialah (Allah) yang menciptakan segala apa yang ada di bumi untukmu."
(QS. Al-Baqarah [2]: 29)

Dan firman-Nya:

وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ

"Dan Dia telah menundukkan untukmu apa yang di langit dan apa yang di bumi semuanya, (sebagai rahmat) dari-Nya."
(QS. Al-Jatsiyah [45]: 13)

Hal ini menunjukkan bahwa ruang kebolehan adalah prinsip dasar, sedangkan ruang larangan merupakan pengecualian yang dibatasi oleh nash wahyu. Ibnu Taimiyah berkata: "Adat kebiasaan: prinsip dasarnya adalah dimaafkan, sehingga tidak ada yang dilarang darinya kecuali apa yang diharamkan oleh Allah. Jika tidak, maka kita akan termasuk dalam makna firman-Nya: قُلْ أَرَأَيْتُم مَا أَنزَلَ اللهُ لَكُم مِن رِزْقٍ فَجَعَلْتُم مِنْهُ حَرَاماً وَحَلَالاً *"Katakanlah: Apakah kamu melihat rezeki yang diturunkan Allah kepadamu, lalu kamu jadikan sebagiannya haram dan sebagiannya halal."* Karena itu Allah mencela orang-orang musyrik yang mensyariatkan dalam agama sesuatu yang tidak diizinkan oleh Allah dan mengharamkan apa yang tidak diharamkan-Nya."[1] Dan Al-Ghazali berkata: "Firman-Nya: وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ *"Dan sungguh Dia telah menjelaskan kepadamu apa yang diharamkan atasmu"* menunjukkan bahwa prinsip dasar dalam segala sesuatu adalah kebolehan, dan tidak ada pengharaman kecuali dengan dalil."[2]

Karena itu, para salaf berhati-hati dalam menggunakan istilah "haram", dan tidak menggunakannya kecuali terhadap sesuatu yang ketentuannya dalam Kitab Allah jelas dan tidak mengandung keraguan. Al-Qadhi Abu Yusuf berkata: "Betapa tingginya perkataan Al-Auza'i dalam ucapannya 'ini halal dari Allah'. Aku mendapati para guru kami dari kalangan ahli ilmu

1 Ibid.
2 Sunnah Nabi antara Ahli Fiqh dan Ahli Hadis hal 64.

tidak menyukai dalam fatwa untuk mengatakan 'ini halal' dan 'ini haram' kecuali terhadap apa yang jelas dalam Kitab Allah Yang Mahamulia lagi Mahatinggi tanpa memerlukan penafsiran."[1]

Apabila akal dan pengalaman menunjukkan secara pasti bahwa suatu hal menimbulkan mudarat, meskipun tidak terdapat nash khusus yang mengharamkannya, maka hal tersebut dilarang secara syariat dari sisi tujuan-tujuannya (maqashid). Syariat menetapkan prinsip-prinsip umum dalam menjaga manusia dan menghilangkan bahaya, dan setiap hal yang terbukti merusak prinsip-prinsip tersebut termasuk dalam lingkup larangan, dengan tetap membedakan antara apa yang diharamkan Allah secara nash dan apa yang dilarang melalui ijtihad demi merealisasikan tujuan-tujuan syariat.

Dengan demikian, metode ini dibangun di atas pembedaan prinsipil antara tiga ranah:

Dalam bidang akidah: prinsipnya adalah berhenti pada batas-batas nash, dengan mendahulukan iman dan kepasrahan dalam segala hal yang berkaitan dengan perkara gaib, di mana pemahaman rasional berakhir dan tuntutan pembenaran dimulai.

Dalam bidang ibadah dan syiar: yang menjadi penentu adalah prinsip tauqif, sehingga tidak ditetapkan darinya kecuali apa yang ditunjukkan oleh dalil yang sah, guna mencegah penambahan dalam agama atau pengada-adaan di dalamnya.

Adapun dalam bidang muamalah, adat kebiasaan, dan urusan kehidupan: prinsip dasarnya adalah kebolehan, dan tidak beralih kepada larangan kecuali dengan dalil, dengan tetap mempertimbangkan prinsip-prinsip umum dan tujuan-tujuan syariat dalam mengatur berbagai persoalan baru dan kemaslahatan yang muncul.

1 Al-Umm jilid 7 hal. 351.

9. Pembaruan dalam Pemikiran Islam

Segala sesuatu yang melampaui persoalan keimanan gaib, yang tidak didasarkan pada dalil yang pasti dan tidak dapat dijangkau oleh akal untuk mengetahui hakikatnya, oleh Al-Quran disebut sebagai dugaan yang tidak memberi manfaat sedikit pun terhadap kebenaran. Allah Swt. berfirman:

وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا

"Dan mereka tidak mempunyai pengetahuan tentang itu. Mereka tidak lain hanyalah mengikuti dugaan, dan sesungguhnya dugaan itu tidak berguna sedikit pun terhadap kebenaran."

(QS. An-Najm [53]: 28)

Dengan demikian, sumber perkara gaib hanyalah wahyu semata.

Demikian pula, segala tambahan terhadap syiar-syiar ibadah yang telah ditetapkan dengan dalil yang pasti dianggap sebagai bid'ah dan bentuk kerahiban yang diada-adakan, sebagaimana firman-Nya:

وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ

"Dan mereka mengada-adakan rahbaniyyah (kerahiban), padahal Kami tidak mewajibkannya kepada mereka."

(QS. Al-Hadid [57]: 27)

Yaitu komitmen-komitmen ibadah yang tidak disyariatkan oleh Allah, meskipun para pelakunya bermaksud mencari ridha-Nya, namun hal tersebut telah keluar dari batas tauqif yang menjadi dasar ibadah.

Dari sini tampak makna pembaruan yang sejati: bukanlah penambahan terhadap wahyu, bukan pula pengada-adaan dalam agama, melainkan kembalinya secara murni kepada asal sebelum tertutupi oleh dugaan dan ilusi, sebelum bercampur dengan berbagai bid'ah, serta mengembalikan

segala sesuatu kepada sumber-sumber awalnya: baik dari segi teks, ruh, maupun tujuan.

Adapun syariat—yaitu ranah kehidupan, muamalah, dan sistem di luar lingkup akidah dan ibadah yang bersifat tauqif—maka prinsip dasarnya adalah berpegang pada nilai-nilai universal yang dibawa oleh wahyu: keadilan, kebebasan, kasih sayang, kemuliaan, kemaslahatan, dan penghilangan mudarat, dengan tetap memberi ruang bagi ijtihad akal dan akumulasi pengalaman manusia. Segala sesuatu yang mewujudkan kemaslahatan manusia dan mengangkat kualitas hidupnya dipandang baik secara syariat, termasuk dalam makna sabda Nabi: "Barang siapa yang memulai dalam Islam suatu sunnah yang baik…", dan segala sesuatu yang menimbulkan kerusakan, kezaliman, atau merendahkan manusia adalah tercela dan tertolak, termasuk dalam makna "Barang siapa yang memulai dalam Islam suatu sunnah yang buruk…".

Berdasarkan hal ini, pembaruan dalam tiga ranah agama berlangsung sebagai berikut:

- Pertama: pembaruan dalam akidah, yaitu dengan memperdalam keimanan, menghidupkan perenungan terhadap Kitab Allah yang tertulis serta kitab-Nya yang terbentang di alam semesta dan dalam diri manusia, serta memurnikan pemahaman keimanan dari ilusi, mitos, dan dugaan yang tidak berdasar.

- Kedua: pembaruan dalam ibadah dan syiar, yaitu dengan menghidupkannya dalam bentuk yang benar dan ruh yang khusyuk, menjaga pelaksanaannya sebagaimana yang disyariatkan Allah, serta membersihkannya dari segala bentuk bid'ah atau praktik yang tidak memiliki dasar.

- Ketiga: pembaruan dalam syariat, yaitu dengan setia pada tujuan-tujuan besarnya dan nilai-nilai etisnya, disertai pembaruan sarana dan sistem yang mewujudkan tujuan tersebut dalam kehidupan manusia, serta meninggalkan sarana yang telah dilampaui oleh zaman atau

terbukti bertentangan dengan semangat keadilan, kasih sayang, dan kemaslahatan. Hal ini mencakup pengembangan sistem ekonomi, sosial, politik, pendidikan, pembinaan, pemikiran, dan dakwah, agar selaras dengan universalitas risalah dan mampu membimbing manusia di setiap zaman, serta mewujudkan pemakmuran bumi sesuai dengan nilai-nilai yang Allah turunkan melalui wahyu-Nya.

10. Fikih Perbedaan Pendapat dalam Islam: Antara Kepastian Dalil dan Ruang Ijtihad

Timbangan kesepakatan dan perbedaan dalam Islam berdiri di atas pembedaan antara yang bersifat pasti dan yang bersifat dugaan, baik dari segi makna maupun ketetapan dalil. Kesepakatan berlaku ketika hujah yang pasti telah tegak, sedangkan pintu ijtihad terbuka ketika dalil masih mengandung kemungkinan makna.

Dalam bidang akidah, ayat-ayat yang membahas pokok-pokok keimanan terbagi kepada ayat yang pasti maknanya (qath'iy ad-dalalah), yang tidak mengandung kecuali satu makna, seperti ayat-ayat tentang tauhid, kenabian, dan hari akhir. Ayat-ayat seperti ini menjadi wilayah kesepakatan dan tidak dibenarkan adanya perbedaan di dalamnya. Adapun ayat yang maknanya bersifat dugaan (dzanniy ad-dalalah) dan memungkinkan lebih dari satu cara pemahaman, maka tidak sah dijadikan dasar untuk mengafirkan atau menuduh fasik, dan tidak boleh dibangun di atasnya suatu akidah yang dengannya manusia dihakimi.

Dalam makna ini, Syeikh Mahmud Syaltut berkata:

“Satu-satunya jalan untuk menetapkan akidah adalah Al-Quran, yaitu pada ayat-ayatnya yang pasti maknanya, yang tidak mengandung dua makna atau lebih, seperti ayat-ayat yang menyebutkan penetapan keesaan Allah, kerasulan, dan hari akhir. Adapun ayat yang tidak pasti maknanya dan mengandung dua kemungkinan makna atau lebih, maka

ayat tersebut tidak layak dijadikan dalil atas suatu akidah dimana orang yang mengingkarinya dihukumi kafir. Contohnya adalah ayat-ayat yang dijadikan dalil oleh sebagian ulama tentang melihat Allah dengan penglihatan mata di akhirat:

لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ۖ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ ۚ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

"Bagi orang-orang yang berbuat baik ada pahala yang terbaik (surga) dan tambahannya. Wajah-wajah mereka tidak ditutupi debu hitam dan tidak (pula) kehinaan. Mereka itulah penghuni surga. Mereka kekal di dalamnya."

(QS. Yunus [10]: 26)

إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ عَلَى الْأَرَائِكِ يَنظُرُونَ

"Sesungguhnya orang-orang yang berbakti benar-benar berada dalam kenikmatan. Mereka (duduk) di atas dipan-dipan melepas pandangan."

(QS. Al-Muthaffifin [83]: 22–23)

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ

"Wajah-wajah (orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannyalah mereka melihat."

(QS. Al-Qiyamah [75]: 22–23)

Namun, ulama lain tidak menerima pemahaman mereka terhadap ayat-ayat tersebut. Bahkan, mereka menafikan penglihatan tersebut dengan ayat lain:

لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۖ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

"Dia tidak dapat dijangkau oleh penglihatan mata, sedangkan Dia dapat menjangkau segala penglihatan itu. Dialah Yang Mahalembut lagi Mahateliti."

(QS. Al-An'am [6]: 103)." [1]

1 Islam: Akidah dan Syariat hal. 57.

Adapun dalam bidang syiar, hukum berjalan di atas kaidah yang sama. Apa yang ditetapkan dengan nash Al-Quran yang pasti maknanya menjadi wilayah kesepakatan, sedangkan apa yang maknanya bersifat dugaan boleh menjadi wilayah perbedaan. Adapun sunah, apabila bersifat mutawatir dan pasti ketetapannya (qath'iy ats-tsubut), maka ia mengikat dan disepakati. Namun, apabila berupa hadis ahad yang ketetapannya bersifat dugaan (dzanniy ats-tsubut), maka ia menjadi wilayah ijtihad dan tarjih; diambil darinya apa yang dalilnya lebih kuat, dan pihak yang berbeda pendapat diberi keuzuran.

Dalam bidang syariat dan sistem kehidupan, hukum-hukum juga terbagi antara yang pasti maknanya dan yang bersifat dugaan. Yang pasti menjadi wilayah ijmak dan tidak dibenarkan adanya perbedaan di dalamnya. Adapun yang bersifat dugaan membuka ruang ijtihad dan keragaman pendapat. Timbangan ini juga meluas ke wilayah maqashid dan kemaslahatan. Apabila suatu kemaslahatan pasti terwujud, maka semua sepakat atas kewajiban untuk mewujudkannya. Namun, apabila keterwujudannya bersifat dugaan, maka perbedaan dalam menilainya dibolehkan. Demikian pula mafsadat; apabila ia pasti, maka wajib dicegah secara sepakat, dan apabila masih bersifat dugaan, maka perbedaan dalam menilai kadar bahayanya dan cara menghindarinya dibolehkan.

Dengan demikian, fikih perbedaan pendapat dalam Islam dibangun di atas kaidah: kesepakatan dalam perkara-perkara yang pasti, kelapangan dalam perkara-perkara yang bersifat dugaan, serta keluasan rahmat dan uzur ketika dalil mengandung lebih dari satu kemungkinan makna dan ketika sudut pandang berbeda-beda dalam menilai kemaslahatan dan kemudaratan.

11. Pertentangan Kemaslahatan dalam Pemikiran Islam

Dalam bidang akidah, tidak terjadi pertentangan ataupun kontradiksi, karena iman merupakan amal hati yang murni. Di dalamnya, satu perbuatan

tidak bertentangan dengan perbuatan lain, dan tidak ada seorang pun yang memiliki kuasa atas hati manusia kecuali dengan izinnya. Akidah bertempat di dalam batin, dan tidak ada kekuatan apa pun di bumi yang mampu mengubah apa yang telah tertanam di dalamnya selama pemiliknya tidak merelakannya. Karena itu, apabila seseorang dipaksa untuk menyatakan kekufuran, sedangkan hatinya tetap tenang dalam keimanan, maka tidak ada dosa atasnya, karena perubahan hanya terjadi pada lahirnya, bukan pada batinnya.

Adapun dalam bidang syiar ibadah, dapat terjadi pertentangan antara amal-amal. Ketika itu, yang lebih tinggi kedudukannya didahulukan atas yang lebih rendah: fardu didahulukan atas nafilah (sunnah), rukun atas sunah, dan wajib atas mandub, sesuai dengan tingkatan hukum.

Adapun dalam bidang syariat dan muamalah, pertentangan diselesaikan dengan timbangan maqashid dan kemaslahatan: pelaksanaan kewajiban didahulukan atas perkara mandub, meninggalkan yang haram didahulukan atas meninggalkan yang makruh, kemaslahatan daruriyah didahulukan atas hajiyah dan tahsiniyah, kemaslahatan umum atas kemaslahatan khusus, serta kemaslahatan yang pasti atas yang bersifat dugaan.

Apabila terjadi pertentangan antara hak Allah dan hak manusia, maka hak manusia didahulukan, karena dasar hubungan dengan Allah Swt. dibangun di atas ampunan dan pemaafan, sedangkan hubungan dengan sesama manusia dibangun di atas keadilan dan tuntutan hak. Allah Swt. memberi ampunan dan membuka pintu tobat serta qadha (pelaksanaan di lain waktu), sementara hak-hak hamba tidak gugur kecuali dengan penunaian atau pemaafan. Karena itu, apabila waktu salat, misalnya, bertentangan dengan upaya menyelamatkan manusia dari kebinasaan atau melindungi hartanya dari kehancuran, maka penjagaan jiwa dan harta didahulukan, kemudian salat diqadha setelah itu. Sebab, menjaga hak hamba juga merupakan bentuk pelaksanaan hak Allah. Allah Swt.-lah yang memerintahkan penjagaan jiwa dan harta, serta menjadikan

penegakan keadilan di antara manusia sebagai salah satu tujuan terbesar syariat-Nya.

Sistem Islam	Akidah	Syiar (Ibadah)	Syariat (Muamalah)
Cakupan	Alam ghaib	Menggabungkan antara alam ghaib dan alam nyata	Berkaitan dengan alam nyata
Definisi	Kumpulan pemikiran dan prinsip-prinsip dasar tentang Pencipta Allah Swt. dan kenabian dan khabar hal-hal ghaib yang disampaikan oleh para nabi.	Sistem dan panduan-panduan yang ditetapkan Allah untuk menjadi landasan hubungan manusia dengan Allah.	Sistem yang disyariatkan Allah atau dasar-dasarnya untuk menjadi landasan interaksi dengan sesama saudara muslim juga seluruh manusia dan alam serta kehidupan.
Rukun	Iman kepada Allah Iman kepada hari akhir iman kepada malaikat iman kepada kitab iman kepada rasul mereka yang memenuhi semua ini disebut sebagai "mukmin"	1. mendirikan sholat 2. membayar zakat 3. puasa ramadhan 4. haji bagi yang berkemampuan mereka yang memenuhi semua ini disebut sebagai "muttaqi/ orang bertaqwa"	Amal soleh satu-satunya rukun bagi syariat, dan meliputi: ekonomi, sosial, politik, pengajaran, pendidikan, keilmuan, pemikiran.. dan seterusnya. mereka yang memenuhi ini digolongkan sebagai "muhsin"
Kesinambungan	Hingga ke Nabi Adam As.	Hingga ke Nabi Ibrahim As.	Bagi setiap rasul syariatnya tersendiri.
Tujuan (maqasid)	Target dan rotasinya adalah tauhid	Pensucian jiwa dan penguatan keimanan dengan hal ghaib.	Targetnya memakmurkan bumi (konstruksi peradaban). Berkonsentarasi pada 5 rukun: Keadilan, Kebebasan, Keseteraan, Kerahmatan, Kemuliaan Manusia.
Arah	Iman	Taqwa	Ihsan
Kaitan dengan Hak	Hak Allah Berdiri atas dasar kemaafan. Pelanggaran disebut dosa dan memerlukan keampunan Allah dan kemaafannya.	Hak Allah Berdiri atas dasar kemaafan. Pelanggaran disebut dosa dan memerlukan keampunan Allah dan kemaafannya.	Hak Allah dan hak manusia. Hak manusia berdiri atas dasar keadilan. Pelanggaran disebut keburukan dan memerlukaknk kepada keampunan Allah dan keadilan atau kemaafan dari hambanya.
Landasannya	Batas akhir ilmu poin bermulanya iman.	Pengharaman (tiada ibadah melainkan berdasarkan dalil).	Kehalalan (tiada pengharaman kecuali lewat dalil).

Penambahan di dalamnya	Khurafat - dugaan yang tidak bermanfaat bagi kebenaran sama sekali.	Bid'ah dan kerahiban yang direka-reka.	Kemaslahatan yang digalakkan dan keburukan yang dicela.
Inovasi dan Pembaharuan di dalamnya	Pembaruan iman melalui pemerhatian dan pemikiran, dan menjernihkannya dari sebarang bentuk khurafat dan ilusi serta praduga.	Mendirikan dan memeliharanya secara ruh dan bentuk (ritual), dan menjernihkannya dari totok tambah dan bid'ah.	Pembaruan fasilitas untuk mewujudkan tujuan dan menjernihkannya dari semua bentuk kontradiksi dengan maqasidnya. Inovasi teori ekonomi, sosial, politik, pengajaran, pendidikan, keilmuan, pemikiran, dakwah, dll. demi merealisasikan maqasid supya sesuai diterapkan untuk setiap zaman dan tempat.

BAB KEDUA

AKIDAH DAN HAL GHAIB

* Muhkam dan Mutasyabih dalam Al-Quran
* Hikmah dan Furqan
* Wahyu dalam Al-Quran
* Kekafiran dan Pengkafiran
* Ruh dan Jasad dalam Al-Quran
* Kontemplasi Qurani
* Ilusi Manusia tentang Sihir dan Interaksi dengan Jin
* Tafsir Mimpi dalam Al-Quran
* Isra' dan Mi'raj: Orisinalitas sebelum Interpretasi
* Tanda-tanda Kiamat
* Israiliyyat dan Tafsir Al-Quran
* Kembalinya Isa As.
* Dajjal: Kontradiksi Riwayat
* Imam Mahdi

MUHKAM DAN MUTASYABIH DALAM AL-QURAN

Allah Swt. berfirman:

هُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌۗ فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاۤءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاۤءَ تَأْوِيْلِهٖۚ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ ۘ وَالرّٰسِخُوْنَ فِى الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۚ وَمَا يَذَّكَّرُ اِلَّآ اُولُوا الْاَلْبَابِ

Dialah (Allah) yang menurunkan Kitab (Al-Quran) kepadamu (Nabi Muhammad). Di antara ayat-ayatnya ada yang muhkamat, itulah pokok-pokok isi Kitab (Al-Quran) dan yang lain mutasyabihat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya ada kecenderungan pada kesesatan, mereka mengikuti ayat-ayat yang mutasyabihat untuk menimbulkan fitnah (kekacauan dan keraguan) dan untuk mencari-cari takwilnya. Padahal, tidak ada yang mengetahui takwilnya, kecuali Allah. Orang-orang yang ilmunya mendalam berkata, "Kami beriman kepadanya (Al-Quran), semuanya dari Tuhan kami." Tidak ada yang dapat mengambil pelajaran, kecuali ululalbab.

(QS. Ali 'Imran [3]:7)

Telah menjadi kesimpulan bagi banyak mufasir dan peneliti bahwa yang dimaksud dengan ayat-ayat muhkam adalah ayat-ayat yang tidak

mengandung kecuali satu makna, sehingga penunjukannya bersifat pasti tanpa kerancuan. Adapun ayat-ayat mutasyabih adalah ayat-ayat yang memiliki beragam kemungkinan makna, sehingga lafaznya dapat dipahami lebih dari satu arti. Dengan demikian, ia menjadi ruang bagi ijtihad dan wilayah perbedaan pendapat yang dapat diterima, sebagai bagian dari hikmah ilahi yang menghendaki agar wacana tetap terbuka terhadap keragaman pemahaman, serta agar syariat dalam sebagian aspeknya tetap lentur dan tidak kaku.

Makna ini—meskipun benar—tidak sepenuhnya mencakupi secara tepat makna yang disiratkan oleh ayat dalam keseluruhan konteksnya, dan tidak menjelaskan secara akurat alur wacananya, terutama ketika menelaah kata تَأْوِيل "ta'wil" yang oleh ayat dijadikan poros perbedaan antara golongan yang menyimpang dan orang-orang yang mendalam ilmunya. Oleh karena itu, peninjauan ulang terhadap makna "muhkam" dan "mutasyabih" tidak dapat dipisahkan dari penetapan makna "ta'wil" yang disebut dalam firman-Nya: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ. Dimana tampak bahwa kata ini merupakan kunci untuk memahami makna muhkam dan mutasyabih, serta metode dalam menyikapi ayat-ayat mutasyabih.

Dari sinilah muncul kebutuhan untuk membaca ayat tersebut dalam cahaya ayat-ayat lain dalam Al-Quran, serta dalam konteks penggunaan konsep "ta'wil" dalam Al-Quran, agar dapat ditentukan makna yang sebenarnya dari muhkam dan mutasyabih.

Para ahli bahasa menyebutkan bahwa istilah "ta'wil" telah digunakan dalam perkembangan bahasa Arab dalam tiga makna utama, yang dapat dirujuk kepada tiga tahap makna yang berurutan:

- Pada tahap pertama, yang paling awal secara kronologis, khususnya pada masa turunnya wahyu, ta'wil dimaksudkan sebagai akhir dari suatu pernyataan dan rujukan yang bermuara pada realitas, yaitu terwujudnya makna yang dikandung dan tampaknya ia dalam alam inderawi setelah sebelumnya berupa berita, janji, atau ancaman.

Dengan demikian, ta'wil dalam pengertian ini adalah terjadinya secara nyata apa yang diberitakan, serta tersingkapnya hakikat ucapan dalam realitas.

- Kemudian, istilah ini beralih pada tahap berikutnya kepada makna lain, yaitu digunakan untuk menjelaskan maksud pembicara dan mengungkap tujuan ucapannya, yakni apa yang dalam istilah dikenal sebagai tafsir. Dalam pengertian ini, ta'wil berarti penjelasan makna, penghilangan kesamaran dari suatu lafaz, dan penampakan makna yang dimaksud oleh pembicara sejak awal.

- Selanjutnya, dalam penggunaan ushul fiqh dan ilmu kalam pada masa berikutnya, istilah ini menetap pada makna ketiga, yaitu memalingkan lafaz dari makna lahir yang segera dipahami kepada makna lain yang pada asalnya tidak lebih kuat, berdasarkan petunjuk yang dapat diterima. Dengan demikian, ta'wil dalam pengertian ini merupakan pemindahan makna dari zahirnya kepada makna lain yang masih mungkin, tetapi lebih lemah, karena adanya dalil yang mengalihkan pemahaman dari makna pertama kepada makna lain.

Orang yang menelaah penggunaan lafaz "ta'wil" dalam Al-Quran akan menemukan bahwa penggunaannya mengikuti makna asal dalam bahasa Arab, yaitu apa yang menjadi tujuan akhir suatu ucapan dan yang terwujud dalam kenyataan, yakni realisasi maknanya dan kemunculannya dalam realitas yang dapat dirasakan. Dengan demikian, ta'wil dalam penggunaan ini bukanlah penjelasan makna, dan bukan pula pemalingan lafaz dari makna zahirnya, melainkan terjadinya secara nyata apa yang diberitakan oleh ucapan tersebut, atau terwujudnya apa yang ditunjukkannya berupa perintah atau larangan.

Apabila suatu ucapan berbentuk berita, maka ta'wilnya adalah terwujudnya berita tersebut dalam kenyataan; misalnya ucapan "Muhammad telah datang", maka ta'wilnya adalah kedatangan Muhammad itu sendiri. Jika berupa tuntutan, baik perintah maupun larangan, maka ta'wilnya adalah

pelaksanaan praktisnya, yaitu terjadinya perbuatan yang diperintahkan atau ditinggalkannya apa yang dilarang.

Berdasarkan makna ini pula firman Allah Swt.: هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ *"Tidaklah mereka menunggu melainkan (terwujudnya) takwilnya. Pada hari datangnya takwil itu..."* (QS. Al-A'raf [7]: 53). Yaitu, tidaklah orang-orang yang mendustakan itu menunggu selain terwujudnya apa yang telah diberitakan kepada mereka tentang kebangkitan, perhitungan, pahala, dan siksa. Maka ketika hari kiamat datang—yaitu hari terwujudnya semua itu—orang-orang yang dahulu melupakannya berkata: قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ *"Sungguh para rasul Tuhan kami telah datang dengan membawa kebenaran."* Demikian pula firman-Nya: بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ *"Bahkan mereka mendustakan apa yang belum mereka ketahui secara menyeluruh, dan belum datang kepada mereka takwilnya."* (QS. Yunus [10]: 39). Yaitu belum datang kepada mereka realisasi dari apa yang Allah janjikan sebagai akibat dari pendustaan tersebut.[1]

Dalam Surah Yusuf As., makna ini berulang di beberapa tempat, seperti firman-Nya: وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ *"Dan Dia mengajarkan kepadamu takwil mimpi."* (QS. Yusuf [12]: 6). Yaitu mengajarkan kepadamu apa yang akan menjadi kenyataan dari mimpi-mimpi tersebut, dan bagaimana ia terwujud dalam realitas.

Demikian pula dalam kisah Musa As. bersama hamba saleh dalam Surah Al-Kahf, ketika ia berkata: سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا *"Aku akan memberitahukan kepadamu takwil dari apa yang engkau tidak mampu bersabar atasnya."* (QS. Al-Kahf [18]: 78). Yaitu, aku akan menjelaskan kepadamu akibat dari perbuatan-perbuatan tersebut dan tujuan akhirnya yang menyingkap hikmahnya. Kemudian pada akhir kisah disebutkan: ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا *"Itulah takwil dari apa yang engkau tidak mampu bersabar atasnya."* (QS. Al-Kahf [18]:

1 Lihat Tafsir Al-Muyassar

82). Yakni penjelasan tentang apa yang menjadi akhir dan hakikat dari peristiwa-peristiwa tersebut.[1]

Berdasarkan makna ini pula firman Allah Swt.: ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّأَحْسَنُ تَأْوِيلًا *"Itu lebih baik dan lebih baik akibatnya."* (QS. An-Nisa' [4]: 59). Dan firman-Nya: ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّأَحْسَنُ تَأْوِيلًا *"Itu lebih baik dan lebih baik akibatnya."* (QS. Al-Isra' [17]: 35). Yaitu lebih baik akibatnya dan lebih baik hasil akhirnya di dunia dan di akhirat.[2]

Demikian pula diriwayatkan dari Aisyah Ra., bahwa ia berkata: Rasulullah Saw. sering memperbanyak dalam rukuk dan sujudnya ucapan: سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَبِحَمْدِكَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي *"Mahasuci Engkau, ya Allah, Tuhan kami, dan dengan memuji-Mu. Ya Allah, ampunilah aku,"* Baginda men-ta'wil Al-Quran. Maksudnya, Baginda mengamalkan apa yang diperintahkan dalam firman Allah Swt.: فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ *"Maka bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu dan mohonlah ampun kepada-Nya."* (QS. An-Nasr [110]: 3). Sehingga ta'wil di sini dimaknai sebagai pelaksanaan praktis, yaitu merealisasikan makna perintah dalam kenyataan.

Dalam konteks ini pula terdapat riwayat dari Sufyan Ats-Tsauri tentang kisah Ar-Rabi' bin Khutsaim, ketika ia memberikan kepada orang yang meminta makanan yang paling ia sukai, lalu berkata: Ia menakwilkan firman Allah Swt.: لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ *"Kamu sekali-kali tidak akan memperoleh kebajikan (yang sempurna) sebelum kamu menginfakkan sebagian harta yang kamu cintai."* (QS. Ali 'Imran [3]: 92).[3] Maksudnya, ia merealisasikan makna ayat tersebut melalui perbuatannya.

Demikian pula apa yang dinukil oleh Ath-Thabari dari Qatadah mengenai firman Allah Swt.: جُنْدٌ مَّا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ مِّنَ الْأَحْزَابِ *"Itulah bala tentara yang akan dikalahkan di sana dari golongan yang bersekutu."* (QS. Shad [38]: 11). Ia berkata: Allah menjanjikan kepadanya ketika ia berada di Makkah pada waktu itu bahwa Dia akan mengalahkan pasukan dari kalangan

1 Lihat Tafsir Al-Maraghi jilid 16 hal 5, 9.
2 Lihat At-Tafsir Al-Muyassar hal. 285.
3 Lihat Al-Jami' Li Ahkam Al-Quran, Qurthubi jilid 4 hal. 133.

kaum musyrik. Maka takwilnya datang pada Perang Badar.[1] Maksudnya, apa yang diberitakan Al-Quran benar-benar terwujud dalam kenyataan.

Dengan demikian, penelusuran terhadap penggunaan lafaz "ta'wil" dalam ayat-ayat dan atsar menunjukkan bahwa makna asalnya adalah akhir dari suatu ucapan dan rujukan tempat ia berujung dalam kenyataan, bukan penafsiran lafaz, dan bukan pula pemalingannya dari makna zahirnya, melainkan terwujudnya makna yang dikandungnya, baik berupa berita maupun perintah.

Apabila makna ta'wil ini telah jelas, maka muncul pertanyaan: apa yang dimaksud dengan mutasyabih yang diikuti oleh orang-orang yang dalam hatinya terdapat penyimpangan untuk menimbulkan fitnah dan mencari takwilnya?

Orang yang merenungkan perjalanan dakwah Nabi Muhammad Saw. bersama kaumnya sebagaimana digambarkan oleh Al-Quran akan mendapati bahwa dakwah itu merupakan perdebatan yang terus-menerus antara seruan untuk beriman kepada Allah dan hari akhir, dengan pendustaan, ejekan, serta tuntutan agar apa yang diberitakan kepada mereka tentang perkara gaib segera dipercepat terjadi. Mereka menuntut agar janji-janji akhirat diwujudkan dalam kenyataan yang dapat disaksikan, ingin mengubah berita gaib menjadi pengalaman indrawi, agar ketiadaan realisasi yang segera dapat mereka jadikan alasan untuk meragukan, mencela, dan menimbulkan fitnah dalam hati orang-orang yang lemah.

Dari sini menjadi jelas bahwa maksud mereka dengan "mencari takwilnya" adalah menuntut akhir dari berita-berita gaib tersebut dan terjadinya secara nyata, bukan mencari pemahamannya atau merenungkan maknanya. Karena itu, jawaban Al-Quran datang secara tegas: هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ *"Tidaklah mereka menunggu melainkan (terwujudnya) takwilnya. Pada hari datangnya takwil itu..."* (QS. Al-A'raf [7]: 53). Maksudnya, tidak ada bagi mereka selain menunggu hingga datang apa yang telah

1 Tafsir Ath-Thabari jilid 23 hal. 130.

Allah beritakan berupa perhitungan, pahala, dan siksa. Pada saat itulah kebenaran yang dahulu mereka dustakan menjadi nyata.

Berdasarkan hal ini, ayat-ayat yang membahas urusan akhirat, kebangkitan, balasan, dan seluruh perkara gaib lainnya adalah ayat-ayat yang dalam konteks ini dapat disebut mutasyabih, karena ia merupakan perkara yang tidak dapat dijangkau oleh indra, dan akal tidak memiliki jalan untuk memastikan hakikatnya secara mandiri. Ia hanya diketahui melalui berita yang benar dari Allah. Inilah wilayah yang dimasuki oleh orang-orang yang menyimpang; mereka menjadikannya medan untuk mencela dan berusaha mengguncang iman orang-orang beriman.

Adapun ayat-ayat yang menyeru kepada tauhid, keadilan, kejujuran, akhlak mulia, dan kebaikan amal, maka ayat-ayat tersebut adalah ayat-ayat muhkam, jelas maknanya, yang diakui kebaikannya oleh akal yang sehat dan diterima oleh fitrah, sehingga tidak ada ruang untuk meragukannya dari sisi ini.

Dengan demikian, makna keseluruhan ayat tersebut adalah bahwa dalam Kitab terdapat ayat-ayat yang jelas dan muhkam yang menjadi dasar petunjuk, serta ayat-ayat lain yang berkaitan dengan alam gaib, yang hanya Allah saja mengetahui realisasi dan hakikatnya. Adapun orang-orang yang dalam hatinya terdapat kecenderungan menyimpang dari kebenaran, mereka bergantung pada ayat-ayat mutasyabih tersebut untuk menimbulkan fitnah, serta berusaha mengaitkan kebenaran risalah dengan sesuatu yang belum tiba waktunya untuk terwujud dari perkara gaib, dengan memanfaatkan kecenderungan jiwa untuk mengingkari apa yang tidak dapat dijangkau oleh indra dan tidak dikuasai oleh pengalaman.

Firman Allah Swt.: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا dalam konteksnya menunjukkan bahwa pemberhentian makna yang sempurna berada pada lafaz "Allah", dan bahwa kalimat وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ *"dan orang-orang yang mendalam ilmunya"* merupakan permulaan kalimat baru. Maknanya adalah bahwa

ayat-ayat mutasyabih tidak diketahui takwilnya—yakni hakikat dari apa yang akan terjadi dari berita-berita gaib—kecuali oleh Allah. Adapun orang-orang yang mendalam ilmunya, sikap mereka adalah beriman dan berserah diri, bukan mengklaim pengetahuan atas apa yang Allah khususkan bagi diri-Nya.

Penafsiran ini didukung oleh beberapa hal; di antaranya bahwa menghubungkan kalimat وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ *"dan orang-orang yang mendalam ilmunya"* dengan bagian sebelumnya akan mengharuskan mereka mengetahui takwil ayat mutasyabih, kemudian diikuti oleh ucapan mereka: آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا *"Kami beriman kepadanya, semuanya dari sisi Tuhan kami,"* yang merupakan ungkapan kepasrahan total, bukan pengetahuan terperinci. Sebab, orang yang telah mengetahui sesuatu secara menyeluruh tidak akan mengekspresikannya dengan ungkapan yang menunjukkan penyerahan dan umum. Selain itu, konteks ayat yang mencela orang-orang yang mengikuti ayat mutasyabih untuk mencari takwilnya selaras sepenuhnya dengan pembatasan pengetahuan takwil hanya pada Allah semata.

Oleh karena itu, berhenti pada lafaz "Allah" merupakan pendapat kebanyakan Sahabat dan Tabi'in, seperti Ubay bin Ka'b Ra. dan Aisyah Ra., serta mayoritas salaf. Mereka menjadikan bagian setelahnya sebagai permulaan kalimat baru yang menjelaskan sikap orang-orang yang mendalam ilmunya, bukan sebagai bagian yang menyatakan bahwa mereka turut mengetahui takwil.[1]

Keberadaan ayat-ayat mutasyabih yang Allah khususkan pengetahuan tentang akhir dan hakikatnya, khususnya dalam perkara akhirat, merupakan bagian yang memang dikehendaki dalam inti risalah. Karena salah satu tujuan agama adalah memberikan kabar tentang alam gaib, agar keimanan terhadapnya menjadi ujian dan pembeda. Oleh karena itu, berita-berita tersebut harus diterima dengan pembenaran, disertai pengakuan bahwa hakikat akhirnya, cara terjadinya, dan rincian akibatnya

1 Tafsir Al-Maraghi jilid 3 hal. 100.

tidak diketahui kecuali oleh Allah. Adapun orang-orang yang mendalam ilmunya memahami batas akal dan indra mereka, sehingga mereka berhenti pada batas tersebut dan mengetahui bahwa jalan mereka dalam hal ini adalah berserah diri, seraya berkata: آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا *"Kami beriman kepadanya, semuanya dari sisi Tuhan kami."*

Al-Azhari berkata: Adapun firman Allah Swt.: هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ Abu Ishaq berkata: Maknanya, tidaklah mereka menunggu selain apa yang akan menjadi akhir urusan mereka berupa kebangkitan. Dikatakan bahwa takwil tersebut adalah firman-Nya: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ yakni tidak ada yang mengetahui kapan terjadinya kebangkitan dan apa yang akan menjadi akhirnya pada hari kiamat kecuali Allah. وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ yakni mereka beriman kepada kebangkitan. Wallahu a'lam. Al-Azhari berkata: Pendapat ini adalah baik.[1]

Kemudian ayat tersebut ditutup dengan firman-Nya: وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ yaitu tidak ada yang dapat memahami hikmah ini dan menyadari metode yang lurus dalam menyikapi ayat muhkam dan mutasyabih kecuali orang-orang yang memiliki akal yang matang dan pandangan yang jernih, yang membangun iman mereka di atas dasar ayat-ayat muhkam. Ketika mereka dihadapkan pada berita gaib, mereka berserah diri dan hati mereka menjadi tenang.

Karena itu, Allah melanjutkannya dengan doa orang-orang yang mendalam ilmunya: رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَدُنكَ رَحْمَةً yaitu meskipun mereka kokoh dalam ilmu dan beriman kepada ayat-ayat mutasyabih, mereka tetap merasakan kekhawatiran akan penyimpangan setelah mendapatkan petunjuk, sehingga mereka memohon kepada Allah agar meneguhkan hati mereka dan melimpahkan rahmat-Nya. Kemudian mereka mengiringi doa tersebut dengan keyakinan terhadap hari kebangkitan: رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ, menegaskan bahwa janji Allah adalah benar, bahwa Dia tidak mengingkari janji, dan

1 Lihat Tahzib Al-Lughah jilid 15 hal. 329, juga sama dengan yang disebutkan oleh Ibn Mandzur dalam Lisan Al-Arab jilid 11 hal. 34.

bahwa keimanan kepada perkara gaib inilah yang mendorong mereka untuk takut, menumbuhkan kewaspadaan dari penyimpangan, serta bergantung kepada Allah untuk memperoleh keteguhan dan keselamatan.

Kesimpulannya, yang dimaksud dengan ta'wil dalam ayat tersebut adalah apa yang menjadi hakikat akhir dari suatu perkara dalam kenyataannya, yaitu terwujudnya berita dan tampaknya makna yang dikandungnya dalam realitas yang dapat dirasakan.

Adapun ayat-ayat muhkam adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan alam (nyata) yang dapat disaksikan, mencakup prinsip-prinsip akhlak, kaidah-kaidah kebajikan, tujuan-tujuan syariat, serta segala hal yang maknanya dapat terwujud dalam kehidupan nyata, dan yang dapat dipahami kebaikannya oleh akal melalui pemikiran dan perenungan. Hal ini karena di dalamnya terdapat manfaat yang jelas, keadilan yang nyata, dan ketertiban yang selaras dengan fitrah yang lurus. Oleh sebab itu, ayat-ayat tersebut disebut muhkam, karena akal mampu memahami kekokohannya (ihkam-nya), yaitu kesempurnaan susunannya, kuatnya kemaslahatan yang dikandungnya, dan kejelasan petunjuknya.

Adapun ayat-ayat mutasyabih adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan alam gaib, yang ta'wilnya—yakni realisasinya secara sempurna—tidak terjadi kecuali di akhirat, dan akal tidak memiliki jalan untuk mengetahui hakikatnya ataupun memahami bagaimana kejadiannya secara menyeluruh. Yang dapat dilakukan hanyalah membenarkannya dengan iman dan kepasrahan, seperti iman kepada Allah, hari akhir, keadaan alam barzakh, kebangkitan, dan perhitungan. Oleh karena itu, ayat-ayat tersebut disebut mutasyabih, karena hakikatnya ditangguhkan pada alam yang tidak dapat dijangkau oleh indra dan tidak dapat diliputi oleh akal. Maka sikap yang benar terhadapnya adalah beriman, bukan melakukan penilaian rasional secara rinci.

Orang-orang yang mendalam ilmunya (ar-rasikhun) memahami keseimbangan yang halus ini. Mereka mampu memahami kemuhkaman

ayat-ayat muhkam dengan akal mereka sebagaimana dipahami oleh setiap akal yang sehat. Namun, ketika mereka sampai pada ayat-ayat mutasyabih yang melampaui batas indra dan akal, mereka berhenti pada batas tersebut dan berserah diri kepada kabar dari Allah. Mereka mengetahui di mana akal berfungsi, di mana batasnya berakhir, dan di mana dimulai kedudukan iman dan penyerahan diri.

Adapun orang-orang yang tidak mendalam ilmunya, mereka berusaha memahami ayat-ayat mutasyabih sebagaimana hal-hal yang bersifat indrawi, dan menuntut realisasinya dalam lingkup pengalaman dan akal. Akibatnya, mereka terjatuh dalam keguncangan dan penyimpangan, karena tidak membedakan antara alam yang dapat disaksikan, yang dinilai dengan akal, dan alam gaib, yang diterima dengan iman. Seandainya mereka mencapai tingkat kedalaman ilmu, niscaya mereka akan memahami bahwa kesempurnaan akal terletak pada mengetahui batasnya dan berhenti pada titik akhirnya.

HIKMAH DAN FURQAN

Beberapa ayat Al-Quran menyebutkan hikmah dan furqan yang berotasi kepada kitab, sebagaimana firman Allah Swt.:

وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

"Dan ingatlah nikmat Allah kepadamu dan apa yang telah diturunkan-Nya kepadamu, yaitu Kitab dan Hikmah. Dia memberi pengajaran kepadamu dengan itu. Dan bertaqwalah kepada Allah serta ketahuilah bahwa Allah Maha Mengetahui segala sesuatu."

(QS. Al-Baqarah [2]: 231)

Dan firman-Nya:

نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ ۗ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ

"Dia menurunkan Kitab (Al-Quran) kepadamu dengan membawa kebenaran, membenarkan kitab-kitab sebelumnya, dan Dia telah menurunkan Taurat dan Injil, sebelumnya sebagai petunjuk bagi manusia, dan Dia menurunkan Furqan. Sesungguhnya orang-orang yang kafir terhadap ayat-ayat Allah akan memperoleh azab yang berat. Dan Allah Mahaperkasa lagi mempunyai balasan." ***(QS. Ali 'Imran [3]: 3–4)***

Untuk memahami rotasi ini, dapat dilihat melalui dua pendekatan:

- Pertama, hikmah dan furqan sebagai sifat bagi kitab. Dalam hal ini, rotasi itu berfungsi sebagai penjelas bagi kitab, yaitu bahwa "hikmah" dan "furqan" dirotasikan kepada "kitab" untuk menggambarkan dan menegaskan berbagai fungsinya. Hikmah menunjukkan sisi bimbingan dan praktik dari kitab, yaitu yang menjelaskan kepada manusia cara menyelesaikan persoalan dan mengarahkan perilaku dalam alam (nyata) yang dapat disaksikan. Adapun furqan menampilkan kemampuan kitab dalam membedakan antara yang benar dan yang batil, khususnya dalam hal yang berkaitan dengan perkara gaib dan keimanan terhadapnya, sehingga ia menjadi sifat yang menjelaskan pemisahan antara petunjuk dan kesesatan.

- Kedua, hikmah dan furqan sebagai bagian dari kitab. Dalam hal ini, rotasi itu termasuk jenis pengkhususan terhadap yang umum, yaitu bahwa lafaz "hikmah" atau "furqan" menunjukkan makna tertentu dalam cakupan umum kitab, sehingga istilah tersebut merujuk kepada ayat-ayat tertentu yang memiliki fungsi khusus. Hikmah di sini berarti ayat-ayat yang membentuk dan memperbaiki perilaku manusia serta mewujudkan kebaikan dan petunjuk dalam kehidupan nyata. Adapun furqan merujuk kepada ayat-ayat yang membedakan antara orang beriman dan orang kafir, atau antara yang benar dan yang batil, yaitu yang berkaitan dengan alam gaib dan nasib akhir manusia.

Dengan demikian, furqan berfokus pada pembedaan dalam ranah gaib, sedangkan hikmah berfokus pada pengarahan dan kebijaksanaan dalam ranah alam nyata. Keduanya dirotasikan kepada kitab, namun masing-masing memiliki fungsi yang berbeda sesuai dengan karakter pemahaman manusia dan hubungan mereka dengan wahyu.

WAHYU DALAM AL-QURAN

Lafaz wahyu dalam Al-Quran disebutkan dengan berbagai makna, yang menunjukkan bahwa istilah ini mencakup setiap penyampaian ilahi yang tersembunyi dan cepat, yang diarahkan kepada makhluk dalam berbagai bentuk sesuai dengan kedudukan dan pihak yang diajak bicara.

Al-Quran menggunakan kata wahyu dalam empat makna utama:

- Pertama: wahyu risalah kepada para nabi melalui Jibril As. Ini merupakan makna yang paling masyhur, sebagaimana firman Allah Swt.: نُوحِي إِلَيْهِمْ
- Kedua: wahyu ilham, yaitu penanaman makna ke dalam hati tanpa perantaraan malaikat, sebagaimana dalam firman Allah Swt.: وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى
- Ketiga: wahyu berupa penanaman naluri atau pembentukan kodrati, yaitu penanaman hukum yang mengatur perjalanan makhluk dalam diri mereka, sebagaimana dalam firman Allah Swt.: بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا mengenai bumi.
- Keempat: wahyu berupa isyarat dan pemberian tanda, yaitu ungkapan nonverbal terhadap suatu makna, sebagaimana firman Allah Swt. tentang Zakaria As.: فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا

Adapun kalam Allah kepada manusia telah dijelaskan oleh Al-Quran secara menyeluruh, dan bentuk-bentuknya dibatasi dalam tiga cara, sebagaimana ditunjukkan oleh ayat:

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ۚ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ

"Tidak mungkin bagi seorang manusia untuk diajak berbicara langsung oleh Allah, kecuali dengan wahyu atau dari belakang tabir atau dengan mengutus utusan (malaikat), lalu dia mewahyukan dengan izin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Mahatinggi lagi Mahabijaksana."

(QS. Asy-Syura [42]: 51)

Ayat ini menggambarkan peta hubungan antara alam gaib dan alam nyata, serta menjelaskan bahwa wahyu Allah kepada manusia tidak keluar dari tiga cara: pembicaraan langsung dari balik tabir, penyampaian melalui seorang utusan dari kalangan malaikat, atau wahyu yang ditanamkan ke dalam hati secara tersembunyi.

Cara pertama: berbicara dari balik tabir

Ini adalah cara yang paling tinggi dan paling khusus. Allah mengistimewakan Nabi Musa As. dengannya, sehingga ia menjadi Kalim Ar-Rahman, orang yang diajak berbicara oleh Tuhan Yang Maha Pengasih. Ia mendengar kalam Tuhannya tanpa perantaraan malaikat, meskipun hal itu terjadi dari balik tabir, sebagaimana firman Allah Swt.:

قَالَ يَا مُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي

"Dia (Allah) berfirman, 'Wahai Musa, sesungguhnya Aku memilihmu melebihi manusia yang lain (pada masamu) untuk membawa risalah-Ku dan menerima firman-Ku.'"

(QS. Al-A'raf [7]: 144)

Dan firman-Nya:

وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا

"Dan Allah telah benar-benar berbicara kepada Musa."
(QS. An-Nisa' [4]: 164)

Dengan demikian, Musa As. memiliki keistimewaan agung ini secara khusus, dan bentuk pembicaraan seperti ini tetap menjadi kekhususan baginya, bukan bagi nabi-nabi lainnya.

Cara kedua: pengutusan seorang utusan dari kalangan malaikat

Ini merupakan cara yang paling dominan dalam penyampaian wahyu syariat kepada para rasul, yaitu ketika Allah mengutus seorang malaikat yang diperintahkan untuk menyampaikan, lalu ia menyampaikan firman-Nya kepada nabi yang menerima wahyu. Jibril As. memikul tugas agung ini, sehingga ia menjadi Ruh al-Amin yang menurunkan Al-Quran dari Tuhan semesta alam, sebagaimana firman Allah Swt.:

وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ

"Dan sesungguhnya Al-Quran itu benar-benar diturunkan oleh Tuhan seluruh alam. Ia dibawa turun oleh Ruh al-Amin (Jibril As.) ke dalam hatimu (Muhammad) agar engkau menjadi salah seorang pemberi peringatan."
(QS. Asy-Syu'ara [26]: 192–194)

Dan firman-Nya:

قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ

"Katakanlah, 'Barang siapa menjadi musuh Jibril As., maka sesungguhnya dia telah menurunkannya (Al-Quran) ke dalam hatimu dengan izin Allah.'"
(QS. Al-Baqarah [2]: 97)

Setiap kali malaikat turun membawa risalah ilahi kepada seorang manusia yang dibebani untuk menyampaikannya, maka manusia tersebut menjadi seorang rasul yang membawa wahyu langit kepada manusia. Tugas Jibril As. tidak terbatas pada penurunan kitab saja, tetapi juga mencakup pengajaran sebagian syiar dan manasik kepada para nabi, sebagaimana ditunjukkan oleh doa Ibrahim As. dan Ismail As.:

رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا ۖ إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

"Ya Tuhan kami, jadikanlah kami berdua orang yang berserah diri kepada-Mu dan (jadikanlah) dari keturunan kami umat yang berserah diri kepada-Mu, serta tunjukkanlah kepada kami tata cara ibadah kami dan terimalah tobat kami. Sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Penerima tobat lagi Maha Penyayang."

(QS. Al-Baqarah [2]: 128)

Serta sebagaimana diisyaratkan dalam Surah An-Najm tentang penglihatan Nabi Muhammad Saw. terhadap Jibril As. dalam bentuk aslinya:

وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ

"Dan sungguh, dia (Muhammad) telah melihatnya (Jibril As.) pada kesempatan yang lain."

(QS. An-Najm [53]: 13)

Jibril As. juga dapat turun untuk melaksanakan perintah ilahi di bumi bukan dalam rangka menyampaikan syariat, sebagaimana ketika ia datang kepada Maryam As. dalam wujud manusia, menyampaikan kepadanya perintah Tuhannya serta kabar gembira tentang kelahiran Isa As. Allah Swt. berfirman:

وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا فَاتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا قَالَ إِنَّمَا أَنَا

رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا قَالَ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ ۖ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِّلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا ۚ وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا

"Dan ceritakanlah (kisah) Maryam dalam Kitab, ketika ia menjauh dari keluarganya ke suatu tempat di sebelah timur. Lalu ia mengadakan tabir (yang melindunginya) dari mereka, maka Kami mengutus ruh Kami kepadanya, lalu ia menampakkan diri di hadapannya dalam bentuk manusia yang sempurna. Maryam berkata, 'Sesungguhnya aku berlindung kepada Tuhan Yang Maha Pengasih darimu, jika engkau orang yang bertaqwa.' Ia (Jibril As.) berkata, 'Sesungguhnya aku hanyalah utusan Tuhanmu untuk memberimu seorang anak laki-laki yang suci.' Ia berkata, 'Bagaimana mungkin aku mempunyai seorang anak laki-laki, padahal tidak pernah seorang manusia pun menyentuhku dan aku bukan seorang pezina?' Ia berkata, 'Demikianlah, Tuhanmu berfirman: Hal itu mudah bagi-Ku, dan agar Kami menjadikannya sebagai tanda bagi manusia dan sebagai rahmat dari Kami; dan hal itu adalah suatu perkara yang telah diputuskan.'"

(QS. Maryam [19]: 16–21)

Cara ketiga: wahyu langsung berupa ilham dan penanaman dalam hati

Yaitu penanaman makna ke dalam hati secara tersembunyi, yang dapat terjadi dalam keadaan sadar maupun dalam mimpi. Ini merupakan salah satu bentuk komunikasi ilahi yang tidak melibatkan perantaraan malaikat secara lahir. Bentuk wahyu ini terbagi menjadi dua bagian:

Bagian pertama: wahyu khusus bagi para nabi, dalam keadaan sadar maupun mimpi

Yaitu wahyu yang Allah khususkan bagi para nabi-Nya, dengan menanamkan makna secara yakin ke dalam hati mereka, atau memperlihatkannya dalam mimpi, sehingga mereka mengetahui dengan keyakinan penuh bahwa hal itu berasal dari Allah. Siapa yang memperoleh jenis wahyu ini,

maka ia adalah seorang nabi. Jika kemudian disertai dengan turunnya Jibril As. membawa risalah syariat, maka ia menjadi rasul sekaligus nabi; karena setiap rasul adalah nabi, tetapi tidak setiap nabi adalah rasul. Rasul datang dengan syariat baru atau risalah yang diturunkan, sedangkan nabi diutus untuk menyampaikan syariat sebelumnya dan memperbarui ajarannya. Karena itu, Musa As. adalah nabi sekaligus rasul, sedangkan Harun As. adalah nabi yang menjadi pendampingnya, sebagaimana firman Allah Swt.:

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ

"Dan Kami wahyukan kepada Musa dan saudaranya…"
(QS. Yunus [10]: 87)

Termasuk dalam wahyu khusus ini adalah yang terjadi dalam keadaan sadar maupun dalam mimpi, seperti dalam mimpi Ibrahim As., sebagaimana firman Allah Swt.:

قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ

"Sungguh engkau telah membenarkan mimpi itu. Sesungguhnya demikianlah Kami memberi balasan kepada orang-orang yang berbuat baik."
(QS. As-Saffat [37]: 105)

Wahyu risalah berbeda dengan wahyu kenabian dalam beberapa hal:

1. Wahyu yang pertama disampaikan melalui Jibril As., sedangkan yang kedua berupa ilham dan penanaman dalam hati.
2. Wahyu yang pertama merupakan wahyu syariat untuk umat, sedangkan yang kedua berupa petunjuk khusus bagi nabi.
3. Wahyu ang pertama terpelihara dalam kitab yang dibaca, sedangkan yang kedua tidak dituliskan dalam kitab.

4. Wahyu yang pertama terjadi dalam keadaan sadar, sedangkan yang kedua dapat terjadi dalam keadaan sadar maupun mimpi.

Dengan demikian, Jibril As. turun kepada Nabi Muhammad Saw. membawa Al-Quran, dan Allah menjamin penjagaannya agar menjadi syariat yang kekal bagi umat:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

"Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan Adz-Dzikr (Al-Quran), dan sesungguhnya Kami benar-benar menjaganya."

(QS. Al-Hijr [15]: 9)

Di samping itu, Nabi Muhamamd Saw. juga menerima wahyu berupa ilham dan penanaman dalam hati dalam sebagian peristiwa tertentu, baik dalam keadaan sadar, sebagaimana firman Allah Swt.:

وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَن بَعْضٍ ۖ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنبَأَكَ هَٰذَا ۖ قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ

"Dan ingatlah ketika Nabi membicarakan secara rahasia suatu peristiwa kepada sebagian istrinya, lalu ketika ia (istri itu) memberitahukannya (kepada yang lain) dan Allah memperlihatkannya kepada Nabi, maka Nabi memberitahukan sebagian dan menyembunyikan sebagian. Ketika ia memberitahukannya, ia berkata, 'Siapakah yang telah memberitahumu hal ini?' Nabi menjawab, 'Telah diberitahukan kepadaku oleh Yang Maha Mengetahui lagi Maha Teliti.'"

(QS. At-Tahrim [66]: 3)

Maupun dalam bentuk mimpi yang benar, seperti penglihatannya tentang masuk ke Masjidil Haram, sebagaimana firman Allah Swt.:

لَقَدْ صَدَقَ اللّٰهُ رَسُوْلَهُ الرُّءْيَا بِالْحَقِّ ۚ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَاۤءَ اللّٰهُ اٰمِنِيْنَ ۙ مُحَلِّقِيْنَ رُءُوْسَكُمْ وَمُقَصِّرِيْنَ ۙ لَا تَخَافُوْنَ ۗ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوْا فَجَعَلَ مِنْ دُوْنِ ذٰلِكَ فَتْحًا قَرِيْبًا

Sungguh, Allah benar-benar akan membuktikan kepada Rasul-Nya tentang kebenaran mimpinya dengan sebenar-benarnya, (yaitu) bahwa kamu pasti akan memasuki Masjidilharam, jika Allah menghendaki, dalam keadaan aman, dengan mencukur rambut kepala, dan memendekkannya, sedang kamu tidak merasa takut. Allah mengetahui apa yang tidak kamu ketahui dan sebelum itu Dia telah memberikan kemenangan yang dekat.

(QS. Al-Fath [48]: 27)

Jenis wahyu ini merupakan wahyu petunjuk yang bersifat sementara dalam peristiwa-peristiwa zamannya, bukan syariat umum yang terjaga (dilestarikan). Oleh karena itu, Allah tidak menjamin penjagaannya secara teks sebagaimana Al-Quran, dan ia tidak menjadi kewajiban bagi umat setelah wafatnya Nabi. Apa yang tersisa dari tindakan Baginda dalam urusan dunia, politik, peperangan, dan pengelolaan, sebagian besarnya merupakan ijtihad kenabian yang mendapat dukungan kebenarannya, namun bukan wahyu syariat yang bersifat tetap.

Bagian kedua: wahyu umum bagi seluruh manusia

Yaitu wahyu dalam bentuk ilham atau penglihatan dalam mimpi, yang terjadi pada manusia secara umum, bukan dalam rangka penetapan syariat dan bukan pula dengan tingkat kepastian yang mutlak, melainkan sebagai bimbingan tersembunyi. Al-Quran mengisyaratkan jenis wahyu ini dalam keadaan sadar melalui firman-Nya tentang ibunda Musa As.:

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ

"Dan Kami wahyukan kepada ibu Musa, 'Susuilah dia, dan apabila engkau khawatir terhadapnya, maka hanyutkanlah dia ke sungai (Nil).

Janganlah engkau takut dan jangan pula bersedih hati, sesungguhnya Kami akan mengembalikannya kepadamu dan menjadikannya salah seorang rasul.'"

(QS. Al-Qasas [28]: 7)

Demikian pula dalam bentuk mimpi dalam kisah raja Mesir, sebagaimana firman-Nya:

وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ ۖ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ

"Raja berkata, 'Sesungguhnya aku bermimpi melihat tujuh ekor sapi gemuk yang dimakan oleh tujuh ekor sapi kurus, dan tujuh bulir gandum yang hijau serta yang lainnya kering. Wahai para pembesar, berikanlah aku penjelasan tentang mimpiku, jika kamu dapat menafsirkan mimpi.'"

(QS. Yusuf [12]: 43)

Penafsiran mimpi dalam Al-Quran merupakan salah satu keistimewaan yang diberikan kepada para nabi, karena ia termasuk bentuk penyingkapan terhadap perkara gaib. Pengetahuan Nabi Yusuf As. tentang takwil simbol-simbol tersebut merupakan tanda kenabiannya di hadapan kaumnya. Adapun praktik penafsiran mimpi manusia pada masa kini, maka sebagian besarnya hanyalah dugaan, khayalan, dan klaim terhadap pengetahuan gaib. dimana yang lebih dekat kepada kebenaran adalah seseorang menafsirkan mimpinya sendiri berdasarkan kondisi dan konteks kehidupannya, dengan tetap menempatkannya dalam ranah kemungkinan, bukan kepastian.

Wahyu khusus kenabian berbeda dengan wahyu umum ini dalam beberapa hal:

1. Wahyu kenabian bersifat pasti dan diyakini berasal dari Allah, sedangkan wahyu umum tidak memiliki tingkat kepastian tersebut.

2. Dalam wahyu kenabian terdapat penyingkapan sebagian perkara gaib secara pasti, sedangkan wahyu umum mungkin mengandung isyarat gaib yang bersifat dugaan dan tidak mencapai tingkat kepastian. Hal ini karena perkara gaib yang pasti hanya diberitahukan oleh Allah kepada rasul yang Dia ridhai, sebagaimana firman-Nya:

عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ

"(Dialah) Yang Mengetahui yang gaib, dan Dia tidak memperlihatkan kepada siapa pun tentang yang gaib itu, kecuali kepada rasul yang diridhai-Nya."

(QS. Al-Jinn [72]: 26–27)

Berdasarkan hal ini, hamba saleh yang menemani Musa As., yang diberi pengetahuan tentang sebagian perkara gaib, tidak tepat disebut sebagai wali sebagaimana dipahami oleh sebagian orang. Pendapat yang lebih kuat, sebagaimana dinyatakan oleh sejumlah mufasir, adalah bahwa ia seorang nabi atau malaikat yang menjelma dalam bentuk manusia. Hal ini didukung oleh berbagai indikasi, terutama tindakan-tindakannya yang luar biasa, seperti membunuh seorang anak, yang tidak mungkin dilakukan kecuali oleh malaikat yang dekat kepada Allah atas perintah-Nya.

3. Wahyu kenabian dalam mimpi terkadang datang secara jelas tanpa simbol, dan terkadang dalam bentuk simbol, sedangkan wahyu umum tidak datang kecuali dalam bentuk simbol dan isyarat.

Termasuk dalam wahyu umum ini pula adalah apa yang Allah tanamkan dalam naluri makhluk berupa petunjuk fitri (naluri), sebagaimana firman-Nya:

وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا

"Dan Tuhanmu mewahyukan kepada lebah, 'Buatlah sarang-sarang di gunung-gunung…'"

(QS. An-Nahl [16]: 68)

Ini adalah wahyu berupa penundukan dan petunjuk penciptaan, bukan wahyu syariat dan bukan pula risalah.

Al-Quran juga menyebut jenis lain dari wahyu yang lebih luas cakupannya daripada wahyu syariat, dan lebih umum daripada wahyu kenabian, yaitu wahyu perintah (amr) dan pembentukan (takwin), yang dengannya Allah mengarahkan seluruh makhluk-Nya. Mereka menerimanya dengan ketaatan dan kepatuhan, masing-masing sesuai dengan tabiat dan fungsinya dalam tatanan keberadaan.

Allah mewahyukan kepada langit, yakni menetapkan pada setiap langit aturan dan sistemnya, sebagaimana firman-Nya:

فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ

"Lalu Dia menjadikannya tujuh langit dalam dua masa, dan Dia mewahyukan pada tiap-tiap langit urusannya. Dan Kami hiasi langit yang dekat dengan bintang-bintang dan sebagai penjagaan. Demikianlah ketetapan Yang Mahaperkasa lagi Maha Mengetahui."

(QS. Fussilat [41]: 12)

Ini merupakan wahyu penundukan dan pengaturan, yang dengannya sistem alam semesta menjadi tegak, gerakannya teratur, dan peredaran benda-benda langit berjalan menurut ketetapan yang tidak menyimpang.

Allah juga mewahyukan kepada bumi, memerintahkannya untuk berguncang, mengeluarkan apa yang ada di dalamnya, serta bersaksi atas perbuatan manusia yang hidup di atasnya, sebagaimana firman-Nya:

إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا وَقَالَ الْإِنسَانُ مَا لَهَا يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا

"Apabila bumi diguncangkan dengan guncangan yang dahsyat, dan bumi telah mengeluarkan beban-beban berat (yang dikandungnya),

dan manusia bertanya, 'Apa yang terjadi pada bumi ini?' Pada hari itu bumi menyampaikan beritanya, karena sesungguhnya Tuhanmu telah mewahyukan kepadanya."

(QS. Az-Zalzalah [99]: 1–5)

Yakni bahwa ucapan, kesaksian, dan ketaatan bumi pada hari itu merupakan bentuk respons terhadap perintah ilahi yang diwahyukan kepadanya, lalu ia melaksanakannya sebagai makhluk yang ditundukkan.

Demikian pula Allah mewahyukan kepada para malaikat, memerintah mereka, menguatkan mereka, dan membebani mereka dengan tugas-tugas dalam menolong orang-orang beriman serta melaksanakan ketetapan-Nya, sebagaimana firman-Nya:

إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى الْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۚ سَأُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ

"Ketika Tuhanmu mewahyukan kepada para malaikat, 'Sesungguhnya Aku bersama kamu, maka teguhkanlah orang-orang yang beriman. Aku akan menanamkan rasa takut ke dalam hati orang-orang kafir…'"

(QS. Al-Anfal [8]: 12)

Jenis wahyu ini bukanlah syariat yang dibaca sebagai ibadah, dan bukan pula risalah yang disampaikan kepada manusia, melainkan wahyu berupa perintah dan pembentukan, yang dengannya langit dan bumi tegak, urusan para malaikat menjadi teratur, dan seluruh makhluk berjalan dalam orbit ketaatan serta kepatuhan kepada kehendak Allah:

وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ

"Dan tidak ada sesuatu pun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya."

(QS. Al-Isra' [17]: 44)

Melalui penelusuran terhadap ayat-ayat yang membahas hakikat wahyu dan berbagai bentuknya, dapat diperoleh kesimpulan umum mengenai jenis-jenis wahyu serta rumusan definisi bagi setiap bentuknya. Dalam konteks ini, Syeikh Muhammad Abduh berkata dalam mendefinisikan wahyu:

"Wahyu adalah pengetahuan yang ditemukan manusia dalam dirinya, disertai keyakinan bahwa hal itu berasal dari Allah, baik melalui perantara maupun tanpa perantara. Yang pertama dapat terjadi dengan suara yang menjelma bagi pendengaran ataupun tanpa suara. Wahyu berbeda dari ilham, karena ilham adalah kesadaran batin yang membuat jiwa merasa tenang, lalu terdorong mengikuti tuntutannya tanpa menyadari sumbernya. Ia lebih menyerupai rasa lapar, haus, sedih, dan gembira."[1]

Berdasarkan definisi ini, bentuk-bentuk wahyu Allah kepada manusia dapat diklasifikasikan ke dalam tiga cara:

- Pertama: wahyu melalui utusan dari kalangan malaikat, yaitu Jibril As., Ruh al-Amin, yang ditugaskan membawa risalah ilahi kepada para nabi. Siapa pun yang didatangi Jibril As. dengan kalam dari sisi Allah untuk disampaikan kepada manusia, maka ia adalah seorang rasul yang menerima syariat dan menyampaikannya kepada umat. Allah juga dapat mengutusnya untuk melaksanakan suatu perintah-Nya di bumi, sebagaimana turunnya Jibril As. kepada Maryam As. membawa kabar gembira, bukan dalam rangka menyampaikan syariat, melainkan untuk menjalankan perintah dan ketetapan ilahi.

- Kedua: wahyu berupa penanaman ke dalam hati para nabi, baik dalam keadaan sadar maupun dalam mimpi. Inilah yang oleh Muhammad Abduh disebut sebagai "irfan (pengetahuan)" yang ditemukan seorang nabi dalam dirinya, disertai keyakinan pasti bahwa hal itu berasal dari Allah, tanpa perantaraan malaikat yang tampak. Wahyu ini merupakan petunjuk rabbani yang khusus dan bimbingan ilahi secara langsung.

- Ketiga: wahyu ilham bagi manusia secara umum, yaitu kesadaran batin yang membuat jiwa merasa tenang, lalu terdorong mengikuti tuntutannya tanpa mengetahui sumbernya secara sadar. Ia merupakan pengarahan fitri dan ilham batin, yang sifatnya menyerupai rasa

1 Tafsir Al-Manar jilid 1 hal. 184.

lapar, haus, gembira, dan sedih, tanpa mencapai tingkat keyakinan kenabian dan tanpa dianggap sebagai syariat atau wahyu risalah.

KUFUR DAN PENGKAFIRAN

Dalam wacana keagamaan kontemporer, banyak istilah digunakan tanpa penetapan makna yang ilmiah dan tepat. Hal ini menimbulkan kekacauan dalam pemahaman yang berdampak negatif pada perilaku individu, lalu meluas pengaruhnya hingga menyentuh masyarakat secara keseluruhan. Di antara istilah yang paling berbahaya dan paling membutuhkan penertiban serta pembedaan adalah istilah "kufur".

Seorang pengamat terhadap banyak ceramah dan tulisan keagamaan akan mendapati adanya ketergantungan pada definisi-definisi yang diambil dari sebagian kitab turats, yang digunakan tanpa landasan Al-Quran yang menyeluruh, tanpa kajian terhadap konteks penggunaannya, dan tanpa pembedaan antara berbagai bentuk penyimpangan serta tingkatannya. Dengan ketiadaan pendekatan metodologis seperti ini, muncullah wacana yang dengan mudah menjatuhkan vonis kufur, kesesatan, dan bid'ah kepada pihak yang berbeda, hingga lingkaran tuduhan menjadi begitu luas, mencakup hampir setiap orang yang keluar dari suatu pemahaman tertentu.

Kekeliruan ini tidak berhenti pada tataran istilah, tetapi meluas menjadi sikap dan perilaku yang cenderung agresif, yang dibangun di atas klasifikasi yang tergesa-gesa tersebut, lalu dibungkus dengan legitimasi agama. Dari sinilah muncul pembenaran terhadap pengucilan, pengabsahan konflik, dan pelanggaran hak-hak. Semua itu merupakan hasil dari pembacaan

yang terpotong terhadap ayat-ayat tentang kufur dan orang-orang kafir, yang dipisahkan dari konteks umum dan khususnya, serta dilepaskan dari tujuan-tujuannya, sehingga melahirkan kontradiksi dalam pemahaman, merusak citra Islam, dan menampilkan para pemeluknya seolah-olah berada dalam permusuhan permanen dengan setiap pihak yang berbeda, meskipun mereka hidup damai dan tidak memerangi.

Oleh karena itu, muncul kebutuhan mendesak untuk meninjau kembali konsep ini, mengembalikannya kepada akar-akar Al-Quran, menelusurinya dalam berbagai konteksnya, membedakan jenis dan bentuknya, serta menetapkan batasan makna syar'i dan kemanusiaannya. Dalam pembahasan ini akan disajikan ringkasan hasil penelusuran terhadap sebab-sebab kufur dalam Al-Quran, serta penjelasan tentang pola-pola sikap manusia terhadap risalah Islam, sebagai pengantar untuk memahami konsep kufur dan pengkafiran secara lebih adil.

Secara bahasa, kufur merupakan masdar dari kata kerja كَفَـرَ يَكْفُرُ كُفْراً وَ كُفْرَانـاً kafara, yukfiru, kufran dan kuforan. Makna كَفَرَ adalah menutup dan menyembunyikan. Ibn Faris berkata: "Kaf, fa, dan ra merupakan satu asal yang benar yang menunjukkan satu makna, yaitu penutupan dan penyembunyian."[1] Dikatakan كَفَـرَ الشَّـيء كُفْـراً, yaitu menutup dan menyembunyikannya. Dikatakan pula seorang petani menutup benih dengan tanah, yaitu ia menutup dan menyembunyikannya, maka ia disebut kafir. Tanah menutup apa yang berada di bawahnya, malam menutup segala sesuatu dengan kegelapannya, baju besi ditutup dengan pakaian, dan seseorang kufur terhadap nikmat Allah, yaitu mengingkarinya dan menutupinya. Dari makna ini pula istilah الْكَفَارَاتُ kaffarat berasal, karena ia menutup dosa, seperti kaffarah sumpah, kaffarah zihar, dan lainnya.

Kata kufur dalam Al-Quran digunakan untuk orang yang menutupi kebenaran dan mengingkarinya, sehingga ia menjadi lawan dari iman, yaitu tidak beriman kepada Allah dan risalah-Nya.

1 Mu'jam Maqayis Al-Lughah 5/191.

Kufur berarti menutup dan menutupi sesuatu, dan itulah makna dasarnya dalam bahasa. Kemudian digunakan dalam konteks mengingkari nikmat dengan tidak mensyukurinya, serta dalam konteks kufur kepada Allah, kitab-kitab-Nya, dan para rasul-Nya. Maka kafir adalah orang yang menutupi kebenaran dan tidak beriman kepadanya. Penjelasan lebih panjang tentang makna ini tidak diperlukan, karena -menurut penulis- secara umum telah disepakati, namun permasalahan muncul dalam penerapan dan perinciannya, serta ketika makna tersebut dilepaskan dari konteks ayat-ayatnya.

Berdasarkan definisi ini, manusia terbagi menjadi tiga golongan, bukan dua sebagaimana yang sering dipahami. Golongan pertama adalah orang-orang yang beriman kepada risalah, yaitu kaum Muslim. Golongan kedua adalah orang-orang yang kufur terhadap risalah, yaitu orang-orang kafir. Golongan ketiga adalah yang belum sampai kepada mereka risalah, atau sampai kepada mereka risalah namun dalam bentuk yang tidak jelas atau telah terdistorsi. Golongan ini tidak dapat disebut kafir dan tidak pula disebut Muslim. Istilah yang lebih tepat bagi mereka adalah "non-Muslim". Perbedaan antara golongan kedua dan ketiga akan dijelaskan kemudian.

Adapun golongan pertama, yaitu kaum Muslim, telah dikenal secara umum, meskipun istilah Islam sendiri masih memerlukan kajian lebih lanjut karena telah dipersempit maknanya oleh sebagian kalangan. Oleh karena itu, pembahasan di sini akan difokuskan pada sebab-sebab kufur dalam Al-Quran agar melalui itu dapat dipahami makna Islam, sebagaimana dikatakan bahwa sesuatu dikenali melalui lawannya. Orang yang memperhatikan ayat-ayat Al-Quran tentang sebab-sebab kufur akan mendapati bahwa Al-Quran menggunakan istilah kufur untuk dua kelompok:

Kelompok pertama adalah mereka yang telah sampai kepada mereka penjelasan yang terang, namun tidak beriman meskipun mengetahui bahwa itu adalah kebenaran, baik karena sikap keras kepala, rasa takut,

maupun kepentingan. Hal ini berlaku pada sebagian orang kafir Quraisy yang disebut oleh Allah dalam firman-Nya:

وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ

"Dan mereka mengingkarinya, padahal hati mereka meyakininya, karena kezaliman dan kesombongan. Maka perhatikanlah bagaimana kesudahan orang-orang yang berbuat kerusakan."

(QS. An-Naml [27]: 14)

Hal ini juga berlaku pada sebagian Ahlul Kitab sebagaimana firman-Nya:

وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُم مَّا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ ۚ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ

"Dan ketika datang kepada mereka Kitab dari Allah yang membenarkan apa yang ada pada mereka, padahal sebelumnya mereka memohon kemenangan atas orang-orang kafir, maka ketika datang kepada mereka apa yang telah mereka ketahui, mereka mengingkarinya. Maka laknat Allah atas orang-orang kafir."

(QS. Al-Baqarah [2]: 89)

Dan firman-Nya:

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ

"Orang-orang yang telah Kami beri Kitab mengenalnya (Nabi Muhammad) sebagaimana mereka mengenal anak-anak mereka sendiri, tetapi sebagian dari mereka menyembunyikan kebenaran, padahal mereka mengetahui."

(QS. Al-Baqarah [2]: 146)

Kelompok kedua adalah mereka yang telah disampaikan penjelasan yang terang kepada mereka, namun mereka berpaling dari mendengarkan

kebenaran dan bersikap sombong, baik karena keras kepala, rasa takut, maupun kepentingan. Hal ini berlaku pada sebagian kaum musyrik dan sebagian Ahlul Kitab, sebagaimana firman Allah Swt.:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ

"Orang-orang kafir berkata, 'Janganlah kamu mendengarkan Al-Quran ini dan buatlah kegaduhan terhadapnya agar kamu dapat mengalahkan (Muhammad).'"

(QS. Fussilat [41]: 26)

Dan firman-Nya:

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ ۖ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا وَهُم مُّعْرِضُونَ

"Sesungguhnya makhluk yang paling buruk di sisi Allah ialah orang-orang yang tuli dan bisu, yang tidak mengerti. Sekiranya Allah mengetahui ada kebaikan pada mereka, tentu Dia akan menjadikan mereka dapat mendengar. Dan jika Dia menjadikan mereka dapat mendengar, niscaya mereka akan berpaling juga, sedangkan mereka tetap berpaling."

(QS. Al-Anfal [8]: 22–23)

Dan firman-Nya:

سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ

"Aku akan memalingkan dari tanda-tanda-Ku orang-orang yang menyombongkan diri di muka bumi tanpa alasan yang benar. Sekalipun mereka melihat setiap tanda (kekuasaan-Ku), mereka tetap tidak beriman kepadanya. Dan jika mereka melihat jalan yang benar, mereka tidak mau menempuhnya; tetapi jika mereka melihat jalan kesesatan,

mereka menempuhnya. Yang demikian itu karena mereka mendustakan ayat-ayat Kami dan selalu lalai darinya."

(QS. Al-A'raf [7]: 146)

Dalam perspektif lain, dua istilah الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ "yang dimurkai" dan الضَّالِّيْنَ "yang sesat" dalam Surah Al-Fatihah dapat dipahami sebagai dua klasifikasi yang mencerminkan sikap terhadap kebenaran. "Yang dimurkai" dipahami sebagai mereka yang telah sampai kepadanya hujah, mengetahui kebenaran, namun kemudian mengingkarinya atau menyombongkan diri darinya. Oleh karena itu, kemurkaan terkait dengan pengetahuan yang disertai penolakan, dan hal ini mencakup dua kelompok yang telah disebutkan sebelumnya. Adapun "yang sesat" merujuk kepada mereka yang tidak mendapatkan petunjuk menuju kebenaran, baik karena tidak jelasnya dalil, atau karena kerusakan dalam cara berpikir dan penalaran, sehingga kesesatan menjadi gambaran keadaan tersesat dari jalan yang lurus.

Berdasarkan hal ini, dapat dibedakan dua jenis kufur: kufur yang bersumber dari pengingkaran dan kesombongan setelah tegaknya hujah, yang lebih dekat kepada makna "yang dimurkai", dan kufur yang bersumber dari kesesatan dari jalan kebenaran, yang lebih dekat kepada makna "yang sesat". Pembedaan ini memiliki implikasi dalam memahami tingkat tanggung jawab dan kondisi pihak yang diajak bicara.

Namun, klasifikasi akidah ini tidak serta-merta menuntut keseragaman dalam sikap praktis dalam berinteraksi. Penelusuran terhadap Al-Quran menunjukkan adanya pertimbangan lain yang menjadi penentu dalam hubungan sosial, yaitu kategori damai dan perang. Al-Quran membedakan antara mereka yang menjalin hubungan berdasarkan permusuhan dan agresi, dan mereka yang tidak demikian. Dari sini ditetapkan prinsip pembedaan antara pihak yang memerangi dan yang tidak memerangi, sebagaimana ditunjukkan dalam ayat-ayat Surah Al-Mumtahanah.

Dengan demikian, tampak bahwa klasifikasi Al-Quran menggabungkan dua tingkat yang saling melengkapi: tingkat penafsiran yang membedakan

sikap terhadap kebenaran (pengingkaran atau kesesatan), dan tingkat prinsip pengaturan yang menentukan cara berinteraksi berdasarkan sifat hubungan (damai atau perang), dalam kerangka yang terikat dengan kaidah-kaidah umum syariat.

Adapun golongan ketiga adalah mereka yang dapat disebut sebagai "non-Muslim", sebagai istilah yang lebih tepat bagi mereka. Golongan ini terbagi menjadi beberapa kelompok:

Kelompok pertama adalah yang tidak sampai kepada mereka penjelasan yang jelas, dan tidak pernah menerima risalah, sehingga mereka tidak mengenal kebenaran. Memasukkan mereka ke dalam konsep kufur tidak selaras dengan pengertian Al-Quran tentang sebab-sebab kufur, karena istilah tersebut tidak berlaku bagi mereka. Mereka tidak mengingkari apa pun, karena tidak ada risalah yang sampai kepada mereka sehingga dapat dibayangkan adanya penolakan. Ayat-ayat tentang kufur dalam Al-Quran juga tidak ditujukan kepada mereka. Mereka termasuk dalam firman Allah Swt.: وَمَـا كُنَّـا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُـولًا *"Dan Kami tidak akan mengazab sebelum Kami mengutus seorang rasul."* (QS. Al-Isra' [17]: 15).

Kelompok kedua adalah mereka yang telah sampai kepada mereka risalah, tetapi dalam bentuk yang tidak lengkap atau telah terdistorsi, sehingga tidak sampai sebagai penjelasan yang jelas. Oleh karena itu, tidak tepat menyematkan label kufur kepada mereka berdasarkan definisi sebelumnya, karena yang mereka tolak bukanlah risalah yang benar, melainkan gambaran yang telah diubah atau dipalsukan. Dengan demikian, istilah "non-Muslim" lebih tepat dan lebih sesuai secara terminologis bagi mereka.

Pemahaman ini juga diperkuat oleh pandangan Abu Hamid Al-Ghazali, yang mengemukakan perspektif luas tentang rahmat Allah dan status non-Muslim, dengan menjelaskan tingkat sampainya dakwah serta pengaruhnya terhadap tanggung jawab dan nasib akhirat. Ia berkata:

"Riwayat-riwayat yang menunjukkan luasnya rahmat Allah sangat banyak. Hal ini berlaku khusus bagi umat Muhammad Saw., dan aku berpendapat bahwa rahmat itu juga mencakup banyak umat terdahulu, meskipun sebagian besar dari mereka akan ditampilkan ke dalam neraka. Bahkan aku mengatakan bahwa kebanyakan Nasrani Romawi dan Turki pada masa ini akan tercakup dalam rahmat Allah, Insya Allah. Maksudku adalah mereka yang berada di wilayah terpencil dan tidak sampai kepada mereka dakwah. Mereka terbagi menjadi tiga kelompok:

- Kelompok yang sama sekali tidak pernah mendengar nama Muhammad Saw., maka mereka mendapat uzur.

- Kelompok yang telah mendengar nama, sifat, dan mukjizatnya, yaitu mereka yang hidup berdampingan dengan negeri-negeri Islam dan berinteraksi dengan kaum Muslim, maka mereka adalah orang-orang kafir yang ingkar.

- Kelompok ketiga berada di antara keduanya: mereka mendengar nama Muhammad Saw., tetapi tidak mengetahui sifat dan hakikatnya. Bahkan sejak kecil mereka hanya mendengar bahwa seorang pendusta bernama Muhammad mengaku sebagai nabi, sebagaimana anak-anak kita mendengar bahwa seorang pendusta tertentu mengaku sebagai nabi. Maka menurutku, kelompok ini termasuk dalam kategori pertama, karena meskipun mereka mendengar namanya, mereka hanya mendengar gambaran yang bertentangan dengan hakikatnya, dan hal ini tidak mendorong mereka untuk mencari kebenaran."[1]

Syeikh Mahmud Syaltut mengemukakan batas yang jelas antara Islam dan kufur berdasarkan terpenuhinya hujah serta adanya sikap penolakan. Di bawah judul "Batas Pemisah antara Islam dan Kufur", ia menyatakan:

1 Faishal At-Tafarruqah baina Al-Islam wa Az-Zandaqah, dicetak sebagai bagian dari buku Rasail Al-Ghazali hal. 271.

"Siapa yang tidak beriman kepada keberadaan Allah, atau tidak beriman kepada keesaan-Nya dan kesucian-Nya dari penyerupaan, penjelmaan, dan penyatuan, atau tidak beriman bahwa Dia sendiri yang mengatur alam semesta dan menguasainya, serta berhak disembah dan disucikan, lalu ia membolehkan penyembahan kepada makhluk apa pun; atau tidak beriman bahwa Allah memiliki risalah kepada makhluk-Nya yang disampaikan melalui para rasul dan kitab-kitab yang diturunkan melalui para malaikat; atau tidak beriman kepada kandungan kitab-kitab tersebut tentang para rasul, atau membeda-bedakan para rasul dengan beriman kepada sebagian dan kufur kepada sebagian yang lain; atau tidak beriman bahwa kehidupan dunia ini akan berakhir dan diikuti oleh kehidupan lain sebagai tempat pembalasan dan kehidupan kekal, bahkan meyakini bahwa kehidupan dunia ini kekal tanpa akhir, atau meyakini bahwa ia akan berakhir tanpa kebangkitan, tanpa perhitungan, dan tanpa pembalasan; atau tidak beriman bahwa pokok-pokok syariat Allah dalam hal yang diharamkan dan diwajibkan merupakan agama-Nya yang harus diikuti, lalu ia mengharamkan sesuatu dari dirinya sendiri dan mewajibkan sesuatu dari dirinya sendiri...

Siapa yang tidak beriman kepada salah satu dari hal-hal tersebut tidak dianggap sebagai Muslim, dan tidak berlaku baginya hukum-hukum Islam dalam hubungan antara dirinya dengan Allah maupun dengan sesama manusia. Namun, hal ini tidak berarti bahwa siapa pun yang tidak beriman kepada salah satu dari hal tersebut pasti kafir di sisi Allah dan kekal di neraka. Maknanya adalah bahwa ia tidak dikenai hukum Islam di dunia; ia tidak dibebani kewajiban ibadah sebagaimana kaum Muslim, tidak dicegah dari hal-hal yang diharamkan dalam Islam seperti minum khamar dan memakan daging babi atau memperdagangkannya, tidak dimandikan dan tidak disalatkan ketika meninggal, serta tidak saling mewarisi dengan kerabat Muslimnya.

Adapun penetapan bahwa ia kafir di sisi Allah bergantung pada kondisi bahwa pengingkarannya terhadap akidah tersebut—atau sebagian darinya—terjadi setelah ia menerimanya dalam bentuk yang benar,

meyakininya dalam dirinya, namun menolak untuk mengimaninya dan mengakuinya karena sikap keras kepala dan kesombongan, atau karena kepentingan duniawi seperti harta atau kedudukan, atau karena takut terhadap celaan.

Jika akidah tersebut tidak sampai kepadanya, atau sampai dalam bentuk yang buruk dan menyesatkan, atau sampai dalam bentuk yang benar tetapi ia bukan termasuk orang yang mampu melakukan penalaran, atau ia termasuk orang yang mampu menalar namun tidak berhasil mencapainya, dan ia terus berpikir dan mencari kebenaran hingga ajal menjemputnya dalam keadaan demikian, maka ia tidak dianggap kafir yang layak mendapat siksa kekal di sisi Allah.

Oleh karena itu, masyarakat yang berada jauh dan tidak sampai kepada mereka akidah Islam, atau sampai dalam bentuk yang buruk dan menyesatkan, atau tidak mampu memahami hujahnya meskipun telah berusaha mencarinya, tidak termasuk dalam kelompok yang akan mendapat azab seperti orang kafir, dan tidak tepat disebut dengan istilah kufur. Sebab, syirik yang disebut dalam Al-Quran sebagai dosa yang tidak diampuni adalah syirik yang muncul dari sikap keras kepala dan kesombongan, sebagaimana firman Allah:

وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا

"Dan mereka mengingkarinya, padahal hati mereka meyakininya, karena kezaliman dan kesombongan."
(QS. An-Naml [27]: 14)" [1]

Berdasarkan penjelasan tersebut, Syeikh Syaltut membagi manusia ke dalam lima kelompok berdasarkan sampainya dakwah kepada mereka serta cara penerimaannya dan kemampuan mereka dalam menelaahnya:

- Pertama: golongan yang tidak sampai kepada mereka dakwah.

1 Islam: Akidah dan Syariat hal 19-20.

- Kedua: mereka yang menerima dakwah dalam bentuk yang menimbulkan penolakan.
- Ketiga: mereka yang menerima dakwah dalam bentuk yang benar, namun bukan termasuk orang yang mampu menalar.
- Keempat: mereka yang menerima dakwah dalam bentuk yang benar, mampu menalar, dan terus mencari kebenaran hingga meninggal dalam proses tersebut.
- Kelima: mereka yang menerima dakwah dalam bentuk yang benar, mampu menalar, telah meyakininya, namun menolaknya karena kesombongan, kepentingan, atau ketakutan.

Label kufur hanya disematkan kepada kelompok terakhir.

Al-Ghazali menukil sebuah pernyataan penting dari Al-Jahiz dalam persoalan ini, dan tampaknya pandangan tersebut bukan hanya milik Al-Jahiz semata, melainkan mewakili kecenderungan sebagian ahli kalam dalam membahasnya.

Al-Ghazali berkata: "Al-Jahiz berpendapat bahwa orang yang menyelisihi agama Islam dari kalangan yahudi, nasrani, dan penganut paham dahriyyah, apabila ia bersikap keras kepala dalam menentang keyakinannya sendiri, maka ia berdosa. Jika ia telah berusaha namun tidak mampu mencapai kebenaran, maka ia mendapat uzur dan tidak berdosa. Jika ia tidak berusaha karena tidak mengetahui kewajiban untuk mencari, maka ia juga mendapat uzur. Yang berdosa dan mendapat siksa hanyalah orang yang bersikap keras kepala, karena Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kemampuannya. Mereka ini tidak mampu mencapai kebenaran dan tetap berpegang pada keyakinan mereka karena rasa takut kepada Allah, sebab jalan untuk mengetahui kebenaran tertutup bagi mereka."[1]

1 Al-Mustashfa hal. 349.

Adapun bagian lain dari pembahasan ini, yaitu masalah penetapan kekafiran terhadap individu tertentu, meskipun memiliki dampak yang sangat serius, banyak orang justru bersikap longgar dalam menetapkan batasannya. Bahkan tidak sedikit dari para pendakwah yang menempatkan diri sebagai hakim yang memutuskan status orang lain, padahal mereka seharusnya menjadi pendakwah, bukan hakim. Ketika diingatkan bahwa tindakan tersebut merupakan campur tangan dalam urusan ilahi, mereka beralasan bahwa Al-Quran telah menyebut sebagian orang tertentu sebagai kafir, dan mereka hanya mengikuti apa yang dilakukan oleh Al-Quran.

Kepada mereka dikatakan: berhati-hatilah. Penyebutan kekafiran oleh Allah terhadap kelompok tertentu tidak berarti bahwa manusia wajib melakukan hal yang sama, karena hal tersebut menuntut sifat-sifat yang hanya dimiliki oleh Allah, yang paling utama adalah pengetahuan. Apakah manusia mampu mengetahui isi hati orang lain? Apakah mampu menilai tingkat iman, kekafiran, atau kemunafikan seseorang?

Jika kemampuan itu ada, maka silakan dilanjutkan. Namun jika tidak, maka hendaknya disadari bahwa tindakan tersebut dapat menyeret kepada bentuk kesyirikan baru, ketika seseorang menempatkan dirinya pada posisi Tuhan dalam menilai manusia.

Penelusuran terhadap sejarah praktik takfir (pengakafiran) dalam tradisi Islam menunjukkan bahwa umat telah menanggung banyak dampak buruk akibatnya. Setiap kelompok pernah menggunakan senjata ini untuk menyerang lawannya, bahkan diarahkan kepada banyak ulama, pemikir, dan pembaharu yang sebenarnya membela Islam, namun wafat dengan beban yang berat di hati. Ironisnya, sebagian tokoh yang kini dipuji dan dianggap sebagai pelopor pembaruan justru pernah dituduh kafir pada masanya oleh sebagian ulama pentaklid.

Seorang Muslim seharusnya cukup menjalankan perannya sebagai pendakwah kepada kebenaran, menyampaikan risalah dengan sebaik-baiknya, sebagaimana firman Allah Swt.:

وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَا إِلَى اللَّهِ

"Dan siapakah yang lebih baik perkataannya daripada orang yang menyeru kepada Allah…"

(QS. Fussilat [41]: 33)

Dengan demikian, ia menjadikan dirinya sebagai penyampai nilai-nilai agama, bukan sebagai hakim yang menjatuhkan vonis kekafiran kepada orang lain, dan bukan pula sebagai pihak yang membagikan kepastian tiket surga atau neraka. Hal itu adalah hak Allah semata, yang akan memutuskan di antara manusia pada hari kiamat dalam perkara yang mereka perselisihkan, sebagaimana firman-Nya:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

"Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang yahudi, orang-orang Shabi'in, orang-orang Nasrani, orang-orang Majusi, dan orang-orang musyrik, Allah akan memberi keputusan di antara mereka pada hari kiamat. Sesungguhnya Allah Maha Menyaksikan segala sesuatu."

(QS. Al-Hajj [22]: 17)

Agar tidak menjadi seperti orang-orang yang disebut Allah sebagai tidak mengetahui, ketika Dia berfirman:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ ۗ كَذَٰلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ ۚ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ

"Orang-orang yahudi berkata, 'Orang-orang Nasrani tidak mempunyai pegangan apa pun,' dan orang-orang Nasrani berkata, 'Orang-orang yahudi tidak mempunyai pegangan apa pun,' padahal mereka membaca Kitab. Demikian pula orang-orang yang tidak mengetahui mengatakan

seperti ucapan mereka. Maka Allah akan memberi keputusan di antara mereka pada hari kiamat terhadap apa yang mereka perselisihkan."

(QS. Al-Baqarah [2]: 113)

RUH DAN JASAD DALAM AL-QURAN

Penetapan makna istilah-istilah keagamaan merupakan salah satu persoalan penting dalam pembaruan wacana kontemporer. Langkah pertama dalam persoalan ini adalah kembali kepada teks pertama dan paling otoritatif, sebagai rujukan kebahasaan terpenting bagi bahasa Arab, yaitu Al-Quran. Melalui Al-Quran, kita dapat menelaah bagaimana istilah tersebut digunakan, bagaimana konteksnya dalam ayat-ayat tertentu, serta bagaimana posisinya dalam keseluruhan teks Al-Quran, agar kita dapat semakin mendekati makna dan petunjuknya.

Istilah-istilah Al-Quran hadir untuk membentuk pemahaman yang jelas bagi manusia tentang kehidupan dan alam semesta. Setiap penyimpangan dari makna dasar suatu istilah akan melahirkan pemahaman yang berbeda dari apa yang dikehendaki oleh Allah Swt. Ada sejumlah istilah Al-Quran yang pada masa kini digunakan dengan makna yang berbeda dari penggunaannya pada masa turunnya wahyu. Di antara yang paling utama—misalnya—adalah istilah ruh dan akal. Karena istilah-istilah ini berkaitan dengan manusia dan pandangan epistemologisnya, maka perlu dilakukan kajian secara khusus terhadapnya.

Ruh, jiwa, hati, fu'ad, akal, tubuh, jasad, dan istilah-istilah sejenisnya merupakan lafaz yang sering digunakan dalam wacana, namun kerap

disertai kekacauan makna, hingga perbedaan halus yang dibangun oleh Al-Quran di antara istilah-istilah tersebut memudar dalam kesadaran modern. Dari sinilah muncul upaya untuk menelusuri istilah-istilah ini pada tempat-tempatnya dalam Al-Quran, mengkaji konteks-konteksnya, serta menyingkap batas dan ruang makna setiap lafaz, pada masa ketika jarak antara bahasa Al-Quran dan bahasa manusia semakin melebar. Akibatnya, banyak orang kehilangan kepekaan untuk membedakan antara lafaz dan maknanya, sementara penggunaan istilah berjalan di atas nama-nama yang telah terlepas dari makna awalnya. Apa sebenarnya makna kata-kata ini dalam teks Al-Quran? Inilah yang hendak dijelaskan dalam pembahasan ini.

Ruh

Dalam penggunaan kontemporer, istilah "ruh" sering dipahami sebagai unsur yang menjadi sebab hidupnya jasad, dan asalnya dikaitkan dengan tiupan yang Allah tanamkan ke dalam diri manusia. Namun, pertanyaan yang patut direnungkan adalah: apakah ini benar makna yang dimaksud oleh Al-Quran ketika berbicara tentang ruh? Apakah tiupan itu sendiri adalah ruh, ataukah hanya tiupan dari ruh?

Dengan menelaah penjelasan para mufasir tentang makna "ruh"—yang disebutkan dalam Al-Quran sekitar dua puluh kali—ditemukan bahwa mereka menafsirkannya dengan beberapa makna: terkadang sebagai Jibril As., terkadang sebagai Al-Quran, dan terkadang sebagai unsur halus dalam diri manusia yang dengannya kehidupan terjadi. Namun, penelusuran terhadap konteks-konteks Al-Quran tempat lafaz "ruh" digunakan menunjukkan adanya satu makna yang konsisten, yaitu Jibril As.

Penunjukan ruh sebagai makhluk malaikat berulang dalam berbagai ayat dan didukung oleh konteksnya. Adapun beberapa ayat yang dipahami mengandung makna lain, tetap dapat ditafsirkan dalam kerangka makna ini, dan itu lebih kuat untuk dijadikan pegangan selama konteks umum

Al-Quran mendukungnya, serta tidak ada dalil tegas yang menuntut makna yang berbeda.

Dengan memperhatikan ayat-ayat dan menafsirkan sebagian dengan yang lain, tampak bahwa "ruh" dalam penggunaan Al-Quran mengandung makna yang konsisten, yaitu Jibril As. sebagai pembawa wahyu dan perantara turunnya risalah.

Pertama: ayat-ayat yang secara jelas menunjukkan bahwa "ruh" adalah Jibril As.

Dalam Al-Quran terdapat sejumlah ayat yang dari konteksnya tampak dengan jelas bahwa yang dimaksud dengan ruh adalah Jibril As. Di antaranya firman Allah Swt.:

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ

"Ia dibawa turun oleh Ruh al-Amin ke dalam hatimu agar engkau menjadi salah seorang pemberi peringatan."

(QS. Asy-Syu'ara [26]: 193–194)

Dalam ayat ini, turunnya Al-Quran disandarkan kepada "Ruh al-Amin", yang merupakan sifat bagi Jibril As. Penyebutan namanya secara tegas terdapat dalam ayat lain yang menjelaskan dan menafsirkan ayat ini, yaitu firman-Nya:

قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ

"Katakanlah, 'Barang siapa menjadi musuh Jibril As., maka sesungguhnya dia telah menurunkannya ke dalam hatimu dengan izin Allah.'"

(QS. Al-Baqarah [2]: 97)

Hal ini menunjukkan bahwa "Ruh al-Amin" adalah Jibril As. itu sendiri.

Di antara dalil lain yang menunjukkan makna ini adalah penyebutan ruh bersama para malaikat dalam beberapa ayat, sebagai bentuk

pengkhususan dari yang umum untuk menunjukkan kemuliaannya, seperti firman Allah Swt.:

يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا

"Pada hari ketika Ruh dan para malaikat berdiri berbaris."
(QS. An-Naba' [78]: 38)

Dan firman-Nya:

تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ

"Para malaikat dan Ruh naik kepada-Nya."
(QS. Al-Ma'arij [70]: 4)

Serta firman-Nya:

تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم

"Para malaikat dan Ruh turun di dalamnya dengan izin Tuhan mereka."
(QS. Al-Qadr [97]: 4)

Dalam ayat-ayat ini, ruh disebut secara khusus meskipun termasuk dalam golongan malaikat, sebagai isyarat akan kedudukannya yang istimewa, yaitu Jibril As.

Demikian pula, penyandaran ruh kepada "al-Qudus" dalam beberapa ayat menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah Jibril As., sebagaimana dipahami oleh mayoritas mufasir. Allah Swt. berfirman:

وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ

"Dan Kami berikan kepada Isa putra Maryam bukti-bukti yang nyata dan Kami menguatkannya dengan Ruh al-Qudus."
(QS. Al-Baqarah [2]: 87)

Dan firman-Nya:

قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ

"Katakanlah, 'Ruh al-Qudus menurunkannya dari Tuhanmu dengan kebenaran.'"

(QS. An-Nahl [16]: 102)

Serta firman-Nya:

وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ

"Dan Kami berikan kepada Isa putra Maryam bukti-bukti yang nyata dan Kami menguatkannya dengan Ruh al-Qudus."

(QS. Al-Baqarah [2]: 253)

Dan firman-Nya:

إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ

"Ketika Aku menguatkanmu dengan Ruh al-Qudus."

(QS. Al-Ma'idah [5]: 110)

Dalam konteks ini pula firman Allah Swt. tentang orang-orang beriman:

أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ

"Mereka itulah orang-orang yang telah Allah tetapkan iman dalam hati mereka dan Dia menguatkan mereka dengan ruh dari-Nya."

(QS. Al-Mujadilah [58]: 22)

Sebagian mufasir berpendapat bahwa yang dimaksud dengan ruh di sini adalah Jibril As., yaitu bahwa Allah menguatkan mereka dengan pertolongan dan peneguhan melalui malaikat yang mulia tersebut.

Demikian pula firman Allah Swt. dalam kisah Maryam As.:

فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا

"Maka Kami mengutus ruh Kami kepadanya, lalu ia menampakkan diri di hadapannya sebagai manusia yang sempurna." ***(QS. Maryam [19]: 17)***

Konteks ayat ini secara jelas menunjukkan bahwa "ruh" tersebut adalah malaikat yang menjelma dalam bentuk manusia, yaitu Jibril As. yang datang kepadanya atas perintah Allah.

Kedua: berdasarkan penjelasan yang jelas dari ayat-ayat sebelumnya, muncul pertanyaan: apakah seluruh ayat yang memuat lafaz "ruh" dapat dipahami dengan makna yang sama? Penelaahan terhadap ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa hal itu memungkinkan, bahkan selaras secara konsisten.

Di antaranya firman Allah Swt. tentang Maryam As.:

وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا

"Dan (ingatlah) Maryam binti 'Imran yang memelihara kehormatannya, lalu Kami tiupkan ke dalamnya dari ruh Kami."
(QS. At-Tahrim [66]: 12)

Dan firman-Nya:

وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا

"Dan (ingatlah) perempuan yang memelihara kehormatannya, lalu Kami tiupkan ke dalamnya dari ruh Kami."
(QS. Al-Anbiya' [21]: 91)

Serta firman-Nya:

وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ

"…dan kalimat-Nya yang Dia sampaikan kepada Maryam, serta ruh dari-Nya."
(QS. An-Nisa' [4]: 171)

Ayat-ayat ini dipahami dalam cahaya firman-Nya:

فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا

"Maka Kami mengutus ruh Kami kepadanya, lalu ia menampakkan diri di hadapannya sebagai manusia yang sempurna."
(QS. Maryam [19]: 17)

Ayat ini menegaskan bahwa "ruh" yang diutus kepada Maryam adalah malaikat yang menjelma dalam bentuk manusia, yaitu Jibril As. Dengan demikian, ungkapan "Kami tiupkan ke dalamnya dari ruh Kami" kembali kepada tindakan utusan langit ini yang melaksanakan perintah Allah, yaitu Jibril As. yang meniupkan atas perintah-Nya.

Penyandaran "ruh" kepada Allah dalam ungkapan رُوحَنَـــا "ruh Kami" merupakan bentuk penyandaran untuk pemuliaan dan pengagungan, sebagaimana dalam ungkapan رَسُـــوْلُنَا "rasul Kami" atau رُسُـــلِي "para rasul Kami", bukan berarti ruh tersebut merupakan bagian dari zat Allah, melainkan makhluk mulia yang disandarkan kepada-Nya sebagai bentuk pemilikan dan pemilihan.

Dengan demikian, penyebutan Jibril As. sebagai "ruh" berkaitan dengan perannya sebagai utusan langit yang membawa wahyu dan perintah ilahi, sebagaimana utusan manusia disebut rasul atau nabi. Hal ini menjadikan penggunaan istilah itu dalam Al-Quran adalah konsisten, dan makna "ruh" dalam ayat-ayat tersebut terhimpun dalam satu makna yang sama, yaitu Jibril As.

Ketiga: berdasarkan ayat-ayat yang berkaitan dengan Maryam As., dapat dipahami pula ayat-ayat yang menyandarkan lafaz "ruh" kepada Allah dalam konteks penciptaan Adam, sebagai bentuk penyandaran untuk pemuliaan terhadap malaikat yang diutus tersebut, bukan sebagai bagian dari zat Allah. Allah Swt. berfirman:

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

"Maka apabila Aku telah menyempurnakannya dan Aku tiupkan ke dalamnya dari ruh-Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud."

(QS. Shad [38]: 72)

Dan firman-Nya:

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

"Maka apabila Aku telah menyempurnakannya dan Aku tiupkan ke dalamnya dari ruh-Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud."

(QS. Al-Hijr [15]: 29)

Serta firman-Nya:

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ

"Kemudian Dia menyempurnakannya dan meniupkan ke dalamnya dari ruh-Nya."

(QS. As-Sajdah [32]: 9)

Ungkapan وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي *"Aku tiupkan ke dalamnya dari ruh-Ku"* sepadan dengan firman-Nya tentang Maryam: فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا *"Kami tiupkan ke dalamnya dari ruh Kami"*. Dan telah dijelaskan bahwa روحنا *"ruh Kami"* adalah malaikat yang diutus, sebagaimana firman-Nya: فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا *"Maka Kami mengutus ruh Kami kepadanya..."*. Sebagaimana tiupan pada Maryam dilakukan melalui Jibril As., demikian pula dipahami bahwa tiupan pada Adam As. terjadi dengan perintah Allah melalui perantaraan ruh tersebut sebagai bentuk pemuliaan.

Dengan demikian, penggunaan kata ganti "-Ku" dalam رُوْحِي "ruh-Ku" sejenis dengan penggunaan "Kami" dalam رُوْحُنَا "ruh Kami", keduanya menunjukkan penyandaran kepada Allah dalam makna pemuliaan dan pengkhususan, bukan sebagai bagian dari zat ilahi. Dari sini jelas bahwa yang terjadi pada Adam As.adalah "tiupan ruh", yaitu tiupan yang dilakukan

oleh Jibril As. atas perintah Tuhannya, bukan bahwa tiupan itu sendiri adalah ruh. Dengan demikian, pemahaman ini selaras dengan seluruh ayat yang menggunakan lafaz "ruh" dalam Al-Quran.

Keempat: tidak tersisa dari ayat-ayat yang memuat lafaz "ruh" kecuali empat ayat. Tiga di antaranya dapat dipahami bahwa "ruh" merujuk kepada wahyu yang dibawa oleh Jibril As. Allah Swt. berfirman:

يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ

"Dia melemparkan ruh dari perintah-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki di antara hamba-hamba-Nya."
(QS. Ghafir [40]: 15)

Dan firman-Nya:

يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ

"Dia menurunkan para malaikat dengan membawa ruh dari perintah-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki di antara hamba-hamba-Nya."
(QS. An-Nahl [16]: 2)

Serta firman-Nya:

وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا

"Demikianlah Kami wahyukan kepadamu ruh dari perintah Kami."
(QS. Asy-Syura [42]: 52)

Dalam ketiga ayat ini, penyebutan "ruh" selalu disertai dengan lafaz أَمْـــر "perintah", yang memiliki makna penting. Jika dipahami dalam cahaya firman-Nya:

تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ

"Para malaikat dan Ruh turun di dalamnya dengan izin Tuhan mereka untuk mengatur segala urusan."
(QS. Al-Qadr [97]: 4)

maka tampak bahwa "ruh" adalah Jibril As. ketika ia turun membawa perintah ilahi, yaitu wahyu.

Dengan demikian, penggunaan istilah "ruh" dalam ayat-ayat ini dilihat dari fungsi dan tugasnya, bukan semata dari hakikat dirinya. Ia disebut "ruh" karena membawa kehidupan maknawi bagi hati, yaitu wahyu, sekaligus ia adalah malaikat yang ditugaskan untuk menyampaikannya.

Kelima: tersisa satu ayat dalam Al-Quran yang sering dijadikan dasar bahwa manusia tersusun dari jasad dan ruh yang hakikatnya tidak diketahui, yaitu firman Allah Swt.:

وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

"Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah, 'Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit.'"

(QS. Al-Isra' [17]: 85)

Lafaz "ruh" dalam ayat ini dapat dipahami dengan dua makna: pertama, sebagai wahyu, terutama karena konteks dekat dan jauh dalam surah ini berkaitan dengan Al-Quran dan proses penurunannya. Kedua—dan ini lebih kuat serta lebih tepat dalam kerangka penggunaan Al-Quran terhadap lafaz "ruh" yang berbentuk ma'rifah (diawali dengan huruf alif dan laf) —bahwa yang dimaksud adalah Jibril As., sebagaimana telah ditetapkan dalam ayat-ayat sebelumnya.

Berdasarkan pemahaman ini, konteks pertanyaan dan jawabannya menjadi jelas. Kaum musyrik bertanya kepada Nabi Muhammad Saw. tentang sosok yang membawa Al-Quran kepadanya, sebagaimana disebutkan dalam ayat lain:

إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ

"Al-Quran itu tidak lain hanyalah wahyu yang diwahyukan, yang diajarkan kepadanya oleh yang sangat kuat (Jibril As.)."

(QS. An-Najm [53]: 4–5)

Dan firman-Nya:

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ

"Ia dibawa turun oleh Ruh al-Amin."

(QS. Asy-Syu'ara [26]: 193)

Seakan-akan pertanyaan mereka adalah: siapakah "ruh" yang membawa wahyu ini? Maka datanglah jawaban: قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي *"Ruh itu termasuk urusan Tuhanku"*, yaitu makhluk yang diperintah dan ditugaskan untuk menyampaikan perintah dan wahyu Allah. Karena itu, penyebutan "ruh" dalam ayat ini disertai dengan lafaz أَمْرِ "perintah", sebagaimana dalam ayat-ayat lain:

يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ
يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ
تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا ... مِنْ كُلِّ أَمْرٍ

Para mufasir juga telah mengisyaratkan pemahaman ini, dengan menyebut bahwa salah satu pendapat dalam menafsirkan ayat tersebut adalah bahwa yang dimaksud dengan "ruh" adalah Jibril As.

Berdasarkan hal ini, dapat dipahami bahwa Al-Quran tidak secara eksplisit menyatakan bahwa "ruh" adalah lawan dari jasad, atau bahwa ia adalah yang dicabut saat kematian. Dan yang disebutkan adalah "tiupan dari ruh", yaitu tindakan meniup yang dilakukan oleh utusan wahyu atas perintah Allah, dan bukan tiupan itu sendiri adalah ruh.

Adapun yang dicabut saat kematian, Al-Quran menyebutnya dengan istilah "nafs", bukan "ruh", sebagaimana firman-Nya:

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا

"Allah mewafatkan jiwa pada saat kematiannya."
(QS. Az-Zumar [39]: 42)

Dengan demikian, istilah "nafs" berbeda dari istilah "ruh", dan makna keduanya menjadi jelas sesuai dengan penggunaan Al-Quran bagi masing-masing.

Nafs

Lafaz "nafs" disebutkan dalam Al-Quran pada banyak tempat. Orang yang memperhatikan konteks-konteksnya akan mendapati bahwa yang dimaksud dengannya adalah keseluruhan diri manusia, mencakup dimensi lahir dan batinnya, serta kehidupan material dan spiritualnya. Ia merupakan hakikat manusia yang menyeluruh dan inti keberadaannya yang hidup, yang dengannya terjadi kesadaran, perasaan, dan tanggung jawab, serta dengan dicabutnya berakhir kehidupan duniawi.

Hal ini ditegaskan oleh firman Allah Swt.:

اللَّـهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

"Allah mewafatkan jiwa pada saat kematiannya, dan (memegang) jiwa yang belum mati pada waktu tidurnya; lalu Dia menahan jiwa yang telah Dia tetapkan kematiannya, dan melepaskan yang lain sampai waktu yang ditentukan. Sungguh, pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir."
(QS. Az-Zumar [39]: 42)

Dalam ayat ini, tindakan wafat disandarkan kepada "nafs", bukan kepada "ruh", sebagai penegasan bahwa yang dicabut saat kematian—yang menjadi dasar kehidupan manusia dan kepergiannya—adalah nafs, sebagai hakikat menyeluruh dari diri manusia.

Hati

Al-Quran menetapkan bahwa alat pengetahuan dan sarana pemahaman adalah "hati", dan bahwa pengetahuan yang lahir darinya merupakan pemahaman hati. Adapun akal atau proses berpikir merupakan salah satu fungsi hati, bukan entitas yang berdiri sendiri darinya. Maka, akal bagi hati adalah seperti rasa bagi indra: suatu fungsi dalam sistem yang lebih luas.

Dan yang dimaksud dengan hati di sini bukanlah organ daging yang memompa darah ke pembuluh, melainkan hakikat maknawi yang tidak bersifat material, yang merepresentasikan dimensi batin yang melengkapi jasad manusia. Bisa jadi ia memiliki hubungan dengan organ fisik tersebut, namun hakikatnya tidak kita ketahui. Hati inilah tempat berlangsungnya penalaran, pemahaman mendalam, perenungan, tadabur, pengamatan, kesadaran, dan ketenangan. Abu Hamid Al-Ghazali mengungkapkan tentang hati: "Ia adalah unsur dalam diri manusia yang memahami, mengetahui, dan mengenal; kepadanyalah ditujukan perintah, teguran, dan tuntutan."

Al-Quran menentukan tempat hati ini dalam firman Allah Swt.:

وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ

"Akan tetapi, yang buta ialah hati yang berada di dalam dada."
(QS. Al-Hajj [22]: 46)

Maka, kebutaan yang sejati adalah kebutaan hati, bukan kebutaan penglihatan mata.

Dengan pemahaman Qur'ani ini, tampak bahwa pembagian umum yang membatasi fungsi akal pada berpikir dan berkehendak, lalu menjadikan hati semata-mata sebagai pusat emosi dan perasaan, merupakan pembagian yang tidak memadai. Sebab, Al-Quran menisbahkan seluruh

fungsi tersebut kepada hati sebagai pusat kesadaran, pemahaman, dan pilihan sekaligus.

Ayat-ayat Al-Quran menggambarkan hati, sebagai hakikat batin manusia, dengan berbagai sifat:

Ada hati yang bersih (سَلِيْم), sakit (مَرِيْض), kembali kepada Allah (مُنِيْب), tertutup (مَطْبُوْعٌ عَلَيْه), dikunci mati (مَخْتُوْمٌ عَلَيْه), keras (غَلِيْظ), sombong (مُتَكَبِّر), dan tenang (مُطْمَئِنّ). Pada hatilah berputar urusan petunjuk dan kesesatan; kepadanya wahyu turun, dengannya tadabur terjadi atau tertutup, di dalamnya ketenangan bersemayam, dan untuknya dimohonkan keteguhan serta perlindungan dari penyimpangan. Dengan demikian, hati merupakan pusat kehidupan maknawi manusia, tempat tanggung jawab moral, dan pusat kesiapan untuk merespons petunjuk Allah.

Adapun fungsi-fungsi kognitif hati dapat diringkas dalam sejumlah kemampuan utama, di antaranya:

1. Mengingat (tadzakkur)

Yaitu fungsi kognitif yang berperan dalam memperoleh pengetahuan melalui menghadirkan kembali makna setelah sebelumnya hilang, serta mengingat kembali gambaran mental yang pernah hadir dalam kesadaran. Allah Swt. berfirman:

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ

"Dan sungguh kamu telah mengetahui penciptaan yang pertama, maka mengapa kamu tidak mengambil pelajaran?"
(QS. Al-Waqi'ah [56]: 62)

Para ahli bahasa menjelaskan hakikat konsep ini. Al-Jauhari berkata: "Aku mengingat sesuatu setelah lupa, dan aku mengingatnya dengan lisan dan dengan hati."[1] Ini menunjukkan bahwa mengingat merupakan aktivitas hati

1 Ash-Shihah Taj Al-Lughah wa Shihah Al-'Arabiyah 2/665.

sebelum menjadi ungkapan lisan. Ibn al-Qayyim menyatakan: "Tadzakkur adalah bentuk reflektif dari dzikr, lawan dari lupa, yaitu hadirnya gambaran pengetahuan dalam hati. Digunakan bentuk reflektif karena terjadinya melalui proses bertahap, seperti memahami, menelaah, dan belajar."[1]

Dengan demikian, mengingat adalah aktivitas sadar dari hati yang mengembalikan makna ke dalam ruang kesadaran, dan menjadi awal dari proses pemahaman dan pengambilan pelajaran.

2. Berpikir/berakal (ta'aqqul)

Ia merupakan salah satu fungsi utama hati, sebagaimana dinyatakan Al-Quran:

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا

"Maka tidakkah mereka berjalan di bumi, sehingga mereka memiliki hati yang dengannya mereka memahami?"
(QS. Al-Hajj [22]: 46)

tindak menalar (at-ta'aqul) disandarkan secara tegas kepada hati.

Istilah "akal" dalam Al-Quran mengandung dua makna yang saling terkait: membedakan dan menahan. Membedakan berarti kemampuan mengenali perbedaan, membedakan yang benar dari yang salah, dan yang bermanfaat dari yang merugikan berdasarkan petunjuk Allah. Adapun menahan berarti mengendalikan dan menjaga diri, yang merupakan hasil dari kemampuan membedakan tersebut. Apabila telah jelas bagi seseorang jalan yang benar (kebenaran), maka hal itu mencegahnya untuk terjerumus ke dalam tempat-tempat kesalahan.

Secara etimologis, kata "akal" berasal dari ungkapan mengikat unta agar tidak lepas. Maka akal adalah kekuatan yang menahan seseorang

1 Madarij As-Salikin 1/440.

dari tindakan tanpa kendali, mengingatkannya akan bahaya, dan menghindarkannya dari kebinasaan.

Makna ini ditegaskan oleh apa yang disebutkan dalam beberapa riwayat dengan redaksi: "وَكُنْتُ قَلْبَهُ الَّذِى يَعْقِلُ بِهِ" (*dan Aku adalah hatinya yang dengannya ia memahami/menalar*), di mana tindak menalar (at-ta'aqul) disandarkan kepada hati. Hal ini sejalan dengan pandangan Qur'ani yang menjadikan hati sebagai tempat pemahaman, pembedaan, dan kehati-hatian.

3. Memahami secara mendalam (tafaqquh)

Berasal dari kata "fiqh", yaitu pemahaman yang mendalam yang didasarkan pada pengetahuan dan ketelitian dalam memahami bentuk bahasa serta makna yang terkandung di dalamnya, dengan mempertimbangkan tujuan dan implikasi dari suatu pernyataan. Ia merupakan pemahaman terhadap maksud suatu pesan melalui perenungan.

Al-Quran menunjukkan adanya kelompok yang kehilangan fungsi ini:

لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا

"Mereka memiliki hati, tetapi tidak digunakan untuk memahami."
(QS. Al-A'raf [7]: 179)

Pemahaman disandarkan kepada hati, dan kehilangan kemampuan ini menunjukkan kekurangan dalam kesadaran, bukan dalam indera.

4. Berpikir mendalam (tafakkur)

Yaitu proses hati yang bolak-balik merenungi makna dari berbagai sisi hingga mencapai gambaran yang jelas. Ia merupakan kekuatan yang mempersiapkan perolehan ilmu, yang berujung pada pemahaman yang menenangkan dan meyakinkan. Dan tidak dikatakan "فَكَّرَ" (berpikir) kecuali terhadap sesuatu yang dapat terbentuk gambaran di dalam hati.

Istilah ini digunakan untuk sesuatu yang dapat digambarkan dalam hati. Secara terminologis, tafakkur adalah menggerakkan hati dalam memahami makna sesuatu untuk mencapai tujuan tertentu. Ia dekat dengan konsep tadabbur dan i'tibar.

Berpikir mendalam menuntut keterlibatan hati dan pikiran secara luas dan terstruktur, yang menghasilkan pemahaman hubungan, penyingkapan makna, dan pencapaian kesimpulan melalui perenungan yang sistematis.

5. Tadabbur (perenungan mendalam terhadap akibat)

Akar kata ini secara bahasa berkisar pada makna "bagian belakang", yaitu sesuatu yang berada di balik, akhir, atau konsekuensi suatu perkara. Oleh karena itu, tadabbur adalah memikirkan akibat dan ujung suatu perkara, serta menelusuri apa yang akan terjadi setelah tampaknya makna lahiriah. Ia merupakan bentuk pemikiran yang melampaui permukaan makna menuju hasil dan dampaknya yang jauh.

Al-Jurjani mendefinisikan tadabbur sebagai "menimbang akibat suatu perkara. Ia dekat dengan tafakkur, tetapi tafakkur adalah gerak hati dalam menelaah dalil, sedangkan tadabbur adalah gerak hati dalam menelaah akibat."[1]

Ibn 'Ashur menjelaskan bahwa التَّدَبُّرُ berasal dari kata "الدُّبُرُ" yang berarti belakang atau akhir. Ungkapan "تَدَبَّـرَ الْأَمْـرَ" berarti menelaah bagian akhirnya, yakni sisi yang tersembunyi atau akibatnya. Maka firman Allah: أَفَـلَا يَتَدَبَّـرُونَ الْقُـرْآنَ *"Tidakkah mereka mentadabburi Al-Quran?"* (QS. An-Nisa' [4]: 82) mengandung dua makna yang saling melengkapi: pertama, merenungi rincian ayat-ayatnya untuk menggali tujuan dan petunjuknya; kedua, merenungi keseluruhan susunan dan keindahannya sebagai bukti bahwa ia berasal dari Allah dan bahwa pembawanya benar.[2]

1 At-Ta'rifat hal 54.
2 Tafsir Ibn 'Asyur 5/137.

Dengan demikian, tadabbur adalah penggunaan akal untuk memahami makna dari dalil-dalil hingga sampai kepada tujuan yang dimaksud, terutama pada aspek yang tidak tampak pada pandangan pertama, tetapi memerlukan kedalaman dan perenungan.

6. At-Tabashshur (Memperoleh Pandangan Jelas/Memiliki Kewaspadaan/Penglihatan Batin)

At-Tabashshur berasal dari kata "الْبَصِيْرَةُ", yaitu kecerdasan dan ketajaman pemahaman yang mencegah manusia dari kelengahan. Al-bashirah adalah kekuatan persepsi batin yang tempatnya di hati, yang dengannya seseorang melampaui penampilan lahiriah sesuatu menuju hakikat dan maknanya yang sebenarnya. Allah Swt. berfirman: إِنَّ فِى ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِى الْأَبْصَارِ *"Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat pelajaran bagi orang-orang yang mempunyai pandangan yang tajam."* Maka Dia menjadikan pelajaran itu bagi pemilik al-absar (jamak dari bashirah), bukan bagi pemilik penglihatan indrawi. Dan Allah Swt. berfirman: فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِى فِى الصُّدُورِ *"Sungguh, bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta adalah hati yang di dalam dada."* Maka dijelaskan-Nya bahwa kebutaan yang sebenarnya adalah kebutaan bashirah (pandangan batin) hati, bukan kehilangan penglihatan mata.

7. Nadzar (penalaran)

Yaitu kemampuan kognitif untuk menyusun pengetahuan yang sudah ada sehingga menghasilkan pengetahuan baru. Ia merupakan proses berpindah dari premis menuju kesimpulan melalui penalaran dan verifikasi. Hal ini tercermin dalam firman Allah: قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ *"Dia berkata, 'Kami akan melihat apakah engkau benar atau termasuk orang-orang yang berdusta.'"* (QS. An-Naml [27]: 27) yakni menelaah, meneliti, dan menyimpulkan hingga kebenaran menjadi jelas.

Jika seluruh fungsi kognitif hati ini—mengingat, berakal, memahami, berpikir, bertadabbur, memiliki penglihatan batin, dan menalar—

dikumpulkan, tampak bahwa ia memiliki kesesuaian struktural dengan konsep dalam psikologi pendidikan modern, khususnya taksonomi Bloom, yang membagi proses kognitif ke dalam tingkat-tingkat: mengingat, memahami, menerapkan, menganalisis, mensintesis, dan mengevaluasi.

Namun, pendekatan Al-Quran memiliki keistimewaan tersendiri, yaitu mengembalikan seluruh proses tersebut kepada satu pusat, yaitu "hati", sebagai tempat kesadaran, pemahaman, penilaian, dan penglihatan batin, serta sumber aktivitas kognitif manusia yang mencakup dimensi intelektual dan emosional secara sekaligus.

Fu'ad

Lafaz الْفُـــؤَادُ "fu'ad" disebutkan dalam Al-Quran dalam bentuk tunggal dan jamak sebanyak enam belas kali. Secara bahasa, kata ini berakar pada makna panas dan nyala. Ibn Mandzur menjelaskan bahwa "fu'ad" berasal dari kata "الْفَـــأْدُ", yaitu memanggang; dikatakan "فَـــأَدَ اللَّحْـــمَ" apabila daging dipanggang di atas api. Kata "التَّفَـوُّد" juga menunjukkan makna menyala dan berkobar. Ibn Faris menegaskan akar makna ini dengan menyatakan bahwa kata (fa'd) menunjukkan panas yang kuat. Dari sini, "fu'ad" digunakan untuk menunjuk hati karena di dalamnya terdapat panas kehidupan dan gejolak perasaan.

Adapun dalam membedakan antara الْفُـــؤَادُ "fu'ad" dan الْقَلْـــبُ "qalb", para ahli bahasa dan mufasir memiliki berbagai pendapat. Sebagian menyatakan keduanya sinonim, yang dapat saling menggantikan. Sebagian lain berpendapat bahwa fu'ad adalah inti dari qalb. Ada pula yang mengatakan bahwa fu'ad adalah bagian terdalam dari qalb, atau pusatnya, atau bahkan selubungnya. Ada juga yang berpendapat bahwa fu'ad lebih khusus daripada qalb, sementara yang lain menyatakan sebaliknya.

Keseluruhan pendapat ini menunjukkan bahwa "fu'ad" mengacu pada dimensi yang lebih intens dan lebih "panas" dalam diri batin manusia,

yang berkaitan dengan pusat perasaan, emosi, dan kesadaran yang hidup. Meskipun maknanya bertumpang tindih dengan "qalb", istilah ini sering digunakan untuk menunjuk bagian yang paling dalam dan paling kuat pengaruhnya terhadap pengalaman emosional dan kognitif manusia.

Dalam Al-Quran, "fu'ad" sering disebut bersama dengan pendengaran dan penglihatan dalam lima ayat, yaitu firman Allah Swt.:

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

"Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun, lalu Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan, dan hati, agar kamu bersyukur."

(QS. An-Nahl [16]: 78)

Dan firman-Nya:

وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ

"Dan Dialah yang menciptakan bagi kamu pendengaran, penglihatan, dan hati; sedikit sekali kamu bersyukur."

(QS. Al-Mu'minun [23]: 78)

Serta firman-Nya:

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ

"Kemudian Dia menyempurnakannya dan meniupkan ke dalamnya dari ruh-Nya, lalu Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan, dan hati; sedikit sekali kamu bersyukur."

(QS. As-Sajdah [32]: 9)

Dan firman-Nya:

قُلْ هُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ

"Katakanlah, 'Dialah yang menciptakan kamu dan menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan, dan hati; sedikit sekali kamu bersyukur.'"

(QS. Al-Mulk [67]: 23)

Dan firman-Nya:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

"Dan janganlah engkau mengikuti sesuatu yang tidak engkau ketahui. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan, dan hati, semuanya itu akan dimintai pertanggungjawaban."

(QS. Al-Isra' [17]: 36)

Sebagaimana "fu'ad" disebutkan bersama pendengaran dan penglihatan, demikian pula "qalb" (hati) disebut berdampingan dengan keduanya dalam beberapa ayat dengan susunan yang beragam.

Dalam sebagian ayat, hati didahulukan atas keduanya, seperti firman Allah Swt.:

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ

"Maka tidakkah mereka berjalan di bumi, sehingga mereka memiliki hati yang dengannya mereka memahami, atau telinga yang dengannya mereka mendengar? Sesungguhnya bukan mata itu yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang di dalam dada."

(QS. Al-Hajj [22]: 46)

Dan firman-Nya:

خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ

"Allah telah mengunci hati dan pendengaran mereka, dan penglihatan mereka tertutup."

(QS. Al-Baqarah [2]: 7)

Dalam ayat lain, hati berada di tengah di antara keduanya:

وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً

"Dan Dia telah mengunci pendengaran dan hatinya, serta menjadikan penutup pada penglihatannya."

(QS. Al-Jasiyah [45]: 23)

Dan dalam ayat lain lagi, hati disebutkan setelah keduanya:

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ

"Katakanlah, 'Bagaimana pendapatmu jika Allah mencabut pendengaran dan penglihatanmu serta mengunci hatimu?'"

(QS. Al-An'am [6]: 46)

Adapun penyebutan "fu'ad" dan "qalb" secara bersamaan dalam satu ayat terdapat dalam kisah ibunda Musa As., dalam firman Allah Swt.:

وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا ۖ إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

"Dan menjadi kosonglah hati ibu Musa. Hampir saja ia menyatakannya, seandainya tidak Kami teguhkan hatinya agar ia termasuk orang-orang yang beriman."

(QS. Al-Qasas [28]: 10)

Ayat ini menunjukkan adanya perbedaan makna antara fu'ad dan qalb, meskipun keduanya saling berkaitan erat.

Ayat-ayat yang mengaitkan fu'ad dengan pendengaran dan penglihatan menunjukkan bahwa fu'ad merupakan salah satu alat pengetahuan dan

sarana memperoleh ilmu. Ketiganya disebut bersama dalam konteks nikmat dan tanggung jawab kognitif, sebagaimana firman Allah:

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ

"Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun, lalu Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan, dan hati."

(QS. An-Nahl [16]: 78)

Pendengaran dan penglihatan merupakan alat persepsi inderawi, sedangkan fu'ad adalah kekuatan batin yang menerima data dari indera tersebut, lalu mengolah dan menganalisisnya.

Jika diambil pendekatan linguistik yang memandang fu'ad sebagai inti terdalam dari hati dan pusat panas serta gejolaknya, maka dapat dikatakan bahwa ia merupakan pusat interaksi awal kognitif dan emosional. Di sanalah jiwa menerima apa yang datang dari pendengaran dan penglihatan, kemudian disaring, dipahami, dan dinilai. Jika diterima, ia menetap dalam qalb dan menjadi keyakinan atau pengetahuan yang kokoh; jika ditolak, ia tidak melampaui tahap lintasan pikiran. Dengan demikian, fu'ad dapat dipahami sebagai perantara antara persepsi inderawi dan ketenangan hati.

Dari sudut pandang ini, firman Allah tentang ibunda Musa As. menjadi jelas: وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا *"Dan menjadi kosonglah fu'ad ibu Musa,"* yakni kosong dari kemampuan untuk tetap teguh dan berpikir jernih akibat guncangan emosi yang kuat. Kemudian Allah berfirman: لَوْلَا أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا *"Seandainya tidak Kami teguhkan qalb-nya,"* maka peneguhan pada qalb menunjukkan ketenangan dan keteguhan setelah kegoncangan fu'ad. Dengan demikian, fu'ad adalah tempat gejolak awal dan reaksi emosional yang kuat, sedangkan qalb adalah tempat ketenangan, kestabilan, dan keyakinan.

Jism dan Jasad

Lafaz الْجِسْم "jism" dalam Al-Quran hanya disebutkan pada dua tempat, dan keduanya menunjukkan tubuh manusia yang hidup dengan segala kekuatan, kehadiran, dan vitalitasnya. Allah Swt. berfirman tentang Thalut:

وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ

"Dan Dia menganugerahkan kepadanya kelebihan dalam ilmu dan tubuh."
(QS. Al-Baqarah [2]: 247)

Dan dalam mensifati orang-orang munafik:

وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ

"Dan apabila engkau melihat mereka, tubuh-tubuh mereka membuatmu kagum."
(QS. Al-Munafiqun [63]: 4)

Pada kedua ayat ini, "jism" berkaitan dengan struktur fisik yang hidup, yang menampakkan kekuatan, bentuk, dan kesempurnaan penciptaan.

Sebagai lawannya dalam penggunaan Al-Quran adalah lafaz جَسَد "jasad", namun keduanya memiliki perbedaan makna yang halus. "Jasad" digunakan untuk menunjukkan materi yang kosong dari ruh, atau bentuk yang telah kehilangan unsur kehidupan, sehingga lebih dekat maknanya kepada benda mati. Allah Swt. berfirman dalam kisah anak sapi:

وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِن بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ

"Dan kaum Musa setelah kepergiannya membuat dari perhiasan mereka anak sapi berupa jasad yang mengeluarkan suara."
(QS. Al-A'raf [7]: 148)

Yakni sebuah bentuk yang dibuat, tanpa ruh. Dan dalam kisah ujian Nabi Sulaiman As.:

وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ

"Dan Kami meletakkan di atas singgasananya suatu jasad, kemudian dia kembali (bertobat)."

(QS. Shad [38]: 34)

Ungkapan ini menunjukkan tubuh yang kehilangan kehidupan atau kekuatan.

Dari penggunaan ini, tampak bahwa Al-Quran membedakan antara الْجِسْم "jism" sebagai struktur hidup yang aktif dan kuat, dan جَسَد "jasad" sebagai materi atau bentuk yang kosong dari ruh, atau tubuh yang telah kehilangan unsur kehidupan. Perbedaan makna ini mencerminkan ketelitian Al-Quran dalam memilih kata, di mana setiap istilah menggambarkan tingkat tertentu dari keberadaan manusia, antara kehidupan yang hidup dan materi yang tidak bernyawa.

RENUNGAN QURANI

Ashab al-A'raf

Allah Swt. berfirman:

وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَى عَنكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ أَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنتُمْ تَحْزَنُونَ

"Dan di antara keduanya (surga dan neraka) ada sekat, dan di atas A'raf itu ada orang-orang yang mengenal masing-masing dengan tanda-tandanya. Mereka menyeru penghuni surga, 'Salam sejahtera atas kalian.' Mereka belum memasukinya, padahal mereka ingin (memasukinya). Dan apabila pandangan mereka dialihkan ke arah penghuni neraka, mereka berkata, 'Ya Tuhan kami, janganlah Engkau tempatkan kami bersama kaum yang zalim.' Dan orang-orang yang berada di A'raf menyeru beberapa orang yang mereka kenal dengan tanda-tandanya, mereka berkata, 'Tidak berguna bagi kalian kumpulan

kalian dan apa yang dahulu kalian sombongkan.' 'Apakah mereka ini orang-orang yang kalian bersumpah bahwa mereka tidak akan mendapat rahmat Allah?' (Dikatakan kepada mereka), 'Masuklah kalian ke dalam surga, tidak ada rasa takut atas kalian dan tidak (pula) kalian bersedih hati.'"

(QS. Al-A'raf [7]: 46–49)

Dalam ayat-ayat ini disebutkan sekelompok manusia yang tidak dibicarakan Al-Quran dengan penamaan, kedudukan, dan fungsi secara rinci seperti itu kecuali pada bagian ini dalam Surah Al-A'raf. Mereka dikenal sebagai "Ashab al-A'raf", hingga surah ini dinamai dengan mereka.

Ayat-ayat tersebut menggambarkan suatu pemandangan akhirat: adanya penghalang yang memisahkan penghuni surga dan penghuni neraka. Di suatu tempat yang tinggi pada penghalang itu berdiri sekelompok manusia yang istimewa, mengawasi kedua golongan tersebut. Mereka memberi salam penghormatan kepada penghuni surga, dan memohon kepada Allah agar tidak dijadikan bagian dari penghuni neraka: رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ *"Ya Tuhan kami, janganlah Engkau tempatkan kami bersama kaum yang zalim."* Doa ini merupakan ungkapan kerendahan diri yang memadukan harapan dan ketenangan; bagi mereka terdapat kenikmatan kedekatan, sedangkan bagi penghuni neraka terdapat penyesalan karena kehilangan kesempatan.

Kemudian Ashab al-A'raf beralih mencela penghuni neraka, mengingatkan mereka akan keadaan mereka di dunia—kekuatan yang mereka kumpulkan dan kesombongan mereka terhadap kebenaran—serta sikap mereka terhadap orang-orang beriman, ketika mereka meremehkan mereka dan bersumpah bahwa mereka tidak akan memperoleh rahmat Allah. Maka dijelaskan kepada mereka bahwa apa yang mereka kumpulkan dan sombongkan tidak memberikan manfaat apa pun di hadapan Allah.

Para ulama telah panjang lebar membahas hakikat penghalang ini, makna A'raf, dan siapa orang-orang yang berada di atasnya. Pendapat mereka beragam, bahkan mencapai sekitar dua belas pandangan dalam literatur

tafsir. Sebagian berpendapat bahwa penghalang itu adalah tembok yang disebut dalam Surah Al-Hadid, dan A'raf adalah bagian atasnya, menyerupai jengger ayam atau kuda karena ketinggiannya. Ada pula yang mengatakan bahwa itu adalah bagian tinggi dari shirat, atau gunung Uhud. Adapun tentang orang-orangnya, ada yang mengatakan mereka adalah malaikat, atau para nabi, atau orang-orang adil yang menjadi saksi atas manusia, atau ahlul fatrah, atau orang-orang yang seimbang antara kebaikan dan keburukannya, dan pendapat-pendapat lainnya.

Namun, makna yang paling pasti dari konteks Al-Quran adalah adanya penghalang yang memisahkan surga dan neraka—baik bersifat fisik maupun maknawi, dan Allah lebih mengetahui hakikatnya—yang mencegah percampuran kedua nasib, meskipun tidak menghalangi komunikasi melalui panggilan. Di tempat yang tinggi dari penghalang itu berdiri sekelompok manusia dengan kedudukan tinggi, yang diberi peran untuk mengawasi dan membedakan, lalu berbicara kepada masing-masing golongan sesuai dengan keadaan mereka: salam dan penghormatan kepada penghuni surga, serta teguran dan celaan kepada penghuni neraka.

Kemungkinan bahwa mereka adalah malaikat tampak lemah, karena Al-Quran menyebut mereka sebagai "rijal" (orang-orang laki-laki), istilah yang tidak digunakan untuk malaikat. Selain itu, isi ucapan mereka menunjukkan keyakinan dan kedudukan tinggi, bukan keadaan orang yang amal baik dan buruknya seimbang. Ucapan mereka: *"Tidak berguna bagi kalian apa yang kalian kumpulkan dan apa yang kalian sombongkan,"* serta: أَهَـٰٓؤُلَآءِ الَّذِيـنَ أَقْسَـمْتُمْ لَا يَنَالُهُـمُ اللـهُ بِرَحْمَـةٍ *"Apakah mereka ini orang-orang yang kalian bersumpah tidak akan mendapat rahmat Allah,"* menunjukkan bahwa mereka memiliki wawasan dan keyakinan tentang kedudukan mereka di sisi Allah.

Adapun firman-Nya: لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ *"Mereka belum memasukinya, padahal mereka ingin,"* yang lebih dekat adalah bahwa ini menggambarkan keadaan penghuni surga sebelum memasukinya, bukan keadaan Ashab al-A'raf.

Berdasarkan itu, penafsiran yang paling sesuai dengan teks dan konteksnya adalah bahwa "rijal al-A'raf" adalah orang-orang adil dari umat-umat dan para saksi mereka, terutama para nabi dan rasul, yang Allah jadikan sebagai saksi atas kaumnya pada hari kiamat. Hal ini didukung oleh ayat-ayat lain, seperti firman Allah:

فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ شَهِيدًا

"Maka bagaimana (keadaan orang-orang kafir nanti), apabila Kami mendatangkan seorang saksi dari tiap-tiap umat dan Kami mendatangkan engkau (Muhammad) sebagai saksi atas mereka itu."

(QS. An-Nisa' [4]: 41)

Dan firman-Nya:

وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا

"Dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu umat yang pertengahan agar kamu menjadi saksi atas manusia dan agar Rasul menjadi saksi atas kamu."

(QS. Al-Baqarah [2]: 143)

Serta firman-Nya:

وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

"Dan didatangkanlah para nabi dan para saksi, lalu diputuskan perkara di antara mereka dengan adil, dan mereka tidak dizalimi."

(QS. Az-Zumar [39]: 69)

Inilah pendapat yang dipilih oleh Syaikh Mahmud Syaltut, dan juga kecondongan sebagian mufasir, karena kesesuaiannya dengan lafaz ayat, konteksnya, serta fungsi kesaksian yang menuntut pengawasan, pembedaan, dan penetapan kebenaran.

Para Syuhada dalam Al-Quran

Allah Swt. berfirman:

وَمَـن يُطِـعِ اللَّهَ وَالرَّسُـولَ فَأُولَـٰئِـكَ مَـعَ الَّذِيـنَ أَنْعَـمَ اللَّهُ عَلَيْهِـم مِّـنَ النَّبِيِّيـنَ وَالصِّدِّيقِيـنَ وَالشُّـهَدَاءِ وَالصَّالِحِيـنَ ۚ وَحَسُـنَ أُولَـٰئِـكَ رَفِيقًـا

"Dan barang siapa menaati Allah dan Rasul, maka mereka itu akan bersama orang-orang yang telah diberi nikmat oleh Allah, yaitu para nabi, para siddiqin, para syuhada, dan orang-orang saleh. Dan mereka itulah sebaik-baik teman."

(QS. An-Nisa' [4]: 69)

Dalam ayat ini, الشُّهَدَاء "syuhada" disebut sebagai bagian dari golongan tertinggi yang memiliki keutamaan dan kedudukan mulia. Kata "syuhada" adalah bentuk jamak dari شَـهِيْدٌ "syahid", yang berasal dari kata الشَّـهَادَةُ "syahadah". Perbedaan antara الشَّـاهِدُ "syaahid" dan الشَّـهِيْدُ "syahiid (dalam makna intensif)" dari sisi bentuk dan makna adalah bahwa الشَّـاهِدُ "syahid" (dalam bentuk umum) adalah orang yang memberikan kesaksian pada suatu peristiwa atau keadaan, sedangkan الشَّهِيْدُ "syahid" dalam bentuk yang lebih kuat menunjukkan seseorang yang memiliki sifat kesaksian secara menetap dan berkelanjutan, seakan-akan sifat itu telah melekat secara tetap padanya. Hal ini serupa dengan perbedaan antara قَاعِـدٌ"qaa'id" dan قَعِيْـدٌ "qa'iid" dalam makna yang menunjukkan keadaan tetap; yang pertama bersifat sementara, sedangkan yang kedua menunjukkan ketetapan.

Dengan demikian, syuhada dalam pengertian Qur'ani adalah mereka yang menegakkan kebenaran dan keadilan, membawa risalah petunjuk, menyeru kepada kebaikan, berjihad dalam menegakkan yang benar dan menolak yang batil, serta memerintahkan yang ma'ruf dan mencegah yang mungkar, hingga mereka layak menjadi saksi atas manusia pada hari kiamat. Allah Swt. berfirman:

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا

"Dan demikianlah Kami menjadikan kamu umat yang pertengahan agar kamu menjadi saksi atas manusia dan agar Rasul menjadi saksi atas kamu."

(QS. Al-Baqarah [2]: 143)

Allah menamai Nabi sebagai شَهِيْدٌ "syahid" dalam Al-Quran, padahal Baginda tidak gugur dalam peperangan, melainkan wafat secara alami. Hal ini menunjukkan bahwa konsep شَهِيْدٌ "syahid" harus dipahami dalam cakupan makna Qur'ani yang luas, bukan dibatasi hanya pada pengertian istilah yang umum digunakan. Karena jika tidak demikian, hal itu berarti menyimpang dari petunjuk Al-Quran yang tegas.

Adapun mereka yang terbunuh di jalan Allah, maka Allah memilih mereka untuk termasuk dalam golongan شُهَدَاء syuhada. Allah Swt. berfirman:

وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ

"Dan agar Allah mengetahui orang-orang yang beriman dan menjadikan sebagian kamu sebagai syuhada."

(QS. Ali 'Imran [3]: 140)

Mereka menjadi saksi atas orang-orang yang membunuh mereka secara zalim, dan menjadi saksi atas kebenaran iman serta keteguhan mereka. Allah juga mengkhususkan mereka dengan keutamaan besar, dengan menetapkan bahwa mereka hidup:

بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ

"Bahkan mereka hidup di sisi Tuhan mereka dan diberi rezeki."

(QS. Ali 'Imran [3]: 169)

Dengan demikian, mereka memperoleh kemuliaan kesaksian terhadap kebenaran di dunia, serta kemuliaan kehidupan khusus di akhirat.

Melakukan Keburukan karena Kejahilan

Allah Swt. berfirman:

إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ ۚ أُولَٰئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا

"Sesungguhnya tobat di sisi Allah hanyalah bagi orang-orang yang melakukan keburukan karena kejahilan, kemudian mereka segera bertobat. Maka mereka itulah yang Allah terima tobatnya. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana. Dan tobat itu bukanlah bagi orang-orang yang terus-menerus melakukan keburukan hingga apabila datang kematian kepada salah seorang di antara mereka, ia berkata, 'Sesungguhnya aku bertobat sekarang,' dan tidak pula bagi orang-orang yang mati dalam keadaan kafir. Mereka itulah yang telah Kami sediakan bagi mereka azab yang pedih."

(QS. An-Nisa' [4]: 17–18)

Allah mengaitkan diterimanya tobat yang sempurna dengan terjadinya maksiat karena "kejahilan". Para mufasir telah membahas makna kejahilan ini, dan pendapat mereka dapat diringkas dalam tiga arah utama:

- Pertama, bahwa kejahilan merupakan sifat yang melekat pada setiap maksiat. Setiap orang yang bermaksiat kepada Allah dan menyelisihi perintah-Nya disebut jahil, karena ia lebih memilih kenikmatan sesaat daripada maslahat yang kekal, serta membiarkan dorongan hawa nafsu mengalahkan pertimbangan akal dan iman. Maka perbuatannya disebut kejahilan, meskipun ia mengetahui hukumnya.

- Kedua, bahwa kejahilan adalah ketidaktahuan terhadap besarnya akibat dan beratnya hukuman. Seseorang mungkin melakukan maksiat dengan mengetahui keharamannya, tetapi tidak menyadari

sepenuhnya dampak buruknya bagi agama dan kehidupan, serta tidak memahami konsekuensi hukuman ilahi yang ditimbulkannya. Maka perbuatannya disebut kejahilan secara kiasan, karena kurangnya pemahaman terhadap akibat dan dampaknya.

- Ketiga, bahwa yang dimaksud adalah ketidaktahuan terhadap hukum, padahal ia mampu untuk belajar. Yakni seseorang melakukan maksiat karena tidak mengetahui bahwa itu adalah maksiat, meskipun ia memiliki kemampuan untuk mencari ilmu dan bertanya kepada ahlinya. Kelalaiannya dalam belajar dianggap sebagai bentuk kejahilan yang dapat dipersalahkan, sehingga termasuk dalam cakupan ayat ini dari sisi layak mendapatkan celaan dan hukuman, namun tetap terbuka baginya pintu tobat.

Namun, berbagai penafsiran tersebut—dengan segala perbedaannya—tidak lepas dari sejumlah persoalan:

Pertama: kritik terhadap pandangan pertama

Pandangan ini menyatakan bahwa setiap orang yang bermaksiat kepada Allah Swt. disebut jahil, dan perbuatannya dinamakan kejahilan. Namun, penafsiran ini menghadapi persoalan makna yang jelas, yaitu mengabaikan makna pembatasan dalam firman Allah: إِنَّمَا التَّوْبَةُ. Sebab, kata إِنَّمَا "innama" menunjukkan pembatasan, dan pembatasan tidak terwujud kecuali dengan adanya sesuatu yang dikecualikan darinya. Jika seluruh pelaku maksiat dimasukkan ke dalam sifat kejahilan, maka hilanglah sisi pengecualiannya, dan gugurlah makna pembatasan tersebut. Hal ini bertentangan dengan kaidah bahasa dan ushul dalam memahami bentuk-bentuk pembatasan.

Kedua: kritik terhadap pandangan kedua

Para pendukung pandangan ini berpendapat bahwa kejahilan bukan terletak pada perbuatan itu sendiri, melainkan pada ketidaktahuan terhadap akibat dan dampaknya. Pandangan ini dapat dikritik dari dua

sisi. Jika dikatakan bahwa semua pelaku maksiat tidak mengetahui akibat maksiat mereka, maka persoalan yang sama kembali muncul, karena makna pembatasan menjadi hilang dan semua pelaku maksiat masuk ke dalam sifat tersebut. Jika dikatakan bahwa sebagian mereka mengetahui akibatnya dan sebagian lainnya tidak, maka konsekuensinya adalah adanya pembedaan dalam penerimaan tobat antara dua kelompok tersebut. Orang yang mengetahui akibat dosanya akan keluar dari cakupan janji penerimaan tobat, padahal tidak ada seorang pun yang berpendapat demikian. Hal ini juga bertentangan dengan keumuman nash-nash yang menunjukkan luasnya pintu tobat bagi setiap pendosa, betapa pun besar dosanya, sebagaimana firman Allah Swt.: قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا *"Katakanlah, 'Wahai hamba-hamba-Ku yang melampaui batas terhadap diri mereka sendiri, janganlah kamu berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya Allah mengampuni dosa-dosa semuanya.'"* (QS. Az-Zumar [39]: 53).

Selain itu, pandangan pertama dan kedua sama-sama membawa lafaz جَهَالَةٍ "kejahilan" kepada makna kiasan, padahal prinsip dasar dalam penggunaan bahasa adalah membawa lafaz kepada makna hakikinya selama tidak ada petunjuk yang memalingkannya. Dalam hal ini, tidak ada petunjuk yang menuntut pemalingan makna tersebut.

Ketiga: kritik terhadap pandangan ketiga

Pandangan ini memiliki kelebihan karena membawa lafaz kejahilan kepada makna hakikinya, yaitu ketidaktahuan terhadap hukum. Namun, ia menyebabkan makna ayat menjadi terlalu sempit, karena hanya mencakup orang yang melakukan maksiat tanpa mengetahui bahwa itu adalah maksiat, padahal ia mampu mencari ilmu. Konsekuensinya, orang yang melakukan dosa dengan sadar bahwa itu haram menjadi keluar dari janji penerimaan tobat. Konsekuensi ini batil menurut ijmak dan bertentangan dengan keumuman ayat-ayat tobat yang mencakup orang yang mengetahui maupun yang tidak mengetahui.

Para pendukung pandangan ini mencoba menghindari persoalan tersebut melalui qiyas. Mereka mengatakan bahwa jika tobat orang yang tidak tahu diterima, maka tobat orang yang sengaja melakukan dosa lebih layak untuk diterima. Namun, cara ini mengembalikan persoalan kepada asalnya. Jika penerimaan tobat mencakup orang yang tidak tahu dan orang yang sengaja melakukan dosa sekaligus, maka pertanyaan tetap muncul: apa faedah pembatasan dengan kata إِنَّمَا "innama"? Apa rahasia pengaitan perbuatan dengan kejahilan, bukan dengan sifat lain? Dan siapakah pihak yang dikeluarkan dari pembatasan ini?

Dengan demikian, tampak bahwa ketiga pandangan tersebut, meskipun merupakan upaya penafsiran, tidak sepenuhnya selaras dengan makna pembatasan dalam ayat, dan tidak pula sejalan dengan keumuman nash-nash yang muhkam dalam bab tobat. Oleh karena itu, diperlukan pencarian makna yang lebih tepat bagi "kejahilan", yang selaras dengan konteks Al-Quran dan kaidah-kaidah maknanya.

Setelah menelaah ayat tersebut dan konteks umumnya, dapat ditarjih suatu makna "kejahilan" yang selaras dengan makna pembatasan dan dengan keumuman nash-nash tentang tobat, yaitu sebagai berikut:

Makna pertama:

Bahwa yang dimaksud dengan kejahilan di sini adalah ketidaktahuan terhadap waktu kematian. Selama manusia tidak mengetahui kapan ajalnya tiba, maka ia berada dalam keadaan "kejahilan", karena saat perpindahan dari alam taklif ke alam pembalasan tersembunyi darinya. Berdasarkan itu, pintu tobat tetap terbuka bagi setiap pelaku maksiat selama ia masih berada dalam masa penangguhan, belum didatangi sakaratul maut, dan belum mencapai keyakinan akan datangnya kematian. Adapun orang yang telah didatangi kematian dan menyaksikan perpisahan dengan dunia, maka ia tidak lagi dalam keadaan kejahilan, melainkan dalam pengetahuan yang pasti tentang berakhirnya ajal. Maka tobatnya saat itu terjadi di luar waktu penerimaan, sebagaimana yang terjadi pada

Fir'aun ketika berkata: آمَنتُ *"Aku beriman,"* setelah ditimpa tenggelam, sehingga tobatnya tidak diterima.

Makna ini didukung oleh beberapa indikasi:

1. Ia selaras dengan keumuman nash-nash yang menunjukkan luasnya pintu tobat bagi seluruh pelaku maksiat selama mereka masih berada dalam masa pilihan, tanpa mengecualikan suatu kelompok kecuali dengan dalil.

2. Ia menegakkan makna pembatasan dalam firman Allah: إِنَّمَا التَّوْبَةُ, karena menetapkan penerimaan bagi orang yang berada dalam keadaan tidak mengetahui waktu kematian, dan mengecualikan orang yang telah didatangi ajal, sehingga pembatasan terwujud sesuai kaidah bahasa.

3. Konteks Al-Quran saling menafsirkan satu sama lain. Ayat (17–18) dibangun dengan gaya perbandingan:

- Pada ayat pertama: إِنَّمَا التَّوْبَة
- Pada ayat kedua: وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ
- Pada ayat pertama: لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ
- Pada ayat kedua: لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الآنَ

Dari perbandingan antara جَهَالَةٍ "kejahilan" dan حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ "hadirnya kematian", tampak bahwa kejahilan adalah keadaan orang yang belum didatangi kematian, yaitu yang masih berada dalam masa kemungkinan dan kemampuan untuk berbuat atau meninggalkan. Maka siapa yang bertobat ketika masih mampu melakukan maksiat, tobatnya diterima karena ia bertobat dalam keadaan tidak mengetahui waktu ajal. Adapun orang yang telah didatangi kematian, ia telah keluar dari

masa amal, sehingga tobatnya tidak diterima karena ia bertobat setelah hilangnya kesempatan memilih.

Ar-Razi berkata: "Penghalang diterimanya tobat adalah bahwa ketika seseorang mendekati kematian dan menyaksikan keadaan serta kengerian, maka pengetahuannya tentang Allah menjadi bersifat pasti. Ketika pengetahuan itu menjadi pasti, gugurlah taklif darinya. Bukankah penghuni akhirat ketika pengetahuan mereka menjadi pasti, gugurlah taklif dari mereka, meskipun belum ada kematian atau azab? Karena tobat mereka pada saat pengumpulan dan perhitungan, sebelum masuk neraka, tidak akan diterima."[1]

Makna ini juga diperkuat oleh batasan kedua yang Allah tetapkan bagi diterimanya tobat, yaitu firman-Nya: ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ. Para mufasir sepakat bahwa yang dimaksud dengan قَرِيبٍ "dekat" adalah sebelum datangnya kematian dan sebelum menyaksikan kedahsyatannya. Maka waktu terakhir diterimanya tobat adalah sebelum hadirnya ajal. Hal ini menunjukkan bahwa جَهَالَةٍ "kejahilan" yang menjadi lawannya adalah ketidaktahuan terhadap waktu kematian dan belum hadirnya saat tersebut.

Adapun huruf مِن "min" dalam firman-Nya: مِن قَرِيبٍ, terdapat dua makna:

Pertama, "min" sebagai sebagian (tab'idh), dan ini yang lebih kuat sesuai konteks. Artinya: mereka bertobat dalam sebagian waktu yang dekat, yaitu pada bagian mana pun dari rentang waktu antara terjadinya maksiat hingga datangnya kematian. Seakan seluruh rentang waktu itu dianggap "dekat". Maka siapa yang bertobat pada bagian mana pun darinya, ia telah bertobat "dari dekat"; jika tidak, maka tobatnya menjadi "dari jauh".

Kedua, "min" sebagai permulaan (ibtida'), yaitu mereka memulai tobat dari waktu yang dekat dengan waktu maksiat. Namun makna ini bertentangan dengan keumuman nash yang menetapkan bahwa pintu tobat tetap

1 Lihat At-Tafsir Al-Kabir, Ar-Razi, jilid 10 hal. 9.

terbuka selama kematian belum datang, meskipun jarak waktu antara dosa dan tobat panjang.

Ayat-ayat tentang diterima atau ditolaknya tobat mencakup pelaku maksiat dari kalangan Muslim maupun orang kafir. Siapa yang bertobat sebelum datangnya kematian, tobatnya diterima; dan siapa yang bertobat saat menyaksikan ajal, tobatnya tidak diterima. Ayat ini secara eksplisit berbicara tentang tobat pelaku maksiat, dan mencakup pula tobat orang kafir melalui dalil ayat lain, seperti firman Allah:

فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا

"Maka iman mereka tidak berguna lagi ketika mereka melihat azab Kami."
(QS. Ghafir [40]: 85)

Dan firman-Nya tentang Fir'aun:

حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنتُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ آلْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ

"Hingga ketika ia telah hampir tenggelam, ia berkata, 'Aku beriman bahwa tidak ada tuhan selain Tuhan yang diimani oleh Bani Israil, dan aku termasuk orang-orang Muslim.' (Dikatakan kepadanya), 'Sekarang? Padahal sebelumnya engkau telah durhaka dan termasuk orang-orang yang berbuat kerusakan.'"
(QS. Yunus [10]: 90–91)

Makna Kedua:

Ada kemungkinan bahwa firman Allah Swt.: إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ menunjukkan jenis tobat yang khusus, yang Allah sendiri menjamin penerimaannya dengan jaminan yang istimewa, dan Dia tetapkan atas diri-Nya sebagai bentuk karunia dan rahmat, sebagaimana firman-Nya: كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ. Tobat ini termasuk dalam janji ilahi yang pasti terlaksana, karena berkaitan

dengan kondisi kelemahan manusia dan dominasi hawa nafsu, bukan dengan sikap kesombongan dan keengganan yang terus-menerus dalam pelanggaran. Kemudian disusul dengan kembalinya seseorang secara cepat dan tulus sebelum ia larut dalam dosa dalam waktu yang panjang.

Namun pembatasan ini tidak berarti menafikan diterimanya tobat dari orang yang melakukan dosa dengan sadar dan sengaja. Rahmat Allah jauh lebih luas daripada dibatasi hanya pada golongan tersebut. Banyak nash menunjukkan bahwa Allah menerima tobat siapa pun yang jujur dalam kembali kepada-Nya, yang hatinya hancur (khusyuk), dan yang telah meninggalkan sikap terus-menerus dalam dosa, meskipun ia mengetahui keharamannya saat melakukan perbuatan itu. Akan tetapi, tobat seperti ini tidak berada pada tingkat yang sama dengan jenis tobat pertama, dan tidak termasuk dalam lingkup janji khusus yang ditegaskan dalam firman-Nya: إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللهِ melainkan berada dalam wilayah kehendak dan karunia Allah: jika Dia berkehendak, Dia menerimanya; jika Dia berkehendak, Dia mengampuninya tanpa hukuman; dan jika Dia berkehendak, Dia menangguhkan balasannya sesuai hikmah-Nya.

Dengan demikian, ayat ini menunjukkan adanya tingkatan dalam tobat dari sisi kekuatan jaminan penerimaannya:

- Tingkatan paling kuat: tobat dari orang yang melakukan dosa dalam keadaan "kejahilan", dan inilah yang Allah jamin penerimaannya secara khusus.
- Di bawahnya: tobat dari orang yang berdosa dengan sadar dan sengaja, kemudian bertobat dengan tulus; tobat ini diharapkan diterima, tetapi tidak termasuk dalam janji yang ditegaskan secara pasti dalam ayat.

Di luar semua itu terdapat dua bentuk tobat yang tidak termasuk dalam janji tersebut:

- Tobat saat menyaksikan kematian (sakaratul maut),

- Dan tobat orang yang meninggal dalam keadaan kafir.

Keduanya tidak termasuk dalam jenis tobat yang Allah tetapkan atas diri-Nya untuk menerimanya, dan tidak termasuk dalam sunnah penerimaan yang dijanjikan kepada para hamba selama mereka masih berada dalam alam taklif.

ILUSI MANUSIA TENTANG SIHIR DAN INTERAKSI DENGAN JIN

Penyebutan sihir dalam Al-Quran muncul dalam konteks kisah Musa As. di berbagai tempat, ketika Baginda berhadapan dengan para penyihir fir'aun. Dalam peristiwa tersebut tampak jelas perbedaan antara apa yang berupa tipuan dan manipulasi, dengan apa yang merupakan tanda ilahi yang luar biasa. Sihir juga disebut dalam satu tempat dalam konteks kisah Sulaiman As. Sihir merupakan salah satu persoalan yang paling sering disalahpahami oleh manusia, karena akumulasi gambaran imajinatif dan ilusi turun-temurun dalam kesadaran kolektif, sehingga pada banyak orang batas antara khayalan dan kenyataan, serta antara ilusi dan pengaruh nyata menjadi kabur.

Dengan meluasnya kekeliruan ini, sihir dan kerasukan jin dalam budaya populer berubah menjadi kerangka penafsiran siap pakai untuk menjelaskan segala sesuatu yang samar atau sulit dipahami. Akibatnya, gangguan psikologis, perubahan perilaku, serta sebagian fenomena kesehatan dan sosial sering kali—secara generalisasi—dikaitkan dengan sebab-sebab gaib. Di sekelilingnya terbentuk wacana yang sarat dengan

pembesaran dan penakutan, yang lebih dipelihara dan dipertahankan oleh kisah-kisah yang beredar daripada dikendalikan oleh nash-nash yang pasti atau metodologi ilmiah yang kokoh.

Dalam suasana yang dipenuhi oleh imajinasi dan khurafat ini, muncul kebutuhan untuk mengajukan kembali pertanyaan dalam bentuk yang tepat: apakah hakikat sihir yang disebutkan dalam Al-Quran? Apakah ia sekadar tipuan dan manipulasi penglihatan serta pikiran sebagaimana dalam kisah para penyihir fir'aun? Ataukah ia memiliki pengaruh nyata dalam kondisi tertentu dengan izin Allah? Ataukah ia melibatkan pemanfaatan kekuatan tersembunyi dari alam jin untuk menimbulkan bahaya bagi manusia dan memengaruhi kesadarannya?

Pembesaran dalam persepsi ini, beserta meluasnya khurafat, menjadikan upaya penjernihan konsep sihir dan kerasukan jin sebagai suatu kebutuhan ilmiah dan teologis, guna menata kesadaran keagamaan serta membedakan antara kebenaran yang ditunjukkan oleh wahyu dan tambahan-tambahan yang berasal dari imajinasi populer yang tidak terkontrol.

Makna Sihir:

Kitab-kitab bahasa menyebutkan bahwa kata sihir pada asal maknanya berkisar pada makna tersembunyi, penipuan, dan manipulasi. Dikatakan bahwa sihir adalah menampilkan kebatilan dalam bentuk kebenaran, atau sebagai bentuk tipu daya, atau segala sesuatu yang halus cara kerjanya dan tersembunyi sebabnya. Seluruh makna ini tidak menunjukkan adanya perubahan nyata pada hakikat benda-benda, maupun pengendalian kekuatan gaib untuk menghasilkan pengaruh fisik secara langsung. Oleh karena itu, penyandaran makna seperti "mengubah hakikat benda" atau "mengendalikan jin untuk mencelakakan orang lain" kepada kata sihir tidak memiliki dasar yang tegas dalam makna kebahasaan aslinya, melainkan merupakan tambahan dari konsepsi yang muncul kemudian.

Apabila ditinjau dari penggunaan kata sihir dan turunannya dalam Al-Quran—yang disebutkan sekitar enam puluh kali—dapat ditemukan bahwa konteks yang paling rinci dan menjelaskan hakikatnya terdapat dalam kisah Musa As. dengan para penyihir fir'aun. Dalam kedua tempat tersebut tampak dengan jelas bahwa sihir bukanlah perubahan hakikat benda, melainkan penggambaran sesuatu yang tidak sesuai dengan kenyataan, melalui penipuan terhadap panca indera, khususnya penglihatan. Allah Swt. berfirman:

فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى

"Maka tiba-tiba tali-tali dan tongkat-tongkat mereka terbayang kepada Musa seakan-akan ia merayap cepat, karena sihir mereka."
(QS. Taha [20]: 66)

Dan firman-Nya:

فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ

"Maka ketika mereka melemparkan (tongkat dan tali), mereka menyihir mata orang banyak dan menjadikan mereka takut."
(QS. Al-A'raf [7]: 116)

Kedua ayat ini menegaskan bahwa tempat terjadinya pengaruh adalah "mata", dan hakikat perbuatannya adalah "penggambaran semu", yaitu menampilkan sesuatu dalam bentuk yang berbeda dari kenyataannya, sehingga orang yang melihat mengira telah terjadi perubahan pada benda tersebut, padahal hakikatnya tetap sebagaimana adanya.

Jika makna ini ditinjau dalam perspektif pengetahuan modern, ia dapat diserupakan dengan apa yang dikenal sebagai ilusi optik, di mana keterbatasan persepsi inderawi dan kecepatan respons mata terhadap gerakan dimanfaatkan, sehingga sesuatu yang bergerak tampak diam atau yang diam tampak bergerak, dan tercipta ilusi visual yang terstruktur tanpa adanya perubahan nyata pada hakikat benda.

Kemudian datang ayat yang merangkum penilaian terhadap perbuatan tersebut:

وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى

"Dan lemparkanlah apa yang ada di tangan kananmu, niscaya ia akan menelan apa yang mereka buat. Sesungguhnya apa yang mereka buat itu hanyalah tipu daya penyihir, dan penyihir itu tidak akan beruntung dari mana pun ia datang." ***(QS. Taha [20]: 69)***

Ayat ini menggambarkan bahwa apa yang mereka lakukan adalah tipu daya كَيْدُ, bukan penciptaan خَلْقُ; helah atau manipulasi, bukan kenyataan. Dan ditegaskan bahwa penyihir tidak akan berhasil, karena perbuatannya berdasar pada penipuan, bukan pada perubahan hakikat sesuatu atau benda.

Seandainya sihir memiliki kemampuan untuk mengubah hakikat benda atau mengendalikan kekuatan gaib guna memberikan manfaat dan mudarat secara nyata, maka orang pertama yang paling berhak mengambil manfaat darinya adalah penyihir itu sendiri: ia akan menghilangkan kemiskinannya, menjamin masa depannya, dan menciptakan sebab-sebab kekuatan serta kekuasaan. Namun kenyataan dan Al-Quran sama-sama menunjukkan bahwa apa yang dimilikinya hanyalah keterampilan ilusi yang memengaruhi penglihatan dan imajinasi, tanpa melampaui batas itu untuk mengubah hukum-hukum alam (Sunnatullah) atau membalik hakikat sesuatu. Dengan demikian, jelaslah bahwa sihir—dalam makna kebahasaan dan penggunaan Qur'ani yang asli—adalah seni manipulasi dan penipuan, bukan ilmu yang mengendalikan hakikat keberadaan.

Ayat tentang Sihir:

Ayat dalam Surah Al-Baqarah mengenai sihir tampak seolah-olah membuka makna lain yang berbeda dari gambaran yang membatasinya

hanya pada penipuan visual atau ilusi semata. Hal inilah yang mendorong sebagian pihak menjadikannya sebagai dalil bahwa sihir memiliki pengaruh terhadap akal dan jiwa, yang terjadi melalui kerasukan jin pada manusia atau pemanfaatan jin untuk menimbulkan pengaruh tertentu, yang umumnya bersifat merugikan orang lain.

Pertanyaan yang muncul kemudian adalah: apakah ayat tersebut benar-benar menunjukkan makna demikian? Apakah teks dan konteksnya mendukung pemahaman tersebut, ataukah itu merupakan pembebanan makna yang melampaui kapasitas dalilnya?

Untuk mengetahui hakikat persoalan ini, perlu dimulai dengan analisis terhadap teks ayat itu sendiri, dari segi lafaz dan konteks maknanya, sebelum memasukkan berbagai konsepsi yang telah terbentuk sebelumnya tentang hakikat sihir dalam gambaran Al-Quran.

Allah Swt. berfirman:

وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ۚ وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۚ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ۚ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ ۚ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

"Dan ketika datang kepada mereka seorang Rasul dari Allah yang membenarkan apa yang ada pada mereka, sebagian dari orang-orang

yang diberi Kitab itu melemparkan Kitab Allah ke belakang punggung mereka, seolah-olah mereka tidak mengetahui. Dan mereka mengikuti apa yang dibaca oleh setan-setan pada masa kerajaan Sulaiman. Sulaiman itu tidak kafir, tetapi setan-setan itulah yang kafir; mereka mengajarkan sihir kepada manusia dan apa yang diturunkan kepada dua malaikat di negeri Babil, yaitu Harut dan Marut. Keduanya tidak mengajarkan sesuatu kepada seorang pun sebelum mengatakan, 'Sesungguhnya kami hanyalah cobaan (bagimu), sebab itu janganlah kamu kafir.' Maka mereka mempelajari dari keduanya apa yang (dapat) memisahkan antara seorang (suami) dengan istrinya. Mereka tidak akan dapat memberi mudarat dengan itu kepada siapa pun kecuali dengan izin Allah. Dan mereka mempelajari sesuatu yang memberi mudarat kepada mereka dan tidak memberi manfaat. Dan sungguh, mereka telah mengetahui bahwa barang siapa menukarnya (Kitab Allah dengan sihir), niscaya tidak akan mendapat bagian (keuntungan) di akhirat. Dan sungguh, sangat buruk apa yang mereka jual untuk diri mereka sendiri, sekiranya mereka mengetahui."

(QS. Al-Baqarah [2]: 102)

Tidak tepat menjadikan ayat ini sebagai dalil bagi berbagai konsepsi yang mereka kemukakan, dengan beberapa pertimbangan berikut:

Pertama: Ayat ini tidak mengandung indikasi, baik secara eksplisit maupun implisit, mengenai kerasukan jin pada manusia atau keberadaan mereka dalam tubuhnya. Ayat ini juga tidak menjelaskan hakikat sihir sebagai proses dominasi setan, melainkan hanya menyebutkan adanya pengajaran sihir, tanpa menjelaskan mekanisme keberadaannya atau cara terjadinya. Oleh karena itu, memasukkan konsep "masuk" atau "kerasukan" ke dalam maknanya tidak memiliki dasar tekstual.

Kedua: Sejumlah gambaran rinci yang dikaitkan dengan ayat ini pada dasarnya bersumber dari riwayat yang bercorak Israiliyyat, yang masuk ke dalam sebagian kitab tafsir dan kisah, serta berkontribusi dalam membentuk gambaran imajinatif yang tidak ditopang oleh teks Al-Quran dan tidak dituntut oleh konteksnya. Hal ini menuntut adanya pembedaan antara makna Qur'ani yang pasti dengan tambahan-tambahan naratif yang datang dari luar.

Ketiga: Penafsiran kata الشَّيَاطِينَ "setan" dalam ayat ini sebagai khusus untuk setan dari golongan jin bukanlah suatu keharusan secara bahasa maupun konteks, karena kata tersebut dalam penggunaan Al-Quran bersifat umum, mencakup setan dari kalangan manusia maupun jin, sebagaimana firman-Nya: شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا *"(yaitu) setan-setan dari jenis manusia dan jin, sebagian mereka membisikkan kepada sebagian yang lain perkataan yang indah-indah untuk menipu."* (QS. Al-An'am [6]: 112). Petunjuk konteks lebih menguatkan bahwa yang dimaksud di sini adalah setan dari kalangan manusia, dengan beberapa alasan:

- Ayat-ayat tersebut berbicara tentang sekelompok Ahlul Kitab dan penyimpangan para ulama serta pemuka agama mereka dalam menyesatkan manusia.

- Al-Quran dalam konteks lain menyebut bahwa mereka memiliki "setan-setan" yang mereka datangi secara sembunyi-sembunyi, sebagaimana firman-Nya: وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ *" Dan bila mereka kembali kepada syaitan-syaitan mereka,"*, yang dimaksud adalah para pemimpin mereka yang menyesatkan dari kalangan manusia.

- Ayat tersebut menegaskan bahwa para setan itu يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ *"mengajarkan sihir kepada manusia"*, dan aktivitas mengajar pada hakikatnya merupakan kegiatan manusia yang terstruktur, melibatkan penyampaian, tahapan, dan transfer pengetahuan, yang lebih sesuai dengan peran para pemuka agama dan dukun daripada dengan anggapan adanya pengajaran langsung secara umum dari jin kepada manusia.

Keempat: Dalil terkuat yang biasanya dikemukakan dalam konteks ini adalah firman Allah Swt.: فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ namun analisis yang cermat terhadap susunan kalimat menunjukkan bahwa frasa ini berkaitan dengan مَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ *"apa yang diturunkan kepada dua malaikat"* bukan dengan السِّحْرَ *"sihir"* secara khusus. Selain itu, ayat tersebut tidak menyatakan bahwa perpisahan itu

terjadi melalui perubahan hakikat benda atau melalui perantara entitas tak kasatmata. Dimana yang lebih tepat adalah memahaminya sebagai bentuk-bentuk kerusakan psikologis dan sosial yang nyata, seperti hasutan, provokasi, penghiasan keburukan, intrik, serta penyebaran narasi yang menimbulkan kebencian dan permusuhan antara suami dan istri hingga ikatan kasih sayang terurai. Jenis يُفَرِّقُــونَ *"pemisahan"* seperti ini dapat dipelajari dan diwariskan sebagai pengalaman, sebagaimana ditunjukkan oleh ungkapan فَيَتَعَلَّمُونَ *"maka mereka mempelajari"*, karena jika hal itu sekadar pengendalian langsung jin, tentu tidak diperlukan proses pembelajaran yang sistematis melalui penerimaan, pelatihan, dan transfer keterampilan.

Frasa بَيْــنَ الْمَــرْءِ وَزَوْجِــهِ tidak harus dipahami terbatas pada hubungan suami-istri saja, tetapi dalam bahasa Arab dan penggunaan Al-Quran dapat mencakup makna yang lebih umum, yaitu segala bentuk pasangan, keserupaan, dan kesepadanan. Kata الــزَّوْجُ *"zauj"* dalam bahasa Arab tidak khusus merujuk pada pasangan dalam pernikahan, tetapi digunakan untuk segala sesuatu yang memiliki pasangan, padanan, atau keserupaan, sebagaimana ungkapan الشَّــيْئَانِ زَوْجَانِ *"dua hal adalah pasangan"* yang berarti dua hal yang sepadan dan berlawanan.

Penggunaan umum ini tampak dalam banyak ayat Al-Quran, di antaranya firman Allah Swt.: احْشُــرُوا الَّذِيــنَ ظَلَمُــوا وَأَزْوَاجَهُــمْ *"Kumpulkanlah orang-orang yang zalim beserta teman sejawat mereka."* (QS. As-Saffat [37]: 22), di mana sejumlah mufasir memahami أَزْوَاجَهُــمْ *"azwaj"* sebagai orang-orang yang serupa dan sejalan dalam kekufuran dan perbuatan, bukan semata-mata pasangan istri, sebagaimana diperkuat oleh lanjutan ayat: وَمَــا كَانُوا يَعْبُدُونَ yang menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah klasifikasi akidah dan perilaku, bukan hubungan kekerabatan.

Demikian pula firman-Nya: وَكُنْتُــمْ أَزْوَاجًــا ثَلَاثَــةً *"Dan kamu menjadi tiga golongan."* (QS. Al-Waqi'ah [56]: 7). Serta firman-Nya: وَإِذَا النُّفُــوسُ زُوِّجَــتْ *"Dan apabila ruh-ruh dipasangkan (dengan pasangannya)."* (QS. At-Takwir

[81]: 7) yang menunjukkan pengelompokan berdasarkan kesesuaian amal dan keyakinan.

Secara kebahasaan, kata زَوْجٌ "zauj" pada dasarnya menunjukkan makna pasangan dan keterkaitan, bukan semata-mata ikatan pernikahan. Hal ini tampak dalam firman-Nya: سُبْحَانَ الَّذِى خَلَقَ الأَزْوَاجَ كُلَّهَا *"Maha Suci (Allah) yang telah menciptakan semua pasangan."* (QS. Yasin [36]: 36) yang mencakup laki-laki dan perempuan, malam dan siang, daratan dan lautan, serta seluruh pasangan yang saling berlawanan.

Dengan demikian, memahami frasa مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ hanya dalam arti hubungan suami-istri bukanlah satu-satunya kemungkinan secara bahasa, bahkan bisa jadi lebih tepat dalam konteks pembahasan kerusakan sosial dan ideologis untuk memahaminya sebagai pemisahan antara seseorang dan pasangannya dalam arti luas, yaitu antara dirinya dan orang yang sejalan dengannya dalam pemikiran atau sikap, sehingga mencakup perpecahan dalam hubungan pernikahan, pesahabatan, kemitraan, maupun kesatuan keyakinan.

Dengan demikian, ayat ini menggunakan ungkapan yang mencakup makna khusus dan umum sekaligus, sesuai dengan kebiasaan bahasa Arab dalam penggunaan kata زَوْجٌ "zauj", serta sesuai dengan penggunaan Al-Quran yang memperluas konsep ini hingga mencakup pasangan dalam dimensi akidah dan moral, bukan hanya keluarga.

Penafsiran ini dapat diperluas dalam kerangka kontekstual yang lebih luas, yaitu bahwa apa yang disebutkan bersama dua malaikat—yang berbeda dari sihir dari segi susunan dan konteks—dapat berkaitan dengan kondisi sejarah tertentu yang dialami Bani Israil pada masa pembuangan di Babilonia, di mana mereka berada dalam tekanan politik dan penindasan sosial yang berat. Dalam kondisi seperti ini, upaya memecah belah pihak lawan dengan melemahkan kohesi internalnya dan menimbulkan perpecahan di antara unsur-unsurnya merupakan salah

satu bentuk strategi manusia untuk mengurangi dampak kezaliman, sebagai bagian dari memilih mudarat yang lebih ringan.

Dalam kerangka ini, apa yang mereka pelajari berupa "cara memisahkan antara seseorang dan pasangannya" dapat dipahami sebagai teknik dan metode dalam menyebarkan hasutan, provokasi, penghiasan keburukan, penyebaran narasi terarah, pembentukan citra negatif, serta pelabelan yang menimbulkan kebencian dan merusak ikatan kebersamaan di antara pihak lawan, sehingga melemahkan struktur sosial dan politik mereka serta mengurangi tekanan terhadap kelompok yang tertindas.

Ini merupakan upaya memahami ayat dalam kerangka sejarah, bahasa, dan hukum-hukum sosial, yang selaras dengan makna lafaz Al-Quran dan dengan sifat perbuatan yang disebut sebagai sesuatu yang "dipelajari" dan dijalankan sesuai hukum pengaruh psikologis dan sosial, bukan sebagai tindakan yang melampaui hukum alam atau berdasarkan pengendalian kekuatan gaib.

Kelima: Di antara persoalan yang diperselisihkan dalam ayat ini adalah penentuan makna huruf مَا "ma" dalam firman Allah وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ dan وَمَـا يُعَلِّمَـانِ مِـنْ أَحَـدٍ. Apakah مَـا "ma" tersebut berfungsi sebagai kata sambung bermakna الَّـذِى "yang", atau sebagai huruf مَـا penafian? Pendapat yang masyhur di kalangan mayoritas mufasir—dan lebih kuat dari sisi konteks serta susunan kalimat—adalah bahwa ia bermakna kata sambung. Meskipun sebagian berpendapat bahwa ia bermakna penafian, sehingga menimbulkan perbedaan dalam pemahaman makna, namun tetap saja kedua kemungkinan tersebut tidak memberikan dasar bagi anggapan umum tentang sihir sebagai bentuk pengendalian jin atau kerasukan setan.

Apabila مَـا "ma" dipahami sebagai kata sambung, maka maknanya adalah bahwa Harut dan Marut mengajarkan kepada manusia apa yang diturunkan kepada mereka sebagai bentuk ujian dan cobaan. Keduanya menegaskan kepada siapa pun yang belajar dari mereka

bahwa hal tersebut merupakan ujian, dan memperingatkan agar tidak menggunakannya untuk jalan kekufuran dan kerusakan. Dengan demikian, pengajaran tersebut berkaitan dengan jenis pengetahuan dan pengalaman yang dapat digunakan dalam tipu daya, strategi, dan memicu konflik, termasuk yang dapat menyebabkan perpecahan antara pihak-pihak yang sebelumnya terikat dan harmonis, dengan penegasan bahwa dampak dari perbuatan tersebut tetap berada dalam hukum Allah di alam semesta, dan hanya terjadi dalam batas izin-Nya, yaitu dalam kerangka hukum sosial dan psikologis yang ditetapkan-Nya dalam kehidupan manusia.

Adapun jika مَـا "ma" dipahami sebagai kata penafian, maka maknanya adalah bahwa tidak ada sesuatu pun yang diturunkan kepada kedua malaikat tersebut, dan bahwa keduanya tidak mengajarkan sihir kepada siapa pun sebagaimana yang dituduhkan. Dengan demikian, gugurlah anggapan bahwa manusia mempelajari dari keduanya sesuatu yang dapat memisahkan antara seseorang dan pasangannya. Dalam kedua kemungkinan tersebut, tidak terdapat dalam ayat ini dalil yang menunjukkan bahwa sihir merupakan perbuatan luar biasa yang melibatkan pemanggilan atau pengendalian jin.

Keenam: Bagian awal ayat mengaitkan persoalan ini dengan konteks sejarah dan pemikiran tertentu, yaitu bahwa sekelompok Ahlul Kitab meninggalkan Kitab Allah yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw., lalu beralih kepada warisan lain yang dinisbatkan kepada masa Sulaiman As. Warisan tersebut disusun oleh para ulama yahudi yang membangun berbagai konsepsi tentang kekuatan gaib dan ilmu tersembunyi, bahkan mungkin mengklaim bahwa di dalamnya terdapat rahasia kekuasaan yang dimiliki nabi Sulaiman As. Maka Al-Quran datang untuk membersihkan Sulaiman As. dari tuduhan sihir, dan menegaskan bahwa apa yang dianugerahkan kepadanya adalah mukjizat dari Allah, bukan hasil usaha manusia atau praktik sihir, serta menisbatkan hal tersebut kepadanya merupakan bentuk kekufuran dan penyimpangan.

Diketahui bahwa dalam keyakinan yahudi, mereka tidak mengakui kenabian Sulaiman As., melainkan memandangnya hanya sebagai raja yang memiliki kekuasaan. Hal ini secara logis membuka kemungkinan bahwa mereka mengaitkan kekuatannya dengan ilmu sihir atau kemampuan mengendalikan jin. Dari latar pemikiran ini dapat dipahami munculnya gagasan tentang penggunaan manusia terhadap jin dan pengendaliannya, adalah berakar dalam warisan yahudi, kemudian masuk ke dalam sebagian lingkaran budaya Islam melalui riwayat yang dibawa oleh sebagian ahli kitab yang masuk Islam. Riwayat-riwayat tersebut kemudian masuk ke dalam kitab-kitab tafsir dan kisah, dan seiring waktu memperoleh nuansa keagamaan meskipun tidak memiliki dasar yang tegas dalam Al-Quran.

Dari sini menjadi jelas bahwa banyak persepsi umum tentang hakikat sihir dan hubungannya dengan jin serta pengendalian mereka tidak bersandar pada makna Al-Quran, melainkan pada latar budaya dan riwayat Israiliyyat yang datang kemudian. Hal ini menuntut adanya kajian kritis terhadapnya, dan kebutuhan ini semakin mendesak dalam konteks pembahasan riwayat tentang sihir yang ditujukan kepada Nabi Muhammad Saw. beserta berbagai gambaran historis yang menyertainya.

Apakah Nabi Muhammad Saw. pernah disihir oleh seorang yahudi?

Sebagian pihak yang berpendapat bahwa sihir merupakan perubahan hakikat benda dan pemanfaatan jin untuk mencelakai orang lain berdalil dengan sebuah riwayat yang terdapat dalam Shahih al-Bukhari dan Shahih Muslim. Riwayat tersebut menyebutkan bahwa seorang yahudi dari Bani Zuraiq bernama Labid bin al-A'sham telah menyihir Nabi Muhammad Saw. hingga Baginda mengalami keadaan seolah-olah melakukan sesuatu padahal tidak melakukannya. Kemudian Baginda diberitahu tentang lokasi sihir tersebut, lalu benda itu dikeluarkan dan dikuburkan.

Riwayat ini termasuk teks yang paling sering dijadikan dasar dalam membentuk gambaran akidah yang umum tentang hakikat sihir dan pengaruhnya. Oleh karena itu, kajiannya perlu dilakukan dengan pendekatan kritis yang memperhatikan kandungan matan dan kesesuaiannya dengan prinsip-prinsip yang pasti.

Riwayat tersebut datang dengan redaksi yang mirip dalam Shahih al-Bukhari dan Shahih Muslim melalui jalur Sayydidah Aisyah Ra. Dalam riwayat itu disebutkan bahwa Nabi Muhammad Saw. mengalami semacam ilusi dalam sebagian urusan pribadinya, kemudian Baginda diberi tahu melalui dua malaikat tentang hakikat yang terjadi dan lokasi alat yang digunakan dalam sihir tersebut.

Al-Bukhari meriwayatkan: telah menceritakan kepada kami Ibrahim bin Musa, telah mengabarkan kepada kami 'Isa bin Yunus, dari Hisyam, dari ayahnya, dari Aisyah Ra., ia berkata: Rasulullah Saw. pernah disihir oleh seorang laki-laki dari Bani Zuraiq yang bernama Labid bin al-A'sham, hingga Rasulullah Saw. merasa seolah-olah melakukan sesuatu padahal Baginda tidak melakukannya. Hingga pada suatu hari atau suatu malam ketika Baginda berada di sisiku, Baginda berdoa dan terus berdoa, kemudian bersabda: "Wahai Aisyah, apakah engkau menyadari bahwa Allah telah memberiku jawaban atas apa yang aku mohonkan kepada-Nya? Telah datang kepadaku dua orang laki-laki, salah satunya duduk di dekat kepalaku dan yang lain di dekat kakiku. Salah seorang dari keduanya berkata kepada yang lain: Apa yang menimpa laki-laki ini? Ia menjawab: Ia terkena sihir. Ia bertanya: Siapa yang menyihirnya? Ia menjawab: Labid bin al-A'sham. Ia bertanya: Dengan apa? Ia menjawab: Dengan sisir, rambut yang rontok, dan seludang mayang kurma jantan. Ia bertanya: Di mana itu? Ia menjawab: Di sumur Dzarwan." Maka Rasulullah Saw. mendatangi sumur itu bersama beberapa Sahabatnya. Setelah kembali Baginda bersabda: "Wahai Aisyah, seolah-olah airnya seperti rendaman pacar (inai), dan pucuk pohon kurmanya seperti kepala setan." Aku berkata: "Wahai Rasulullah, mengapa tidak engkau keluarkan saja?" Beliau menjawab: "Allah telah menyembuhkanku, dan

aku tidak suka menimbulkan keburukan di tengah manusia." Lalu Baginda memerintahkan agar sumur itu ditimbun.[1]

Dan riwayat ini menimbulkan sejumlah persoalan ilmiah yang dapat diringkas sebagai berikut:

Persoalan pertama: pertentangan riwayat dengan kemaksuman Nabi Muhammad Saw. dalam aspek akal dan persepsi.

Makna lahiriah riwayat menunjukkan kemungkinan sihir memengaruhi persepsi dan kesadaran Nabi Muhamamd Saw. sehingga menimbulkan ilusi dan bayangan yang tidak sesuai dengan kenyataan. Hal ini secara langsung menyentuh prinsip dasar kemaksuman Baginda dalam penerimaan dan menyampaikan wahyu. Kemaksuman dalam Al-Quran tidak terbatas pada perlindungan fisik semata, melainkan mencakup—secara niscaya, baik secara rasional maupun syar'i—keselamatan kesadaran dan persepsi yang menjadi dasar pembedaan antara wahyu dan selainnya. Allah Swt. berfirman:

يَـا أَيُّهَـا الرَّسُـولُ بَلِّـغْ مَـا أُنـزِلَ إِلَيْـكَ مِـن رَّبِّـكَ وَإِن لَّـمْ تَفْعَـلْ فَمَـا بَلَّغْـتَ رِسَـالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُـكَ مِـنَ النَّـاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْـدِي الْقَـوْمَ الْكَافِرِيـنَ

> *"Wahai Rasul! Sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu. Jika tidak engkau lakukan (apa yang diperintahkan itu), berarti engkau tidak menyampaikan amanat-Nya. Allah memelihara engkau dari (gangguan) manusia. Sungguh, Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang kafir."*
>
> ***(QS. Al-Ma'idah [5]: 67)***

Makna kemaksuman di sini menuntut perlindungan Nabi Muhammad Saw. dari segala sesuatu yang merusak keutuhan penerimaan wahyu atau menimbulkan kekacauan antara realitas dan ilusi; karena setiap

1 Shahih Al-Bukhari no. 5321.

gangguan pada tingkat ini akan membuka pintu keraguan terhadap kesesuaian berita kenabian dengan kenyataan.

Dalam riwayat al-Bukhari disebutkan: "hingga Baginda merasa seolah-olah telah melakukan sesuatu padahal tidak melakukannya."[1] Dalam riwayat lain disebutkan: "hingga Baginda merasa seolah-olah mendatangi istri-istrinya padahal tidak mendatangi mereka."[2] Dan dalam riwayat ketiga: "dibayangkan kepadanya bahwa ia mendatangi keluarganya padahal tidak."[3]

Deskripsi ini menunjukkan adanya gangguan pada mekanisme persepsi itu sendiri. Membatasi gangguan tersebut hanya pada urusan pribadi tidak menghilangkan persoalan, karena kesatuan sistem persepsi mengharuskan bahwa apa yang mungkin terjadi pada satu ranah, secara prinsip mungkin pula terjadi pada ranah lain, kecuali ada dalil tegas yang membedakannya. Oleh karena itu, menerima gambaran ini secara logis membuka kemungkinan terjadinya ilusi dalam penerimaan atau penyampaian wahyu, yang merupakan implikasi teologis yang tidak dapat diterima dalam kerangka prinsip kemaksuman yang pasti.

Paradoksnya, pihak yang menegaskan kemaksuman Nabi Muhammad Saw. hingga mencakup detail ijtihad Baginda, pada saat yang sama menerima riwayat-riwayat yang secara logis membuka kemungkinan terganggunya kemampuan membedakan itu sendiri—padahal kemampuan inilah yang menjadi dasar kepercayaan terhadap wahyu. Jika secara prinsip memungkinkan Nabi meyakini telah melakukan sesuatu yang tidak terjadi, atau menyampaikan sesuatu yang tidak disampaikan, maka hal itu membuka kemungkinan tercampurnya wahyu dengan selainnya, yang jelas bertentangan dengan konsep kemaksuman dalam Al-Quran, meskipun gangguan tersebut dibatasi pada urusan pribadi atau duniawi.

1 Al-Bukhari jilid 5 hal. 2176.
2 Al-Bukhari jilid 5 hal. 2175.
3 Al-Bukhari jilid 5 hal. 2252.

Persoalan kedua: pertentangan riwayat dengan penafian Al-Quran terhadap penyifatan Nabi Muhammad Saw. sebagai "orang yang terkena sihir"

Al-Quran menetapkan bahwa penyifatan Nabi Muhammad Saw. sebagai orang yang terkena sihir merupakan kedustaan kaum musyrik, yang disebut dalam konteks pembantahan dan pendustaan:

إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا

"(Ingatlah) ketika orang-orang zalim itu berkata, 'Kamu tidak lain hanyalah mengikuti seorang laki-laki yang terkena sihir.'"
(QS. Al-Isra' [17]: 47)

Konteks ayat menunjukkan bahwa penyifatan tersebut batil secara sendirinya, bukan hanya batil dalam penggunaannya untuk menafikan kenabian. Akan tetapi, makna lahiriah riwayat tentang sihir justru mengarah pada penetapan isi klaim tersebut, meskipun ditakwil sebagai keadaan sementara atau khusus. Hal ini melemahkan makna Al-Quran yang menafikan sifat tersebut dari dasarnya.

Persoalan ketiga: pertentangan riwayat dengan penafian kekuasaan setan atas orang-orang beriman

Al-Quran menetapkan kaidah umum:

إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا

"Sesungguhnya ia tidak mempunyai kekuasaan atas orang-orang yang beriman."
(QS. An-Nahl [16]: 99)

Al-Quran menjadikan orang-orang beriman terlindungi dari dominasi setan yang sampai pada pengendalian kesadaran dan kehendak. Jika ketentuan ini berlaku bagi kaum beriman secara umum, maka yang lebih utama lagi adalah untuk berlakunya hal tersebut bagi Nabi Muhammad Saw., yang merupakan orang paling sempurna imannya dan paling

kuat hubungannya dengan Allah. Adapun pendapat bahwa sihir setani dapat menguasai Baginda hingga menimbulkan ilusi dan kekacauan persepsi, maka hal itu mengharuskan pembatalan kaidah Al-Quran ini atau pengkhususannya tanpa dalil yang pasti.

Persoalan keempat: pertentangan riwayat dengan gambaran hakikat sihir dalam Al-Quran

Riwayat ini—dalam penerimaan umumnya—dipahami bahwa sihir adalah tindakan gaib luar biasa yang bergantung pada pengendalian kekuatan tidak terlihat untuk memengaruhi kesadaran dan persepsi secara langsung. Namun, Al-Quran dalam menggambarkan fenomena sihir tidak mengaitkan pengaruhnya dengan pelanggaran terhadap hukum persepsi dari luar, melainkan menghubungkannya dengan mekanisme ilusi dan penggambaran semu, sebagaimana firman Allah Swt.: يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى *"Terbayang kepadanya karena sihir mereka bahwa tali-tali dan tongkat-tongkat itu bergerak cepat."* (QS. Taha [20]: 66). Ilusi terjadi pada mata orang yang melihat, bukan pada hakikat benda itu sendiri. Oleh karena itu, membangun konsep sihir berdasarkan model penguasaan gaib secara langsung tidak bersandar pada nash Al-Quran yang tegas.

Persoalan kelima: pertentangan riwayat dengan realitas sejarah dan keamanan Madinah

Riwayat-riwayat tersebut menggambarkan bahwa seorang yahudi dari Madinah mampu menjangkau barang-barang pribadi Nabi Saw., lalu melakukan tindakan sihir tersembunyi yang berlangsung selama beberapa waktu, tanpa diketahui kecuali melalui pemberitahuan gaib kemudian. Gambaran ini menimbulkan persoalan dari sisi kewajaran historis dan kesesuaiannya dengan realitas keamanan yang dikenal di Madinah, terutama pada masa kuatnya konflik dengan yahudi dan kaum munafik. Nabi Saw. dikelilingi oleh perlindungan para Sahabat yang sangat menjaga keselamatan baginda dan keluarganya. Karena itu, sulit

dibayangkan seseorang yang memusuhi Baginda dapat menjangkau barang-barang pribadinya dan melakukan tindakan berbahaya seperti itu tanpa terdeteksi.

Persoalan ini juga berkaitan dengan aspek prosedural dan hukum. Riwayat-riwayat tersebut menyebut nama pelaku secara jelas dan menentukan identitasnya, namun tidak diriwayatkan bahwa Nabi Saw. atau para Sahabat mengambil tindakan hukum atau disiplin tegas terhadapnya. Hal ini berbeda dengan riwayat-riwayat sirah yang mutawatir secara makna tentang kesungguhan Nabi Saw. dalam menindak orang yang menghasut, menyakiti, atau bersekongkol. Sejarah juga meriwayatkan kuatnya kecemburuan para Sahabat terhadap keselamatan Nabi Saw., terutama Umar bin Khattab Ra., hingga ia pernah meminta izin untuk membunuh orang yang berani bertindak dalam perkara yang jauh lebih ringan dampak bahayanya.

Jika tindakan yang dinisbatkan dalam riwayat-riwayat ini menyentuh kesadaran dan persepsi Nabi Saw., serta menyentuh dasar kepercayaan terhadap penerimaan dan penyampaian wahyu Baginda, bagaimana mungkin seluruh Sahabat diam, dan tidak tercatat dalam sirah satu pun tindakan atau sikap terhadap pelaku yang disebut namanya dan dituduh melakukan perbuatan tersebut? Semua ini membentuk keraguan kuat terhadap keandalan dan kebenaran peristiwa tersebut.

Persoalan keenam: pertentangan riwayat dengan urutan kronologis sebab turunnya ayat

Sebagian riwayat menyebutkan bahwa Surah Al-Falaq dan An-Nas turun karena peristiwa sihir, sementara kitab-kitab asbab nuzul ayat dan sejarah surah menetapkan bahwa kedua surah tersebut adalah Makkiyah, sedangkan peristiwa sihir—menurut riwayat-riwayat itu sendiri—terjadi di Madinah. Pertentangan antara waktu turunnya surah dan waktu peristiwa ini menimbulkan persoalan dalam menghubungkan sebab dengan akibat. Tidak tepat menjadikan suatu peristiwa Madaniyah

sebagai sebab turunnya teks Makkiyah, kecuali dengan pemaksaan dalam penggabungan riwayat atau perluasan yang tidak terkontrol terhadap konsep "pengulangan turunnya ayat", yang membutuhkan dalil tersendiri.

Persoalan ketujuh: pertentangan riwayat dengan wacana tentang perlindungan dan zikir

Dalam banyak wacana keagamaan, disebutkan bahwa zikir harian dan perlindungan spiritual mampu menjaga seseorang dari sihir dan gangguan setan, bahkan terkadang digambarkan sebagai perlindungan yang bersifat menyeluruh. Jika riwayat tentang Nabi Muhamamd Saw. terkena sihir yang memengaruhi persepsinya diterima, maka akan muncul dua kemungkinan yang sama-sama problematis:

- Pertama, dikatakan bahwa Nabi Saw. tidak berada dalam keadaan zikir dan perlindungan, dan ini jelas tidak dapat diterima.
- Kedua, dikatakan bahwa zikir-zikir tersebut tidak mencegah apa yang selama ini diyakini dapat dicegah olehnya. Hal ini akan meruntuhkan dasar pendidikan spiritual yang dibangun di atas konsep perlindungan tersebut, serta menimbulkan kontradiksi antara praktik penyampai risalah dan isi ajarannya.

Persoalan kedelapan: problem sanad riwayat

Dari sisi sanad, kisah ini diriwayatkan pada asalnya melalui jalur Hisyam bin 'Urwah dari ayahnya dari Sayyidah Aisyah Ra. Telah dinukil bahwa Hisyam pada akhir hidupnya mengalami gangguan dalam hafalan, dan ia juga disebut melakukan tadlis. Selain itu, terdapat perbedaan dalam redaksi riwayat mengenai lokasi sumur, antara "Dzarwan" dan "Aruwan".

Ini merupakan kritik parsial terhadap riwayat tersebut. Adapun secara umum, sistem penilaian hadis yang didasarkan pada lima syarat (ketersambungan sanad, keadilan perawi, ketelitian hafalan, tidak syaz (ganjil), dan tidak cacat) tidak menghasilkan kepastian mutlak, melainkan

hanya dugaan kuat (dzan rajih) pada tingkat tertinggi sekalipun. Jika persoalan kemaksuman dan kenabian termasuk dalam ranah akidah yang hanya dapat ditetapkan dengan dalil yang pasti, maka membangunnya di atas khabar ahad yang bersifat dugaan—meskipun sanadnya dinilai sahih menurut kaidah ahli hadis—tetap merupakan persoalan.

Dengan keseluruhan persoalan ini, dapat disimpulkan bahwa riwayat tersebut—meskipun dinilai sahih oleh para ahli hadis—tidak dapat diterima dan tidak layak dijadikan dasar. Riwayat tersebut seharusnya ditolak dan tidak dijadikan sandaran dalam membangun konsep akidah tentang hakikat sihir atau kemungkinan pengaruh kekuatan gaib terhadap kesadaran Nabi Muhamamd Saw. Ia perlu ditimbang dengan prinsip-prinsip Al-Quran yang bersifat pasti.

Pandangan Mu'tazilah dan sebagian ulama Hanafiyah terhadap riwayat sihir Nabi Saw.

Kaum Mu'tazilah dikenal dengan penekanan mereka pada peran akal serta upaya menjaga kemurnian akidah dari unsur khurafat dan pemalsuan. Dalam menganalisis hadis dan riwayat, mereka berangkat dari prinsip bahwa Nabi Muhammad Saw. terpelihara (ma'shum) dari kesalahan dalam menyampaikan risalah, dan bahwa segala hal yang dinisbatkan kepada Baginda berupa kisah sihir atau pencampuradukan antara mukjizat dan perbuatan para penyihir tidak dapat diterima. Oleh karena itu, sikap umum mereka adalah menolak terjadinya sihir terhadap Nabi Muhamamd Saw., serta memandang riwayat-riwayat tersebut sebagai sarana yang dimanfaatkan oleh kaum zindiq dan musuh agama untuk merusak kepercayaan terhadap kenabian Baginda Saw.

Dalam konteks ini, ahli fikih Hanafiyah Abu Bakar al-Jassas (w. 370 H) berkata:

"Mereka telah membolehkan dari perbuatan penyihir sesuatu yang lebih besar dan lebih buruk dari itu, yaitu bahwa mereka mengklaim bahwa Nabi Saw. pernah disihir, dan sihir itu berpengaruh padanya hingga Baginda mengatakan: 'Aku dibayangkan seolah-olah mengatakan sesuatu dan melakukannya, padahal aku tidak mengatakannya dan tidak melakukannya,' dan bahwa seorang perempuan yahudi menyihirnya dengan seludang mayang kurma, sisir, dan rambut rontok, hingga Jibril As. datang kepadanya dan memberitahukan bahwa ia disihir dalam seludang mayang kurma yang berada di bawah batu penutup sumur, lalu benda itu dikeluarkan dan keadaan itu hilang dari Nabi Saw. Padahal Allah Swt. telah mendustakan orang-orang kafir dalam apa yang mereka klaim tentang Nabi Saw., sebagaimana firman-Nya: وَقَـالَ الظَّالِمُـونَ إِن تَتَّبِعُـونَ إِلَّا رَجُـلًا مَّسْـحُورًا *"Dan orang-orang zalim itu berkata, 'Kamu tidak lain hanyalah mengikuti seorang laki-laki yang terkena sihir.'"* (QS. Al-Furqan [25]: 8). Riwayat-riwayat semacam ini merupakan buatan kaum zindiq untuk mempermainkan orang awam dan menarik mereka kepada keyakinan bahwa mukjizat para nabi batal, serta mencela dan meragukannya, dengan anggapan bahwa tidak ada perbedaan antara mukjizat para nabi dan perbuatan para penyihir, dan bahwa semuanya berasal dari jenis yang sama. Sungguh mengherankan orang yang menggabungkan antara pembenaran terhadap para nabi dan penetapan mukjizat mereka, dengan pembenaran terhadap perbuatan para penyihir seperti ini, padahal Allah Swt. berfirman: وَلَا يُفْلِـحُ السَّـاحِرُ حَيْثُ أَتَى *"Dan penyihir itu tidak akan beruntung dari mana pun ia datang."* (QS. Taha [20]: 69). Mereka justru membenarkan orang yang telah didustakan oleh Allah dan yang telah dinyatakan batil klaimnya. Boleh jadi perempuan yahudi itu melakukannya karena kebodohannya, dengan sangkaan bahwa hal tersebut berpengaruh pada tubuh, dan ia bermaksud melakukannya kepada Nabi Saw. Maka Allah menyingkapkan kepada Nabi-Nya tempat rahasianya dan menampakkan kebodohannya dalam perbuatannya, agar hal itu menjadi salah satu bukti kenabian Baginda, bukan pernyataan bahwa hal tersebut membahayakan Baginda atau mencampuradukkan urusannya.

Tidak semua perawi menyebutkan bahwa terjadi kekacauan pada diri Baginda; lafaz itu ditambahkan dalam hadis dan tidak memiliki dasar."[1]

Al-Hakim al-Jasyumi dari kalangan Mu'tazilah berkata:

"Adapun riwayat bahwa Nabi Saw. disihir hingga tidak mengetahui apa yang ia ucapkan, maka kami katakan: hal seperti ini tidak layak bagi perkataan ahli ilmu, melainkan merupakan omong kosong dan kekacauan. Allah Swt. berfirman tentang sifat para malaikat: لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ *"Mereka tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang Dia perintahkan kepada mereka."* (QS. At-Tahrim [66]: 6). Dan ayat-ayat semisalnya yang telah kami sebutkan. Apa yang kami kemukakan ini adalah pendapat al-Hasan, dan setiap orang yang terpercaya ilmunya dari kalangan ahli agama. Barang siapa membolehkan hal semacam ini terjadi pada malaikat dan para rasul, maka ia tidak mungkin memahami hakikat kenabian, dan tidak dapat dipercaya kaitannya terhadap seorang rasul, baik dalam perkataan maupun perbuatannya. Adapun apa yang diriwayatkan dalam hadis tentang Nabi Saw., maka itu adalah kekeliruan besar. Allah Swt. telah berfirman: وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ *"Allah memelihara engkau dari (gangguan) manusia."* (QS. Al-Ma'idah [5]: 67). Pendapat tersebut menyerupai ucapan orang-orang kafir, sebagaimana Allah mengisahkan ucapan mereka: إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا *"Kamu tidak lain hanyalah mengikuti seorang laki-laki yang terkena sihir."* (QS. Al-Isra' [17]: 47). Dan kami berlindung kepada Allah dari kehinaan."[2]

Al-Razi berkata:

"Ketahuilah bahwa kaum Mu'tazilah seluruhnya mengingkari hal ini. Qadhi 'Abd al-Jabbar berkata: riwayat ini batil. Bagaimana mungkin dikatakan sahih, sementara Allah Swt. berfirman: وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ *"Allah memelihara engkau dari (gangguan) manusia."* (QS. Al-Ma'idah [5]: 67). Dan berfirman: وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى *"Dan penyihir itu tidak*

1 Ahkam Al-Quran, Jashshash, jilid 1 hal. 60.
2 At-Tahzib fi At-Tafsir

akan beruntung dari mana pun ia datang." (QS. Taha [20]: 69). Karena membolehkannya akan mengarah pada pencelaan terhadap kenabian. Jika hal itu benar, maka semestinya para penyihir mampu mencelakai seluruh nabi dan orang saleh, serta mampu meraih kekuasaan besar bagi diri mereka, dan semua itu jelas batil. Selain itu, orang-orang kafir dahulu mencela Nabi Muhammad Saw. dengan mengatakan bahwa Baginda terkena sihir. Jika peristiwa ini benar-benar terjadi, maka ucapan mereka menjadi benar, dan hal itu akan menjadi cacat bagi Baginda, dan ini jelas tidak boleh."[1]

Al-Qasimi dalam tafsirnya berkata:

"Al-Syihab menukil dari Abu Bakar al-Asham yang mengatakan bahwa hadis tentang disihirnya Nabi Saw. yang diriwayatkan itu benilai "matruk" ditinggalkan karena konsekuensinya mengharuskan kebenaran ucapan orang-orang kafir bahwa Baginda terkena sihir, padahal hal itu bertentangan dengan nash Al-Quran yang telah mendustakan mereka."[2] Ia juga berkata: "Tidak mengherankan jika riwayat ini tidak diterima berdasarkan dalil yang telah dijelaskan, meskipun diriwayatkan dalam kitab-kitab sahih. Sebab, tidak semua yang diriwayatkan di dalamnya terbebas dari kritik, baik dari sisi sanad maupun makna, sebagaimana diketahui oleh para ulama yang mendalam ilmunya (rasikhun). Perdebatan terhadap khabar ahad telah dikenal sejak masa para Sahabat."[3]

Dari keseluruhan pendapat ini dapat dipahami bahwa sikap Mu'tazilah dan sebagian ulama Hanafiyah bertumpu pada dua prinsip yang saling terkait.

- Pertama, bahwa kemaksuman Nabi Muhammad Saw. dalam akal dan persepsinya merupakan syarat bagi keabsahan kenabian dan terjaganya wahyu, sehingga tidak boleh ditetapkan sesuatu yang merusaknya berdasarkan khabar ahad.

1 At-Tafsir Al-Kabir 32/368.
2 Tafsir Al-Qasimi jilid 9 hal. 576.
3 Tafsir Al-Qasimi jilid 9 hal. 576.

- Kedua, bahwa Al-Quran secara pasti menafikan tuduhan sihir terhadap Nabi Muhammad Saw., karena menisbatkannya sebagai kebohongan orang-orang kafir dan mencela mereka atas hal itu.

Karena itu, mereka memandang riwayat-riwayat tentang sihir—dengan implikasinya yang menyamakan mukjizat dengan sihir dan merusak kepercayaan terhadap wahyu—sebagai riwayat yang dibuat-buat, atau tercampuri, atau setidaknya tidak dapat dijadikan dasar dalam perkara akidah, meskipun dinilai sahih oleh para ahli hadis. Ukuran yang mereka gunakan adalah nash Al-Quran dan tuntutan akal dalam menjaga kemuliaan posisi kenabian.

Pandangan sebagian ulama kontemporer terhadap riwayat sihir Nabi Muhammad Saw.

Penolakan terhadap riwayat tentang sihir Nabi Muhammad Saw. juga berlanjut dalam tulisan sejumlah ulama dan pemikir kontemporer. Mereka mengkaji riwayat-riwayat tersebut dengan pendekatan kritis yang mempertimbangkan prinsip-prinsip dasar akidah, serta mengaitkannya dengan konsep kemaksuman Nabi Muhammad Saw. dalam menyampaikan wahyu dan terjaganya akal serta persepsi Baginda dari segala hal yang dapat menimbulkan gangguan dalam risalah atau kekacauan dalam penerimaan wahyu. Di antara tokoh-tokoh tersebut adalah Muhammad Abduh, Sayyid Qutb, dan Muhammad al-Ghazali. Mereka meninjau ulang riwayat-riwayat ini dalam kerangka maqasid syariah dan prinsip pensucian (tanzih), dengan menekankan pentingnya menjaga kedudukan kenabian dari segala hal yang dapat menimbulkan kesan kekurangan atau problem dalam memahami hakikat kemaksuman.

Syeikh Muhammad Abduh berkata:

"Telah diriwayatkan di sini hadis-hadis bahwa Nabi Saw. disihir oleh Labid bin al-A'sham, dan sihir itu berpengaruh pada Baginda hingga Baginda

merasa seolah-olah melakukan sesuatu padahal tidak melakukannya, atau mendatangi sesuatu padahal tidak mendatanginya, dan bahwa Allah memberitahukan hal itu kepadanya, lalu bahan sihir dikeluarkan dari sebuah sumur, dan Baginda sembuh dari apa yang menimpanya, serta turunlah surah ini. Tidak diragukan bahwa pengaruh sihir terhadap diri Baginda hingga sampai pada keadaan mengira melakukan sesuatu padahal tidak melakukannya, bukan termasuk pengaruh penyakit pada tubuh, dan bukan pula seperti lupa atau lalai dalam sebagian urusan biasa, melainkan menyentuh akal dan memengaruhi jiwa. Hal ini termasuk dalam makna yang membenarkan ucapan kaum musyrik: إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا *"Kamu tidak lain hanyalah mengikuti seorang laki-laki yang terkena sihir."* (QS. Al-Furqan [25]: 8). Dan yang dimaksud 'terkena sihir' menurut mereka adalah orang yang akalnya terganggu, sehingga dibayangkan kepadanya sesuatu terjadi padahal tidak terjadi. Maka bisa saja ia mengira bahwa wahyu datang kepadanya padahal tidak datang. Banyak orang yang hanya mengikuti tanpa memahami (muqallid) hakikat kenabian dan apa yang menjadi keharusannya mengatakan bahwa riwayat tentang pengaruh sihir pada diri Nabi adalah sahih, sehingga wajib untuk diyakini, dan menolaknya termasuk bid'ah, karena dianggap sebagai bentuk pengingkaran terhadap sihir, padahal Al-Quran menetapkan adanya sihir. Perhatikan bagaimana agama yang benar dan kebenaran yang jelas dapat berubah menjadi bid'ah dalam pandangan orang yang hanya mengikuti tanpa memahami. Ia berhujah dengan Al-Quran untuk menetapkan adanya sihir, namun berpaling dari Al-Quran dalam penafiannya terhadap sihir dari Nabi Saw., dan dalam penyebutan hal itu sebagai tuduhan orang-orang musyrik terhadap Baginda. Ia menakwil di satu sisi tetapi tidak di sisi lain, padahal maksud orang-orang musyrik itu jelas: mereka mengatakan bahwa setan menyertai Baginda, dan penyertaan setan itu disebut sihir menurut mereka, dan itu sama dengan pengaruh sihir yang dinisbatkan kepada Labid, yaitu tercampur-aduknyanya akal dan persepsi menurut anggapan mereka. Sedang yang wajib diyakini adalah bahwa Al-Quran bersifat pasti, dan ia adalah kitab Allah yang diriwayatkan secara mutawatir dari Nabi yang ma'shum. Maka wajib beriman kepada apa yang ditetapkannya

dan tidak beriman kepada apa yang dinafikannya. Dan Al-Quran telah menafikan sihir dari Nabi Saw., karena menisbatkan ucapan tersebut kepada musuh-musuhnya dari kalangan musyrik dan mencela mereka atas klaim itu. Maka Baginda secara pasti bukan orang yang terkena sihir. Adapun hadis—andaikata sahih—maka ia adalah khabar ahad, dan khabar ahad tidak dijadikan dasar dalam perkara akidah. Kemaksuman Nabi Saw. dari pengaruh sihir terhadap akalnya adalah bagian dari akidah, yang tidak boleh ditetapkan atau dinafikan kecuali dengan dalil yang pasti, dan tidak boleh didasarkan pada dugaan."[1]

Ia juga berkata mengomentari hadis itu:

"Yang wajib diyakini adalah bahwa Al-Quran bersifat pasti, dan ia adalah kitab Allah yang diriwayatkan secara mutawatir dari Nabi yang ma'shum. Maka wajib beriman kepada apa yang ditetapkannya dan tidak beriman kepada apa yang dinafikannya. Al-Quran telah menafikan sihir dari Baginda Saw. dengan menisbatkan ucapan tersebut kepada orang-orang musyrik dan mencela mereka atas klaim itu. Maka Baginda secara pasti bukan orang yang terkena sihir. Adapun hadis—andaikata sahih—maka ia adalah khabar ahad, dan khabar ahad tidak dijadikan dasar dalam perkara akidah. Kemaksuman Nabi Saw. dari pengaruh sihir terhadap akalnya adalah bagian dari akidah yang tidak boleh dinafikan darinya kecuali dengan keyakinan yang pasti, dan tidak boleh didasarkan pada dugaan. Hadis yang datang melalui jalur ahad hanya menghasilkan dugaan bagi orang yang menganggapnya sahih, sedangkan bagi orang yang memiliki dalil bahwa ia tidak sahih, maka hadis itu tidak menjadi hujah baginya. Dalam kondisi apa pun, kita boleh bahkan harus menyerahkan urusan hadis tersebut tanpa menjadikannya dasar dalam akidah kita, dan kita mengambil nash Al-Quran serta dalil akal. Sebab jika dikatakan bahwa akal Nabi Saw. terkacaukan sebagaimana yang mereka klaim, maka mungkin saja Baginda mengira telah menyampaikan sesuatu padahal tidak menyampaikannya, atau mengira sesuatu telah diturunkan

1 Tafsir Juz 'Amma hal. 181.

kepadanya padahal tidak diturunkan. Hal ini jelas dan tidak memerlukan penjelasan lebih lanjut."[1]

Sayyid Qutb mengikuti pendekatan ini dengan menolak riwayat sihir dalam tafsirnya terhadap Surah al-Falaq.[2] Demikian pula Syeikh 'Ali Hasaballah dalam karyanya Ushul at-Tasyri' al-Islami.[3]

Pandangan ini juga ditegaskan oleh Syeikh Muhammad al-Ghazali, yang dikenal dengan kritik tajamnya terhadap gagasan tentang masuknya jin ke dalam diri manusia atau penguasaan mereka atas akal manusia. Ia berpendapat bahwa banyak riwayat yang dijadikan dasar bagi pandangan tersebut tidak mampu bertahan ketika ditimbang dengan neraca Al-Quran dan akal. Dalam konteks ini ia berkata:

"Betapa banyak hadis yang sanadnya sahih, tetapi bertentangan dengan dalil yang lebih kuat darinya, atau dikelilingi oleh syubhat yang merusak nilainya, namun tetap diterima oleh manusia. Al-Quran telah sampai kepada kita secara mutawatir kata demi kata, tetapi kita tetap saja membuka diri untuk menerima riwayat-riwayat ahad dengan bacaan-bacaan yang ganjil. Mengapa demikian? Padahal cukup untuk menurunkan hadis dari derajat sahih jika ia bertentangan dengan sesuatu yang lebih kuat darinya. Sebagaimana hadis-hadis semacam itu harus ditolak, maka setiap hadis yang mengarahkan kepada makna yang berbeda dari Al-Quran juga harus ditolak... Ada pula cacat yang mengenai matan hadis meskipun sanadnya sahih. Syeikh Muhammad Abduh telah mengingkari hadis-hadis tentang sihir Nabi, meskipun diriwayatkan oleh al-Bukhari, karena hal itu merupakan sesuatu yang tidak layak bagi kedudukan kenabian... Jika ilusi semacam ini mungkin memengaruhi jiwa yang lemah, bagaimana mungkin seorang yahudi mampu memengaruhi jiwa manusia yang paling kuat, yaitu jiwa Rasulullah Saw.? Dan apa makna mengatakan bahwa pengaruh itu hanya pada anggota tubuh, bukan

1 Majalah Al-Manar jilid 33 hal. 33.
2 Fi Dzilali Al-Qran jilid 8 hal. 294.
3 Ushul at-Tasyri' al-Islami hal. 73-74.

pada ruh, padahal sihir—menurut para pendukungnya—bergantung pada kekuatan gaib, bukan pada sarana fisik? Jika hal ini diterima, maka mengapa tidak diterima pula ucapan kaum musyrik: إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا *"Kamu tidak lain hanyalah mengikuti seorang laki-laki yang terkena sihir. Perhatikanlah bagaimana mereka membuat perumpamaan-perumpamaan tentangmu; maka mereka tersesat dan tidak dapat menemukan jalan."* (QS. Al-Furqan [25]: 8–9)"[1]

Kesimpulan dari pendekatan kontemporer ini adalah bahwa riwayat tentang sihir Nabi Muhammad Saw.—meskipun tercantum dalam sebagian kitab hadis—bertentangan dengan nash Al-Quran yang pasti (qath'iy) tentang kemaksuman Baginda, serta bertentangan dengan tuntutan akal dalam menjaga wahyu dari segala hal yang dapat menimbulkan keraguan terhadap keutuhan persepsi dan penyampaiannya. Selain itu, riwayat tersebut termasuk khabar ahad dalam persoalan akidah. Oleh karena itu, mereka memandang bahwa penolakannya adalah suatu keharusan, dan menjadikannya sebagai dasar dalam memahami hakikat sihir atau menetapkan pengaruhnya terhadap para nabi merupakan metode yang tidak tepat secara teologis dan ushul.

Para Peniup pada Buhul-Buhul

Orang-orang yang menetapkan sihir dalam maknanya yang populer bersandar pada firman Allah Swt. dalam Surah Al-Falaq: وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ *"Dan dari kejahatan perempuan-perempuan (penyihir) yang meniup pada buhul-buhul."* (QS. Al-Falaq [113]: 4). Banyak mufasir berpendapat bahwa yang dimaksud dengan النَّفَّاثَاتِ "an-naffatsat" adalah perempuan-perempuan penyihir. Kata tersebut merupakan bentuk jamak feminin yang menunjukkan intensitas dari kata kerja نَفَثَ "nafatsa", yaitu meniup disertai sedikit ludah. Mereka membaca mantra dan wirid

1 Islam wa Ath-Thaqah Al-Mu'aththalah hal. 60.

tertentu, kemudian meniup pada simpul-simpul benang dengan tujuan menimbulkan pengaruh sihir.

Namun, dari sisi makna lafaz secara langsung, ayat tersebut tidak secara tegas menyatakan bahwa para peniup itu adalah penyihir. Ayat itu hanya menetapkan adanya pelaku perempuan yang melakukan suatu tindakan tertentu, yaitu meniup pada buhul-buhul. Hal ini tidak serta-merta mengharuskan bahwa tiupan tersebut memiliki pengaruh luar biasa, atau bahwa gumaman-gumaman itu mampu dengan sendirinya menghasilkan sihir. Ayat tersebut menggambarkan suatu realitas sosial yang dikenal dalam lingkungan Arab, yaitu adanya orang-orang yang mempraktikkan tindakan semacam ini, baik disebut sihir, perdukunan, maupun bentuk-bentuk praktik takhayul lainnya.

Oleh karena itu, permohonan perlindungan dalam surah tersebut dapat dipahami sebagai perlindungan dari kejahatan yang mungkin muncul dari mereka, bukan karena tiupan itu secara khusus merupakan tindakan luar biasa, melainkan karena boleh jadi ia disertai sarana-sarana nyata yang membahayakan, seperti penggunaan racun atau bahan berbahaya, baik diketahui oleh orang yang menjadi sasaran maupun tidak. Dengan demikian, teks Al-Quran menetapkan prinsip memohon perlindungan dari keburukan praktik tersebut dan dampak bahaya yang ditimbulkannya, tanpa harus menetapkan pengaruh gaib sihir sebagai sebab yang berdiri sendiri.

Ayat ini, pada intinya sendiri, tidak menunjukkan penetapan adanya kemampuan intrinsik pada para peniup tersebut untuk menimbulkan bahaya secara luar biasa. Karena itu, para mufasir terdahulu berbeda pendapat dalam menentukan hakikat keburukan yang dinisbatkan kepada mereka.

Al-Mawardi berkata dalam tafsirnya ketika menafsirkan firman Allah Swt.: وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِى الْعُقَدِ:

"Dalam شَـرِّ النَّفَّاثَاتِ فِى الْعُقَـدِ (kejahatan para peniup pada buhul-buhul) terdapat tiga kemungkinan:

- Pertama: bahwa hal itu merupakan ilusi terhadap bahaya dan penimbulan bayangan penyakit tanpa adanya pengaruh nyata terhadap bahaya dan penyakit tersebut, melainkan sekadar sugesti yang mungkin menimbulkan kesedihan, atau makanan berbahaya yang mungkin disampaikan melalui cara tersembunyi.

- Kedua: bahwa seseorang dapat tertimpa penyakit karena suatu sebab yang terpisah lalu tersambung kepada orang yang disihir sehingga memberi pengaruh, sebagaimana pengaruh 'ain, dan seperti sesuatu yang keluar dari mulut orang yang menguap lalu menimbulkan hal serupa pada orang yang berhadapan dengannya.

- Ketiga: bahwa hal itu dapat terjadi dengan bantuan dari para pelayan jin, yang dengannya Allah menguji sebagian hamba-Nya."[1]

Pendapat pertama dari tiga pandangan ini mewakili arah pemikiran yang menafikan adanya pengaruh gaib yang nyata dari tiupan dan simpul dalam menimbulkan penyakit atau bahaya. Ia mengembalikan fenomena tersebut kepada sugesti psikologis dan khayalan, atau kepada sarana-sarana material tersembunyi seperti penyisipan makanan berbahaya atau racun yang tidak tampak. Pandangan ini menunjukkan bahwa sebagian ahli tafsir memandang sihir sebagai bentuk penipuan dan ilusi, bukan sebagai tindakan luar biasa yang bersandar pada kekuatan jin, dan bahwa dampak buruk yang ditimbulkannya merupakan akibat dari sebab-sebab alamiah yang tersembunyi. Pembacaan ini lebih dekat kepada makna lahiriah ayat, serta selaras dengan kecenderungan umum dalam wacana Al-Quran yang menekankan penafian kemandirian pengaruh bagi kekuatan gaib yang diklaim, dan mengembalikan segala bentuk bahaya kepada hukum sebab-akibat yang ditetapkan oleh Allah Swt.

1 Tafsir Al-Mawardi jilid 6 hal. 376.

Al-Qadhi 'Abd al-Jabbar berpendapat bahwa ayat tersebut tidak menetapkan adanya kemampuan sihir yang nyata pada mereka, melainkan hanya menggambarkan tindakan-tindakan yang menimbulkan kesan seolah-olah berbahaya, sehingga orang diperintahkan berlindung dari kejahatan mereka tanpa menetapkan hakikat sihir itu sendiri. Ia berkata:

"Pendapat ini tidak menunjukkan bahwa para peniup pada buhul-buhul, yang mengikat simpul pada benang lalu meniupnya, benar-benar membahayakan manusia dengan cara yang tidak mungkin dilakukan oleh manusia melalui berbagai bentuk tipu daya yang memungkinkan, sebagaimana yang dikatakan oleh kalangan hasyawiyah bahwa mereka melakukan sihir dan bahwa mereka telah menyihir Rasulullah Saw. Sebab, makna lahiriah ayat hanya menunjukkan apa yang telah kami sebutkan. Akan tetapi, karena mereka menimbulkan kesan melalui perbuatan tersebut dengan berbagai bentuk rekayasa terhadap sesuatu yang sebenarnya tidak mampu mereka lakukan, maka manusia dapat mengira bahwa mereka memiliki bahaya yang besar. Oleh karena itu, Allah memerintahkan untuk berlindung dari kejahatan mereka, sebagaimana Dia memerintahkan berlindung dari kejahatan orang yang dengki. Hal ini tidak menunjukkan bahwa seorang hamba memiliki kemampuan sebagaimana yang mereka klaim akan sihir."[1]

Az-Zamakhsyari dalam tafsirnya juga berpendapat bahwa tiupan itu sendiri tidak memiliki pengaruh luar biasa, dan bahwa bahaya yang dinisbatkan kepadanya kembali kepada sebab-sebab material yang tersembunyi atau kepada sesuatu yang Allah ciptakan sebagai bentuk ujian, bukan kepada kekuatan sihir yang berdiri sendiri. Ia berkata:

"An-nafth adalah tiupan yang disertai sedikit ludah, dan hal itu tidak memiliki pengaruh, kecuali jika disertai dengan pemberian sesuatu yang berbahaya, atau diminumkan, atau dihirupkan, atau digunakan untuk menyentuh orang yang disihir dengan cara tertentu. Namun, Allah Swt. dapat menciptakan suatu peristiwa pada saat itu sebagai bentuk ujian,

1 Mutasyabih Al-Quran hal. 777.

yang dengannya dibedakan antara orang yang teguh di atas kebenaran dengan kalangan hasyawiyah dan orang-orang awam yang bodoh. Maka kalangan hasywu dan orang-orang rendahan menisbatkan hal itu kepada para peniup dan tiupan mereka, sedangkan orang-orang yang kokoh dengan ucapan yang benar tidak menoleh kepada hal itu dan tidak menghiraukannya.

Jika engkau bertanya: apa makna berlindung dari kejahatan mereka?

Aku menjawab: ada tiga kemungkinan:

- Pertama: berlindung dari perbuatan mereka yang merupakan praktik sihir dan dari dosa mereka dalam hal itu.
- Kedua: berlindung dari fitnah mereka terhadap manusia melalui sihir dan tipu muslihat dengannya dari kebatilan mereka.
- Ketiga: berlindung dari keburukan yang Allah timpakan ketika mereka melakukan tiupan tersebut.

Dan boleh jadi yang dimaksud adalah perempuan-perempuan yang menggoda laki-laki dengan menampakkan diri dan memperlihatkan kecantikan mereka, seakan-akan mereka menyihir laki-laki dengan hal itu. Adapun orang yang dengki, maka ketika kedengkiannya tampak dan ia bertindak sesuai dengannya berupa upaya membahayakan pihak yang didengki, barulah ia menjadi berbahaya. Jika tidak tampak pengaruh dari apa yang ia sembunyikan, maka tidak ada bahaya yang kembali kepada orang yang didengki, bahkan ia justru membahayakan dirinya sendiri karena kesedihannya terhadap kebahagiaan orang lain. Diriwayatkan dari 'Umar bin 'Abd al-'Aziz: aku tidak melihat seorang zalim yang lebih mirip dengan orang yang dizalimi daripada seorang pendengki. Dan boleh jadi yang dimaksud dengan kejahatan orang yang dengki adalah dosanya dan buruknya keadaannya saat ia dengki serta tampaknya pengaruh kedengkiannya.

Jika engkau berkata bahwa: firman-Nya "dari kejahatan apa yang Dia ciptakan" mencakup seluruh kejahatan yang dimintakan perlindungan darinya, maka apa makna dikhususkannya setelah itu kepada kejahatan malam yang gelap (غَاسِقٍ), para peniup (النَّفَّاثَاتِ), dan orang yang dengki (حَاسِدٍ)?

Aku menjawab: kejahatan-kejahatan tersebut dikhususkan dari seluruh kejahatan karena sifatnya yang tersembunyi, dan karena ia menimpa manusia dari arah yang tidak disadari, seakan-akan menyerangnya secara tiba-tiba. Mereka berkata: kejahatan musuh yang paling berbahaya adalah yang mendekat dengan tipu daya, yang merencanakan keburukan terhadapmu tanpa engkau sadari.

Jika engkau bertanya: mengapa sebagian yang dimintakan perlindungan disebut secara ma'rifat (spesifik, menggunakan ال) dan sebagian lainnya dalam bentuk nakirah (tidak spesifik, tanpa ال)?

Aku menjawab: para peniup (النَّفَّاثَاتِ) disebut secara ma'rifat karena setiap peniup adalah jahat, sedangkan "yang gelap" (غَاسِقٍ) disebut secara nakirah karena tidak setiap keadaan gelap mengandung kejahatan, melainkan hanya sebagian darinya. Demikian pula tidak setiap orang yang dengki (حَاسِدٍ) itu membahayakan; bahkan ada bentuk kedengkian yang terpuji, yaitu kedengkian dalam perkara kebaikan."[1]

Para mufasir berbeda pendapat dalam menentukan makna firman Allah Swt.: وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِى الْعُقَدِ, dengan beberapa pandangan yang beragam. Hal ini menunjukkan bahwa makna ayat pada bagian ini bersifat zhanni (tidak pasti) dan membuka kemungkinan lebih dari satu penafsiran, serta bukan merupakan nash yang tegas dalam menentukan maksudnya. Pandangan-pandangan tersebut dapat diringkas sebagai berikut:

Pertama: bahwa yang dimaksud adalah para penyihir secara umum, baik laki-laki maupun perempuan, dengan pertimbangan bahwa bentuk

1 Al-Kasysyaf 4/822.

jamak feminin dalam bahasa Arab terkadang digunakan untuk dominasi atau untuk menunjuk kelompok secara umum. Pendapat ini dinisbatkan kepada Al-Hasan Al-Bashri, sebagaimana diriwayatkan oleh Ath-Thabari dalam tafsirnya, dan dipilih oleh Ibnu Hajar dalam Fath al-Bari.

Kedua: bahwa yang dimaksud secara khusus adalah perempuan-perempuan penyihir. Ini merupakan pendapat 'Abdurrahman bin Zaid bin Aslam, kemudian diikuti oleh Muqatil bin Sulaiman, Al-Farra', dan Abu 'Ubaidah. Pendapat ini juga dijadikan pembuka oleh Ibnu Jarir Ath-Thabari dalam penafsirannya, sehingga menjadi pandangan yang paling tersebar dalam literatur tafsir setelahnya.

Ketiga: bahwa yang dimaksud adalah "jiwa-jiwa yang meniup", yaitu kekuatan atau entitas yang melakukan tindakan tersebut, bukan secara khusus perempuan sebagai individu. Ini merupakan kemungkinan yang disebutkan oleh Az-Zamakhsyari dalam Al-Kasysyaf, dengan ungkapannya: "an-naffatsat: perempuan, atau jiwa-jiwa, atau kelompok para penyihir yang mengikat simpul pada benang, meniupnya, dan meruqyah." Pendapat ini kemudian juga disebutkan oleh Ar-Razi dalam deretan pandangan tafsir, dan dipilih oleh Ibnul Qayyim dalam Bada'i' al-Fawa'id.

Keempat: Abu Muslim al-Ashfahani menafsirkan firman Allah Swt.: وَمِنْ شَـرِّ النَّفَّاثَـاتِ فِـى الْعُقَـدِ secara majazi (kiasan). Ia memahami النَّفَّاثَـاتِ "an-naffatsat" sebagai perempuan, dan الْعُقَـدِ "al-'uqad" sebagai tekad dan pendapat laki-laki, sebagai metafora dari simpul tali. Sementara النَفَـثَ "an-nafth" dipahami sebagai kiasan dari melunakkan simpul dengan tiupan yang disertai sedikit ludah hingga menjadi longgar. Maka maknanya: perempuan, karena kuatnya pengaruh cinta terhadap mereka dalam hati laki-laki, dapat memengaruhi kehendak laki-laki, mengalihkan mereka dari satu pendapat ke pendapat lain, dan dari satu tekad ke tekad lainnya. Karena itu, Nabi diperintahkan untuk berlindung dari kejahatan pengaruh tersebut, sebagaimana firman Allah Swt.: إِنَّ مِـنْ أَزْوَاجِكُـمْ وَأَوْلَادِكُـمْ عَـدُوًّا لَكُـمْ فَاحْذَرُوهُـمْ *"Sesungguhnya di antara istri-istrimu dan anak-anakmu ada yang menjadi musuh bagimu, maka berhati-hatilah*

terhadap mereka." (QS. At-Taghabun [64]: 14), dan firman-Nya: إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ *"Sesungguhnya tipu daya kalian (wahai perempuan) sangat besar."* (QS. Yusuf [12]: 28).

Jamaluddin al-Qasimi menukil penafsiran ini dan menguatkan penisbatannya kepada Abu Muslim al-Ashfahani,[1] dengan menjelaskan bahwa pendekatan ini bersifat balaghah (retoris), berbasis pada metafora dan perumpamaan, bukan pada pemaknaan sihir secara hakiki.

Al-Qasimi berkata: "Dalam ayat ini terdapat penafsiran lain, yaitu pilihan Abu Muslim. Ia berkata: النَّفَّاثَاتِ 'An-naffatsat adalah perempuan, dan الْعُقَدِ al-'uqad adalah tekad serta pendapat laki-laki, sebagai metafora dari simpul tali. Sedangkan النَفَثَ an-nafth adalah melunakkan simpul tali dengan tiupan yang disertai sedikit ludah agar menjadi mudah dilepas. Maka makna ayat: perempuan, karena besarnya cinta terhadap mereka dalam hati laki-laki, dapat memengaruhi mereka, mengalihkan dari satu pendapat ke pendapat lain dan dari satu tekad ke tekad lain. Maka Allah memerintahkan Rasul-Nya untuk berlindung dari kejahatan mereka,' sebagaimana firman-Nya: إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ *"Sesungguhnya di antara istri-istrimu dan anak-anakmu ada yang menjadi musuh bagimu, maka berhati-hatilah terhadap mereka."* (QS. At-Taghabun [64]: 14), dan sebagaimana Allah menegaskan besarnya tipu daya mereka: إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ *"Sesungguhnya tipu daya kalian (wahai perempuan) sangat besar."* (QS. Yusuf [12]: 28).[2]

Pandangan ini sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh asy-Syirazi yang menyatakan: banyak mufasir menafsirkan النَّفَّاثَاتِ "an-naffatsat" sebagai perempuan-perempuan penyihir, yaitu bentuk jamak feminin dengan makna mubalaghah dari نَفَثَ "nafatsa". Mereka membaca mantra dan meniup pada simpul-simpul untuk melakukan sihir. Namun,

1 Dia adalah salah seorang mufasir Mu'tazilah yang paling terkenal, tetapi kitabnya tidak sampai kepada kita. Kaum Mu'tazilah, sebagaimana masyhur tentang mereka, mengingkari hakikat sihir karena dianggap bertentangan dengan Al-Quran dan akal. Namun, dalam menakwilkan ayat (tentang sihir), mereka tidak memiliki satu pendapat yang sama, sebagaimana kebiasaan mereka dalam banyak persoalan cabang (juz'iyyah). Di antara pendapat-pendapat mereka ada yang sampai kepada kita dan ada pula yang tidak sampai karena kitab-kitab mereka telah punah.

2 Tafsir Al-Qasimi jilid 9 hal. 576.

ada pula yang menafsirkannya sebagai perempuan-perempuan yang membisikkan sesuatu ke telinga laki-laki, khususnya suami, untuk memalingkan mereka dari tekad dan melemahkan kehendak mereka dalam menjalankan tugas-tugas besar. Betapa banyak peristiwa tragis dalam sejarah yang disebabkan oleh bisikan semacam ini, dan betapa banyak api fitnah yang mereka nyalakan, serta tekad yang mereka lemahkan. Fakhr ar-Razi menyatakan bahwa perempuan memengaruhi hati laki-laki karena kuatnya pengaruh cinta kepada mereka dalam hati laki-laki tersebut.

Makna ini pada masa kini tampak lebih jelas, karena salah satu sarana utama infiltrasi dalam dunia politik global adalah penggunaan perempuan, yang ينفثن فى العقد "meniup pada buhul-buhul", sehingga rahasia yang tersembunyi dalam hati menjadi terbuka dan informasi paling rinci dapat diperoleh.

Ada pula yang berpendapat bahwa النَّفَّاثَاتِ "an-naffatsat" adalah jiwa-jiwa yang jahat, atau kelompok-kelompok yang menanamkan keraguan melalui media mereka, sehingga melemahkan tekad masyarakat dan bangsa.

Tidak mustahil bahwa ayat ini memiliki makna umum yang mencakup semua itu, termasuk para pengadu domba dan mereka yang merusak ikatan kasih sayang antarindividu.

Perlu ditegaskan bahwa surah ini tidak mengandung indikasi bahwa yang dimaksud adalah sihir para penyihir. Bahkan jika diasumsikan mengarah kepada sihir, hal itu tidak menjadi dalil bagi kebenaran sebab turunnya surah sebagaimana disebutkan sebagian mufasir, melainkan hanya menunjukkan bahwa Nabi Muhammad Saw. berlindung kepada Allah dari kejahatan para penyihir, sebagaimana seseorang yang sehat berlindung kepada Allah dari penyakit seperti kanker, meskipun ia tidak mengalaminya.[1]

1 Al-Amtsal fi Tafsir Kitabillah Al-Munazzal karya Syeikh Nashir Makarim Asy-Syirazi 20/569.

Kelima: ini adalah pandangan Imam Muhammad 'Abduh. Ia berkata:

"الْعُقَــدِ Al-'uqad (buhul-buhul) adalah yang dikenal pada benang dan tali, bentuk jamak dari عُقْــدَة 'uqdah (simpul). Kemudian kata 'uqdah digunakan untuk setiap hal yang terikat dan terjalin kuat. Karena itu Allah menamai ikatan syar'i antara suami dan istri sebagai عُقْــدَةُ النِّكَاحِ 'uqdah an-nikah (ikatan pernikahan), dan penawaran serta penerimaan disebut sebagai عَقْــدٌ 'aqd (akad), yang juga kita sebut sebagai simpul.

Adapun النَفَــثَ an-nafth adalah tiupan ringan atau tiupan yang disertai sedikit ludah. Kata النَّفَّاثَــة an-naffatsah adalah bentuk mubalaghah seperti الْعَلاَّمَــة 'allamah dan الْفَهَّامَــة fahhamah, yang dapat digunakan untuk laki-laki maupun perempuan, dan bentuk jamaknya adalah النَّفَّاثَاتِ an-naffatsat. Dan yang dimaksud di sini adalah para pengadu domba (النَّمَّامُــوْنَ) yang memutuskan ikatan keharmonisan, membakarnya dengan apa yang mereka lemparkan berupa api fitnah dari adu domba mereka. Ungkapan ini digunakan dalam ayat karena Allah Swt. ingin menyerupakan mereka dengan para tukang sihir dan dukun, yang ketika hendak melepaskan ikatan cinta antara seseorang dan pasangannya—sebagaimana mereka tipu orang awam—mereka mengikat simpul, meniupnya, lalu melepaskannya, agar tampak seolah-olah itu adalah cara melepaskan ikatan antara pasangan. النَّمِيْمَةُ Namimah (adu domba) menyerupai bentuk sihir karena ia mengubah hubungan cinta antara dua sahabat menjadi permusuhan melalui cara tersembunyi yang dusta. Namimah juga menyesatkan perasaan dua sahabat sebagaimana kegelapan malam menyesatkan orang yang berjalan di dalamnya. Oleh karena itu ia disebut setelah الغَاسِــقِ إِذَا وَقَــب 'al-ghasiq idza waqab'. Tidaklah mudah bagi seseorang untuk bersikap hati-hati dan waspada terhadap orang yang suka mengadu domba (an-namam), karena ia menyebutkan tentang dirimu apa yang dia sebutkan kepada temanmu, sementara engkau tidak mengetahui apa yang dia katakan dan apa yang mungkin akan dia katakan. Dan apabila dia datang kepadamu, bisa jadi dia datang dengan membawa (kabar) yang mirip dengan kebenaran sehingga hampir-hampir engkau tidak dapat mendustakannya. Maka

engkau memerlukan kekuatan yang lebih besar daripada kekuatanmu yang dapat engkau gunakan untuk mengatasinya, yaitu kekuatan Allah."[1]

Pendapat ini diikuti oleh Syaikh al-Maraghi. Ia menjelaskan ayat tersebut dengan mengatakan:

"Artinya: dan dari kejahatan para pengadu domba yang memutuskan ikatan kasih sayang dan mencerai-beraikan persatuan. Perbuatan mereka diserupakan dengan tiupan النَفَثَ, dan ikatan kasih sayang diserupakan dengan simpul الْعُقَدِ. Orang Arab menyebut hubungan yang kuat antara dua hal sebagai عُقْدَةٌ 'uqdah, sebagaimana hubungan antara suami dan istri disebut عُقْـدَةُ النِكَاحِ 'uqdah an-nikah.

Namimah mengubah hubungan cinta antara dua sahabat menjadi permusuhan melalui cara-cara tersembunyi yang menyerupai sihir. Sulit untuk berhati-hati darinya, karena pengadu domba datang dengan perkataan yang tampak seperti kebenaran, sehingga sulit untuk didustakan. Hal ini mirip dengan apa yang dilakukan oleh tukang sihir, ketika ia hendak melepaskan ikatan cinta antara seseorang dan pasangannya: ia mengucapkan sesuatu, mengikat simpul, meniupnya, lalu melepaskannya, untuk menipu orang awam bahwa itulah cara melepaskan ikatan antara pasangan."[2]

Ayat ini juga dapat dipahami bahwa النَّفَّاثَـاتِ "an-naffatsat" merujuk kepada berbagai peristiwa dan musibah kehidupan, sehingga maknanya menjadi: dan dari kejahatan peristiwa-peristiwa yang memutuskan ikatan keakraban dan hubungan kekerabatan (ikatan keluarga dan sosial).

Keberagaman pendapat dalam menafsirkan firman Allah Swt.: النَّفَّاثَـاتِ فِـى الْعُقَـد menunjukkan bahwa ayat tersebut bukanlah nash yang tegas dalam menetapkan sihir dalam pengertian yang diyakini oleh mereka yang menyatakan adanya pengaruh luar biasa atau dominasi

1 Tafsir Juz 'Amma, Muhammad Abduh hal. 208-209.
2 Tafsir Al-Maraghi jilid 30 hal. 267.

jin. Sebaliknya, ayat ini terbuka bagi berbagai makna. Oleh karena itu, tidak tepat menjadikannya sebagai dalil yang pasti untuk menetapkan klaim-klaim tersebut.

Pandangan Mu'tazilah tentang Sihir

Metode Mu'tazilah dalam persoalan sihir—sebagaimana dalam isu-isu gaib lainnya—ditandai oleh tingkat disiplin ushul yang tinggi. Mereka tidak menetapkan sesuatu kecuali yang didukung oleh nash yang qath'i dari segi ketetapan dan makna, atau yang ditunjukkan oleh akal secara jelas, demi menjaga akidah dari penyusupan mitos, khurafat, dan ilusi.

Berdasarkan prinsip metodologis ini, berikut disampaikan pandangan mereka dalam masalah ini sebagaimana dirumuskan oleh al-Hakim al-Jusyami dan dinukil oleh Fakhruddin ar-Razi, dengan bertumpu pada apa yang terpelihara dalam karya-karya ulama belakangan, mengingat sebagian besar karya asli mereka tidak sampai kepada kita.

Al-Hakim al-Jusyami (w. 494 H) berkata dalam tafsirnya:

"Para Ulama kami mengatakan: tidak ada hakikat sihir; ia hanyalah tipuan-tipuan. Sulit dibayangkan bahwa anggapan adanya hakikat sihir merupakan pendapat para peneliti, karena hal itu akan berujung pada pembatalan mukjizat dan mencampuradukkan perbuatan Allah dengan perbuatan mereka. Hal ini telah dijelaskan oleh Syeikh Abu Bakar ar-Razi dan yang lainnya. Mereka menyebutkan bahwa sihir memiliki lima bentuk, di antaranya sihir Babil. Mereka dahulu menyembah bintang-bintang dan menganggapnya hidup serta mempunyai kuasa. Sebagian dari mereka membuat berhala atas nama tujuh bintang, lalu mendekatkan diri kepadanya dengan berbagai jenis persembahan. Siapa yang menginginkan kebaikan mendekatkan diri kepada Yupiter, siapa yang menginginkan keburukan mendekatkan diri kepada Saturnus, siapa yang menginginkan tenggelam atau terbakar mendekatkan diri kepada Mars, dan seterusnya.

Mereka mengklaim bahwa dengan itu bintang-bintang melakukan apa yang mereka kehendaki, seperti membalik hakikat benda dan mengubah bentuk, menjadikan manusia seperti anjing, menempuh jarak jauh dalam waktu singkat, dan semisalnya. Mereka meyakini bahwa bintang-bintang mampu membalik hakikat dan bentuk serta memberi manfaat dan mudarat. Ini adalah batil, karena bintang-bintang adalah benda mati, bersifat baru (diciptakan), dan berupa jasad; semua itu menunjukkan bahwa ia tidak mampu melakukan hal-hal tersebut."

Di antara bentuknya adalah sihir kaum fir'aun. Mereka dengan tipu daya membuat sesuatu yang tidak hidup tampak seolah-olah hidup, sebagaimana firman Allah Swt.: يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ *"Terbayang kepadanya karena sihir mereka seakan-akan ia bergerak."* (QS. Thaha [20]: 66). Termasuk dalam jenis ini adalah orang yang mengaku menyembelih seekor burung lalu menghidupkannya kembali, atau merobek kain lalu memperbaikinya. Semua itu termasuk dalam kategori kecekatan tangan dan ilusi (sulap).

Di antaranya juga adalah klaim sebagian orang bahwa jin dan setan tunduk kepadanya, dan bahwa ia dapat mencapai apa yang diinginkannya melalui mantra-mantra, sebagaimana diyakini banyak orang awam. Ia mengaku dapat melakukan perbuatan-perbuatan tersebut dan mengetahui perkara gaib karena jin memberitahukannya.

Di antaranya lagi adalah klaim sebagian orang yang memperoleh tujuan melalui adu domba, provokasi, dan berbagai bentuk ujaran.

Dan di antaranya adalah cara menimbulkan sakit atau kematian melalui obat-obatan atau makanan yang diberikan, atau melalui asap yang dihirup hingga mencapai otak, seperti racun dan sejenisnya. Allah Swt. telah menetapkan kebiasaan (sunatullah) bahwa akibat-akibat tertentu terjadi melalui pemberian makanan atau obat, seperti sakit, sembuh, atau kematian. Semua itu adalah perbuatan Allah Swt., bukan perbuatan penyihir. Seluruh yang mereka klaim hanyalah tipuan dan ilusi; mereka

tidak mampu melakukan apa pun dari hal tersebut. Seandainya mereka mampu, niscaya mereka akan membatalkan urusan para nabi dan membunuh orang-orang beriman, mengingat besarnya permusuhan mereka terhadapnya.

Adapun apa yang diriwayatkan oleh kalangan hasyawiyah—mereka mengatakan bahwa Nabi Muhammad Saw. disihir hingga sakit, dan bahwa Baginda berkata: "Aku dibayangkan seolah-olah aku melakukan sesuatu dan mengucapkannya, padahal aku tidak melakukannya dan tidak mengucapkannya"—semua itu adalah kebatilan dan omong kosong, tidak layak dinisbatkan kepada Allah maupun kepada Rasul-Nya. Sebab hal itu membatalkan mukjizat, bahkan merusak jalan untuk menetapkan adanya Sang Pencipta. Karena jika hal tersebut dibolehkan, maka dapat pula dikatakan bahwa seorang penyihirlah yang menciptakan langit dan bumi. Ini adalah kekufuran bagi siapa pun yang membolehkannya."[1]

Ar-Razi berkata dalam tafsirnya: "Ketahuilah bahwa lafaz sihir dalam pengertian syariat merujuk pada setiap perkara yang sebabnya tersembunyi, tampak tidak sesuai dengan hakikatnya, dan berjalan dalam bentuk tipuan serta penyesatan."[2]

Ia juga berkata: "Ketahuilah bahwa sihir memiliki beberapa jenis:

- Jenis pertama: sihir kaum Kaldani dan Kasdani pada masa lampau. Mereka adalah kaum yang menyembah bintang-bintang dan meyakini bahwa bintang-bintang itulah yang mengatur alam ini, darinya muncul kebaikan dan keburukan, keberuntungan dan kesialan. Mereka adalah kaum yang dibantah oleh Nabi Ibrahim As. Adapun Mu'tazilah sepakat bahwa selain Allah Swt. tidak mampu menciptakan jasad, kehidupan, warna, dan rasa. Mereka mengemukakan berbagai dalil, sebagaimana diringkas oleh al-Qadhi dalam tafsirnya dan karya-karya lainnya.

1 At-Tahzib fi At-Tafsir karya Al-Jusyami 1/527-528.
2 Tafsir Ar-Razi 3/619.

- Jenis kedua: dari sihir: sihir para pemimpi dan orang-orang yang berjiwa kuat. Mereka berkata: "Orang-orang berbeda pendapat mengenai apa yang dimaksud oleh setiap orang ketika ia berkata, 'Aku.' Ada yang mengatakan bahwa 'Aku' adalah tubuh ini, ada yang mengatakan bahwa 'Aku' adalah suatu wujud yang berada dalam tubuh ini, dan ada pula yang mengatakan bahwa 'Aku' itu ada, namun bukan tubuh dan bukan pula wujud fisik."

- Jenis ketiga: sihir berupa meminta bantuan ruh-ruh bumi. Namun, sebagian filsuf muta'akhkhirin dan Mu'tazilah mengingkari keberadaan jin.

- Jenis keempat: sihir berupa ilusi dan penipuan terhadap penglihatan.

- Jenis kelima: sihir berupa perbuatan menakjubkan yang muncul dari rekayasa alat-alat yang tersusun berdasarkan perhitungan geometris atau trik tertentu.

- Jenis keenam: sihir berupa pemanfaatan sifat obat-obatan, seperti mencampurkan zat yang melemahkan akal atau memabukkan ke dalam makanan.

- Jenis ketujuh: sihir berupa pengikatan hati, yaitu ketika penyihir mengklaim mengetahui nama agung dan bahwa jin tunduk kepadanya. Jika orang yang mendengar lemah akalnya, ia akan mempercayainya, timbul rasa takut dalam dirinya, dan ketika rasa takut itu muncul, melemahlah kekuatan inderanya, sehingga penyihir dapat melakukan apa yang ia kehendaki. Orang yang berpengalaman mengetahui bahwa keterikatan hati memiliki pengaruh besar dalam keberhasilan tindakan dan penyembunyian rahasia.

- Jenis kedelapan: sihir berupa usaha melalui adu domba dan provokasi dengan cara-cara halus, yang banyak terjadi di tengah manusia.

Inilah keseluruhan pembahasan tentang jenis-jenis sihir dan penjelasannya. WallahuA'lam"[1]

1 Tafsir Ar-Razi 3/619-625.

Kemudian Ar-Razi berkata:

"Adapun pendapat kaum Muslimin tentang kemungkinan jenis-jenis ini: Mu'tazilah sepakat menolak semuanya kecuali yang berkaitan dengan ilusi, penggunaan obat-obatan yang melemahkan, serta adu domba dan provokasi. Lima jenis pertama mereka tolak, bahkan mungkin mereka menganggap kafir orang yang menetapkannya. Adapun Ahlusunah, mereka membolehkan bahwa penyihir dapat terbang di udara atau mengubah manusia menjadi keledai dan sebaliknya, tetapi mereka mengatakan bahwa Allah-lah yang menciptakan semua itu ketika penyihir membaca mantra tertentu. Adapun bintang dan planet tidak memiliki pengaruh dalam hal itu."[1]

Kesimpulan sikap Mu'tazilah terhadap sihir—sebagaimana tampak dari penjelasan al-Hakim al-Jusyami dan nukilan Ar-Razi—adalah bahwa mereka menolak adanya pengaruh nyata sihir dalam mengubah hakikat benda atau mengendalikan alam. Mereka mengembalikan fenomena tersebut kepada ilusi, kelincahan tangan, pengaruh psikologis, penggunaan racun dan obat, serta bentuk-bentuk penipuan dan adu domba. Mereka juga memandang bahwa menisbatkan penciptaan dan perubahan hakiki kepada selain Allah merupakan pelanggaran terhadap tauhid dan pembatalan terhadap konsep kenabian. Oleh karena itu, mereka menolak segala bentuk anggapan yang memberikan kekuatan gaib independen kepada para penyihir atau jin dalam memengaruhi alam.

Hubungan Jin dengan Manusia

Telah tersebar di kalangan banyak orang—baik dahulu maupun sekarang—kecenderungan untuk mengembalikan gangguan psikologis dan saraf kepada sebab-sebab gaib, terutama klaim tentang "pengaruh jin" atau penguasaan mereka atas manusia. Penafsiran semacam ini bahkan menjadi dominan dalam benak masyarakat awam setiap kali mereka

1 Tafsir Ar-Rzi 3/625.

tidak mampu memahami sebab-sebab nyata dari suatu penyakit. Seiring berkembangnya ilmu kedokteran dan psikologi, semakin jelas bahwa sebagian besar keadaan tersebut kembali kepada sebab-sebab organik atau psikologis yang dapat dikaji, didiagnosis, dan diobati. Namun, sebagian orang awam masih tetap berpegang pada tafsir-tafsir khurafat yang diwariskan, lalu menganggapnya sebagai bagian inti dari pandangan agama. Ini merupakan kekeliruan yang nyata dan bertentangan dengan ruh metode ilmiah dalam Islam.

Karena luasnya persepsi semacam ini, sejumlah ulama kontemporer menulis secara khusus untuk menjelaskan sikap syariat terhadap hubungan jin dengan manusia, batas-batas hubungan tersebut, apa yang benar-benar ditetapkan oleh nash, dan apa yang tidak lebih dari ilusi serta kekeliruan budaya populer. Di antara tokoh yang paling menonjol dalam membahas persoalan ini adalah Syeikh Mahmud Syaltut, Syeikh Muhammad al-Ghazali, dan lainnya. Mereka menolak banyak anggapan populer yang dinisbatkan kepada agama tanpa dasar. Untuk meringkas persoalan ini, pembahasan berikut hanya akan menyajikan inti pandangan Qur'ani dalam masalah ini sebagaimana dijelaskan oleh Syeikh Mahmud Syaltut dalam kitab Al-Fatawa, dengan menerangkan ruang lingkup hubungan jin dengan manusia serta membedakan antara apa yang memiliki dalil sahih dan apa yang tidak lebih dari sekadar khurafat yang tanpa dasar dan dalil sama sekali.

Ia berkata: "Banyak orang berbicara bahwa di alam ini, selain manusia yang berbicara, berpikir, dan bekerja, terdapat jenis makhluk gaib lain yang zatnya tidak terlihat, tetapi dikenal melalui pengaruh dan perbuatannya. Makhluk ini dikatakan memiliki berbagai tindakan yang berhubungan dengan manusia dan banyak sisi kehidupan. Selain itu, ia juga diyakini memiliki kemampuan memberitahukan perkara gaib, serta kemampuan merasuki tubuh manusia, lalu berbicara dengan lisan manusia dan menggerakkan manusia sesuai gerakannya. Mereka juga mengatakan bahwa manusia memiliki sarana berupa bacaan, doa, dan mantra yang dapat digunakan untuk menghadirkannya kapan saja ia kehendaki, serta

menundukkannya untuk memenuhi berbagai kebutuhan dan memberikan berita. Jenis makhluk inilah yang dalam bahasa dan kitab-kitab samawi dikenal dengan nama 'jin'."

Sementara manusia terpecah antara dua pandangan tentang jin dan alam di balik materi—yang keduanya, sebagaimana terlihat, berada pada dua kutub ekstrem antara berlebihan dan meremehkan—maka kitab-kitab samawi datang dengan mengambil sebagian dari masing-masing pandangan tersebut, lalu menetapkan realitas sebagaimana diketahui oleh Pencipta alam dan Penurun kitab-kitab itu. Kitab-kitab tersebut mengembalikan persoalan "jin" kepada posisi tengah, menetapkan realitas yang telah disimpangkan oleh pemikiran manusia, yaitu menetapkan keberadaan jenis makhluk ini, menetapkan baginya sifat-sifat khusus tertentu, sekaligus menafikan darinya sifat-sifat yang ditambahkan oleh imajinasi manusia secara berlebihan.

Kitab-kitab samawi menyatakan dengan ungkapan yang jelas dan tidak mengandung penakwilan bahwa di alam ini terdapat makhluk lain selain manusia, yang tidak terlihat wujudnya dan tidak diketahui hakikatnya. Kitab-kitab tersebut juga menyebutkan nama-nama khusus bagi jenis makhluk ini. Disebutkan malaikat dan dijadikan iman kepada mereka sebagai salah satu unsur keimanan, kemudian dijelaskan tugas-tugas mereka secara rinci, serta disifati dengan ketaatan yang terus-menerus, sebagaimana firman Allah: لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ *"Mereka tidak durhaka kepada Allah terhadap apa yang Dia perintahkan kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan."* (QS. At-Tahrim [66]: 6).

Disebutkan pula jin sebagai jenis makhluk yang berdampingan dengan manusia, yang bersama manusia termasuk dalam kategori "dua makhluk yang dibebani (al-tsaqalain)". Mereka juga disapa, dibicarakan tentang tanggung jawab, hisab, dan nasib mereka sebagaimana manusia, seperti dalam firman Allah: يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا *(Wahai golongan jin dan manusia,*

bukankah telah datang kepadamu rasul-rasul dari kalanganmu sendiri, yang menyampaikan kepadamu ayat-ayat-Ku dan memberi peringatan kepadamu terhadap pertemuan dengan hari ini?) ***(QS. Al-An'am [6]: 130).***
يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ *Wahai golongan jin dan manusia, jika kamu sanggup menembus penjuru langit dan bumi, maka tembuslah; kamu tidak akan mampu menembusnya kecuali dengan kekuatan.)* ***(QS. Ar-Rahman [55]: 33).*** سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ *(Kami akan memperhatikan sepenuhnya kepadamu, wahai dua golongan.)* ***(QS. Ar-Rahman [55]: 31).*** وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ *(Dan pada hari Dia mengumpulkan mereka semuanya, (Dia berfirman), Wahai golongan jin, kamu telah banyak menyesatkan manusia." Lalu teman-teman mereka dari golongan manusia berkata, "Ya Tuhan kami, sebagian dari kami telah mendapatkan kesenangan dari sebagian yang lain dan kami telah sampai pada ajal yang telah Engkau tentukan bagi kami." Allah berfirman, "Neraka adalah tempat tinggalmu, kamu kekal di dalamnya, kecuali jika Allah menghendaki lain." Sungguh, Tuhanmu Mahabijaksana lagi Maha Mengetahui.)* ***(QS. Al-An'am [6]: 128).***

Sebagaimana Al-Quran menetapkan keberadaan mereka, Al-Quran juga menjelaskan hubungan mereka dengan manusia, bahwa hubungan tersebut tidak melampaui "bisikan (waswas) dan penghiasan (tazyin)", sebagaimana yang juga terjadi antar manusia. Hal ini dapat dibaca dalam Surah An-Nas: مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ *(dari kejahatan (bisikan) setan yang bersembunyi, yang membisikkan (kejahatan) ke dalam dada manusia, dari golongan jin dan manusia.)* ***(QS. An-Nas [114]: 4–6).***

Demikian pula firman Allah yang disampaikan melalui lisan setan—yang termasuk dari golongan jin menurut nash Al-Quran: وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنفُسَكُم *(Dan*

setan berkata ketika perkara telah diputuskan, "Sesungguhnya Allah telah menjanjikan kepadamu janji yang benar, dan aku pun telah menjanjikan kepadamu, tetapi aku menyalahinya. Tidak ada kekuasaan bagiku atasmu, melainkan sekadar aku menyeru kamu lalu kamu mematuhi seruanku. Oleh sebab itu, janganlah kamu mencela aku, tetapi cela dirimu sendiri.") ***(QS. Ibrahim [14]: 22).***

Dengan demikian, tidak ada hubungan antara jin dan manusia selain sebatas ajakan, janji, bisikan, godaan, dan penghiasan. Allah berfirman: فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ *(Lalu setan membisikkan pikiran jahat kepada keduanya.)* ***(QS. Al-A'raf [7]: 20).*** قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ *(Setan berkata, "Ya Tuhanku, karena Engkau telah menyesatkan aku, pasti aku akan menjadikan (perbuatan maksiat) terasa indah bagi mereka di bumi, dan aku akan menyesatkan mereka semuanya.")* ***(QS. Al-Hijr [15]: 39).***

Sebagaimana dijelaskan dalam Al-Quran, ditegaskan pula bahwa yang terpengaruh oleh bisikan dan godaan jin hanyalah mereka yang lemah akal dan imannya. Adapun mereka yang kuat akal dan imannya, maka dengan kekuatan tersebut mereka terhindar dari pengaruh itu. Allah bahkan mengecualikan hamba-hamba-Nya yang ikhlas dari pengaruh tersebut, dengan firman-Nya: إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ *(Sesungguhnya hamba-hamba-Ku tidak ada kekuasaan bagimu terhadap mereka, kecuali orang-orang yang mengikutimu, yaitu orang-orang yang sesat.)* ***(QS. Al-Hijr [15]: 42).***

Adapun selain dari bisikan dan godaan—seperti penampakan jin kepada manusia dalam wujud aslinya atau dalam bentuk lain, masuknya ke dalam tubuh manusia dan menguasai indranya, penggunaan mereka untuk mendatangkan manfaat atau menolak bahaya, pemanggilan mereka kapan saja, memperoleh pengetahuan gaib melalui mereka, pernikahan dengan mereka, dan interaksi lainnya yang banyak beredar di tengah masyarakat—semua itu bersumber dari luar lingkup sumber-sumber syariat yang pasti dan meyakinkan.

Banyak orang sepanjang sejarah mempercayai berbagai cerita tentang jin atau membayangkan perilaku yang dinisbatkan kepada mereka. Mereka mempercayai bahwa jin dapat menampakkan diri kepada manusia biasa, berubah bentuk, berbicara dengan manusia, masuk ke dalam tubuhnya, serta digunakan untuk mendatangkan manfaat, menolak bahaya, dan mengetahui perkara gaib.

Banyak pula yang menerima dan menyebarkan kisah-kisah tersebut, bahkan sebagian menisbatkannya kepada generasi terdahulu, hingga keyakinan ini terus berlanjut. Sebagian ahli fikih pun mengikuti arus ini, menganggapnya benar, lalu menjadikannya sebagai bahan untuk mengembangkan berbagai cabang hukum. Di antara mereka ada yang membahas keabsahan pernikahan dengan jin, kewajiban mandi bagi perempuan manusia yang digauli jin, sahnya berjamaah bersama jin dalam salat, hukum melintasnya jin di hadapan orang yang salat, periwayatan jin dari manusia dan manusia dari jin, hukum bersuci dengan tulang yang merupakan makanan jin, serta hukum memakan sembelihan mereka, dan berbagai persoalan lain yang tersebar dalam kitab-kitab fikih atau dalam karya khusus yang membahas tentang jin.

Saya berpendapat bahwa hal tersebut dari para ahli fikih tidak lebih dari sekadar latihan fikih, mengikuti tradisi mereka dalam mengandaikan kasus dan peristiwa yang tidak diharapkan terjadi atau bahkan tidak mungkin terjadi. Dengan demikian, asumsi-asumsi para fuqaha yang dimaksudkan hanya sebagai latihan fikih tidak dapat dijadikan dalil atau bahkan semi-dalil atas terjadinya suatu peristiwa. Maka biarkan mereka dengan tradisi mereka dalam berasumsi, dan rujukan kita dalam hal ini adalah Al-Quran.

Al-Quran menyebutkan nikmat Allah kepada manusia berupa pasangan, bahwa pasangan itu dijadikan dari jenis mereka sendiri, serta dijadikan sebagai tempat ketenangan, kasih sayang, dan rahmat. Allah berfirman:
وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً
(Dan Allah menjadikan bagimu pasangan (suami atau istri) dari jenismu

sendiri, dan menjadikan bagimu dari pasanganmu anak-anak dan cucu-cucu.) ***(QS. An-Nahl [16]: 72).*** وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ *(Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari jenismu sendiri agar kamu merasa tenteram kepadanya, dan Dia menjadikan di antaramu rasa kasih dan sayang. Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir.)* ***(QS. Ar-Rum [30]: 21).***

Ayat-ayat ini memutus keraguan tentang rusaknya anggapan kemungkinan menikah dengan jin, apalagi menganggapnya sah. Demikian pula Al-Quran mengisahkan perkataan jin kepada kaumnya tentang manusia, yang sebelum datangnya risalah mengira bahwa jin memiliki kekuasaan atas mereka, sehingga mereka berlindung kepada sebagian jin agar diselamatkan dari gangguan jin lainnya, dengan anggapan bahwa ada manusia yang memiliki kekuasaan untuk menggunakan jin atau menahan gangguan mereka. Namun, dengarkan bagaimana jin sendiri berbicara kepada kaumnya, menolak anggapan bahwa mereka mengetahui perkara gaib: وَأَنَّا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا *(Dan sesungguhnya kami tidak mengetahui apakah keburukan yang dikehendaki bagi orang yang di bumi ataukah Tuhan mereka menghendaki kebaikan bagi mereka.)* ***(QS. Al-Jinn [72]: 10).***

Jika ini adalah pengakuan mereka tentang diri mereka sendiri dalam hal pengetahuan gaib, sementara Allah berfirman: عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ *(Dia adalah Yang Mengetahui yang gaib, maka Dia tidak memperlihatkan kepada seorang pun tentang yang gaib itu, kecuali kepada rasul yang diridai-Nya.)* ***(QS. Al-Jinn [72]: 26–27).***

Dan firman-Nya tentang jin pada masa Nabi Sulaiman As.: فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَن لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ *(Maka ketika dia telah tersungkur, tahulah jin bahwa sekiranya mereka mengetahui yang gaib, niscaya mereka tidak akan tetap dalam azab yang menghinakan.)* ***(QS. Saba' [34]: 14).***

Apabila ini adalah pernyataan mereka sendiri tentang pengetahuan gaib, dan juga pengakuan mereka tentang tidak adanya kekuasaan atas manusia, maka kita sampai pada keyakinan yang tidak diragukan lagi bahwa jin tidak mengetahui yang gaib dan tidak memiliki kemampuan untuk mencelakai manusia melalui interaksi langsung atau dengan cara merasuki.

Namun demikian, khayalan tetap menguasai banyak orang, dan para tukang sihir serta penipu di setiap masa terus melakukan penyesatan dan menanamkan keyakinan ini dalam jiwa orang-orang yang lemah akal dan imannya. Mereka menanamkan anggapan bahwa jin dapat masuk ke dalam tubuh manusia dan bahwa mereka memiliki kemampuan untuk mengeluarkannya. Dari sini muncul praktik seperti zar[1] beserta ritual-ritualnya yang merendahkan dan tidak bermakna.

Mereka juga menanamkan keyakinan bahwa jin dapat digunakan dalam urusan cinta dan kebencian, pernikahan dan perceraian, mendatangkan manfaat dan menolak bahaya. Dari situlah muncul praktik seperti jimat, mandal, dan cincin Sulaiman. Mereka mengklaim dapat mengetahui hal gaib, seperti barang yang hilang atau masa depan yang tersembunyi, serta menggunakannya dalam pengobatan. Semua itu dijadikan sebagai sarana untuk mencari penghidupan, mengumpulkan harta, dan mempermainkan akal manusia.

Sebagian orang yang mengaku sebagai ahli ilmu dan agama turut mendukung hal ini dengan kisah-kisah dan cerita yang tidak benar, yang merusak kehidupan manusia dan mengalihkan mereka dari hukum-hukum alam dalam ilmu dan amal yang bermanfaat.[2]

1 sebuah kepercayaan yang diyakini bertujuan untuk mengusir roh jahat atau jin yang merasuki tubuh seseorang (kerasukan) ia dilakukan dengan serangkaian ritual semi-tradisional yang memiliki tarian dan ungkapan khusus, diiringi dengan pukulan rebana yang keras dan pembakaran dupa.
2 Al-Fatawa, Syeikh Syaltut hal. 21 dengan sedikit penggubahan.

Sentuhan setan:

Orang-orang yang berpendapat bahwa sihir dan jin memiliki pengaruh terhadap manusia sering berdalil dengan firman Allah:

الَّذِيـنَ يَأْكُلُـونَ الرِّبَـا لَا يَقُومُـونَ إِلَّا كَمَـا يَقُـومُ الَّـذِى يَتَخَبَّطُـهُ الشَّـيْطَانُ مِـنَ الْمَـسِّ

(Orang-orang yang memakan riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan setan karena gila.)

(QS. Al-Baqarah [2]: 275)

Mereka memahami ayat ini sebagai dalil adanya sentuhan setan terhadap manusia secara nyata. Namun, pemahaman teks ini bergantung pada penjelasan tiga istilah kunci: "berdiri (الْقِيَامُ)", "terhuyung-huyung (التَّخَبُّطُ)", dan "sentuhan setan (مَسُّ الشَّـيْطَانِ)".

Pertama: makna "berdiri (الْقِيَامُ)"

Para mufasir berbeda pendapat tentang maksudnya dalam ayat ini: apakah yang dimaksud adalah berdiri di dunia, yakni keadaan pemakan riba dalam kehidupan dan perilakunya, atau berdiri pada hari kiamat saat dibangkitkan dari kubur?

Rasyid Ridha dalam Tafsir al-Manar menyebutkan bahwa Ibn 'Aṭiyyah memahami ayat ini sebagai perumpamaan keadaan pemakan riba di dunia yang seperti orang yang terhuyung-huyung karena gangguan, sebagaimana orang yang terkena penyakit Sawan disebut "seperti orang gila".

Rasyid Ridha sendiri menilai bahwa makna ini adalah hal yang paling pertama dan langsung dipahami darinya, meskipun mayoritas ulama (jumhur) berpendapat sebaliknya dan mengatakan: Sesungguhnya yang dimaksud dengan 'الْقِيَـامُ' (berdiri) adalah bangkit dari kubur pada saat kebangkitan (hari kiamat), dan bahwa Allah Swt. menjadikan di

antara tanda-tanda para pemakan riba pada hari kiamat adalah mereka dibangkitkan dalam keadaan seperti orang yang terkena penyakit (yang menyebabkan hilang akal/mabuk). Mereka meriwayatkan hal itu dari Ibnu Abbas dan Ibnu Mas'ud. Bahkan ath-Thabrani meriwayatkan dari hadits 'Auf bin Malik secara marfu': 'Jauhilah olehmu dosa-dosa yang tidak diampuni: (yaitu) ghulul (mengambil rampasan perang sebelum dibagi). Maka barangsiapa mengambil sesuatu secara ghulul, ia akan datang dengan (membawa) barang tersebut pada hari kiamat. Dan riba. Maka barangsiapa memakan riba, ia akan dibangkitkan pada hari kiamat dalam keadaan gila (majnun) yang tersungkur-sungkur (terhuyung-huyung) (يَتَخَبَّطُ)."

Kemudian beliau (Rasyid Rida) berkata: "Dan yang lebih mendahului dari semua pemahaman adalah apa yang dikatakan oleh Ibnu 'Athiyyah, karena apabila disebutkan 'الْقِيَامُ' (berdiri), maka makna yang langsung tertuju adalah bangkit/berdiri yang biasa terjadi dalam amal perbuatan (di dunia). Dan tidak ada indikasi yang menunjukkan bahwa yang dimaksud dengannya adalah kebangkitan di hari kiamat (ba'ts). Adapun riwayat-riwayat (yang menyebutkan tentang kebangkitan dalam keadaan gila) ini, tidak ada satu pun perkataan mengenai sanadnya yang terbebas dari kelemahan. Riwayat-riwayat ini tidak turun bersama Al-Quran, dan riwayat yang marfu' (sampai kepada Nabi) di antaranya tidak datang sebagai penafsir ayat. Seandainya bukan karena riwayat-riwayat ini, niscaya tidak ada seorang pun yang akan mengatakan selain makna yang spontanitas muncul yang dikatakan oleh Ibnu 'Athiyyah, kecuali orang yang tidak tampak baginya kebenaran makna itu dalam realitas."

Berdasarkan pertimbangan ini, makna yang lebih kuat adalah bahwa "berdiri" di sini merujuk pada kemampuan seseorang untuk menjalani kehidupan secara lurus dan stabil, bukan sekadar berdiri secara fisik. Ini sesuai dengan penggunaan Al-Quran dalam ayat-ayat lain, seperti: لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ *(agar manusia dapat menegakkan keadilan)* ***(QS. Al-Hadid [57]: 25).*** أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ *(agar langit dan bumi tetap tegak*

dengan perintah-Nya) ***(QS. Ar-Rum [30]: 25).*** وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ *(dan agar kamu mengurus anak-anak yatim dengan adil)* ***(QS. An-Nisa' [4]: 127).***

Dalam semua ayat tersebut, "berdiri" bermakna menjalankan urusan dengan benar dan stabil, bukan sekadar berdiri secara fisik.

Kedua: makna "terhuyung-huyung (التَّخَبُّطُ)"

Dalam bahasa Arab, التَّخَبُّطُ "takhabbut" menunjukkan gerakan yang kacau dan tidak teratur, yang muncul akibat hilangnya keseimbangan atau gangguan pada kemampuan persepsi dan gerak. Dikatakan "diterhuyung-huyungkan oleh suatu perkara" apabila seseorang terjerumus dalam kebingungan dan kegoncangan, sehingga bertindak tanpa pola dan tanpa kestabilan.

Dengan demikian, ungkapan "diterhuyung-huyungkan oleh setan" menggambarkan keadaan kacau dan tidak stabil dalam perilaku dan kesadaran, tanpa harus dipahami sebagai adanya pengaruh fisik langsung setan terhadap tubuh manusia. Ini merupakan gambaran metaforis tentang kondisi gangguan berat yang menyerupai hilangnya keseimbangan.

Ketiga: makna "sentuhan setan (مَسُّ الشَّيْطَانِ)"

Dalam ayat ini, مَسُّ "sentuhan" dinisbatkan kepada setan, bukan kepada jin secara umum, berbeda dengan anggapan yang menyamakan keduanya dalam konteks "kerasukan". Untuk memahami makna الْمَسُّ "sentuhan" di sini, perlu dikembalikan kepada penggunaan istilah serupa dalam Al-Quran. Dan dalam beberapa ayat, istilah ini tidak dipahami sebagai kerasukan atau masuknya setan ke dalam tubuh manusia, melainkan sebagai bentuk gangguan non-fisik seperti bisikan atau pengaruh psikologis.

Contohnya adalah firman Allah tentang Nabi Ayyub: وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ *(Dan ingatlah hamba Kami*

Ayyub ketika dia berdoa kepada Tuhannya, "Sesungguhnya aku diganggu setan dengan penderitaan dan kesusahan.") ***(QS. Shad [38]: 41).***

Dalam ayat ini, "sentuhan setan" dapat dipahami sebagai bentuk adab dalam penyandaran kebaikan kepada Allah, dan menyandarkan keburukan kepada setan, atau sebagai isyarat kepada bisikan dan tekanan yang berujung pada penderitaan fisik dan psikologis. Hal ini diperkuat oleh ayat lain: أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ *(Sesungguhnya aku telah ditimpa penyakit, dan Engkau adalah Yang Maha Penyayang di antara semua penyayang.)* ***(QS. Al-Anbiya' [21]: 83).***

Di sini, realitasnya dinyatakan sebagai مَسَّنِيَ الضُّرُّ "ditimpa penyakit", sementara kesembuhan disandarkan kepada Allah. Ini menunjukkan bahwa penyandaran الْمَسُّ "sentuhan" kepada setan tidak bermakna penguasaan nyata atas tubuh atau akal, melainkan berkaitan dengan gangguan yang menyertai, seperti bisikan atau tekanan batin.

Demikian pula firman Allah: إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ *(Sesungguhnya orang-orang yang bertaqwa apabila mereka ditimpa godaan dari setan, mereka ingat kepada Allah, maka ketika itu juga mereka melihat (kesalahan mereka).)* ***(QS. Al-A'raf [7]: 201).*** Mayoritas mufasir menafsirkan طَائِفٌ "godaan" di sini sebagai bisikan yang melintas di dalam hati,[1] yang hilang dengan kesadaran dan ingatan. Ini tidak menunjukkan adanya rasukan setan ke dalam diri manusia atau penguasaan fisik atasnya.

Berdasarkan keseluruhan penggunaan ini dalam Al-Quran, مَسُّ الشَّيْطَانِ "sentuhan setan" dipahami sebagai bisikan dan pengaruh batin, bukan sentuhan fisik atau penguasaan atas tubuh dan akal manusia.

Al-Quran menegaskan bahwa ruang gerak setan terbatas pada bisikan, penghiasan (tazyin), dan penyesatan, dan tidak menetapkan baginya kekuasaan nyata atas tubuh atau akal manusia. Karena itu, Al-Quran

1 Lihat Tafsir Ath-Thabari 13/335.

memerintahkan untuk berlindung kepada Allah ketika muncul dorongan dari setan: وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ *(Dan jika setan mengganggumu dengan suatu godaan, maka berlindunglah kepada Allah. Sungguh, Dia Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.)* ***(QS. Fussilat [41]: 36).*** Dimana yang dimaksud dengan نَزْغٌ "gangguan" di sini adalah bisikan dan dorongan menuju keburukan, yang dapat hilang dengan mengingat Allah dan berlindung kepada-Nya.

Al-Quran juga secara tegas menafikan kekuasaan setan atas orang-orang beriman yang bertawakal: فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُم بِهِ مُشْرِكُونَ *(Apabila engkau membaca Al-Quran, maka mohonlah perlindungan kepada Allah dari setan yang terkutuk. Sesungguhnya setan itu tidak memiliki kekuasaan atas orang-orang yang beriman dan bertawakal kepada Tuhan mereka. Sesungguhnya kekuasaannya hanyalah atas orang-orang yang menjadikannya sebagai pemimpin dan orang-orang yang mempersekutukannya dengan Allah.)* (QS. An-Nahl [16]: 98–100)

Berdasarkan hal ini, menafsirkan مَسُّ الشَّيْطَانِ "sentuhan setan" sebagai penguasaan tubuh atau pengendalian akal bertentangan dengan nash Al-Quran yang secara jelas menafikan kekuasaannya atas orang beriman. Selain itu, realitas menunjukkan bahwa gangguan psikologis seperti skizofrenia dan sejenisnya juga dapat terjadi pada sebagian orang yang taat dan beriman, sehingga tidak dapat dikaitkan dengan penguasaan setan, karena hal itu akan bertentangan dengan prinsip yang telah ditegaskan Al-Quran. Oleh karena itu, مَسّ "sentuhan" dan نَزْغٌ "gangguan" harus dipahami sebagai bisikan, penghiasan, dan penyesatan, bukan sebagai kerasukan atau penguasaan.

Kesimpulan makna ayat tersebut adalah bahwa perumpamaan pemakan riba seperti orang yang "terhuyung-huyung karena sentuhan setan" merupakan gambaran kondisi psikologis dan intelektual mereka, berupa rusaknya keseimbangan nilai dan terganggunya standar penilaian. Hal

ini terjadi karena mereka dikuasai oleh obsesi terhadap harta, sehingga menjadikannya tujuan utama, bukan sekadar sarana.

Akibat keterikatan yang berlebihan terhadap praktik riba, mereka menyimpang dari cara hidup yang wajar, kehilangan keseimbangan jiwa, dan mengalami kerusakan dalam penilaian moral, sehingga tidak lagi mampu membedakan antara yang baik dan yang buruk. Bahkan mereka menyamakan antara jual beli yang halal dengan riba yang haram.

Keadaan ini menyerupai orang yang dikuasai oleh bisikan dan hiasan setan, sehingga menjadi tawanan dorongan tersebut: perilakunya tidak stabil, pikirannya kacau, seolah kehilangan kemampuan untuk menilai dan mengarahkan diri dengan benar.

Pemahaman ini tidak keluar dari apa yang telah ditetapkan oleh sejumlah mufasir terdahulu, di antaranya al-Mawardi. Ketika menafsirkan firman Allah Swt.: لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ, beliau berkata: "Maksudnya dari kubur mereka pada hari kiamat. Dalam hal ini terdapat dua pendapat: Pertama, (mereka bangkit) seperti orang yang mabuk karena khamar, yang bergerak tidak menentu antara punggung dan perut. Dan (gerakan ini) dinisbatkan kepada setan karena ia taat kepadanya dalam kemabukan itu. Kedua, mereka tidak bangkit dari kubur mereka pada hari kiamat kecuali seperti bangkitnya orang yang digerakkan secara tidak menentu oleh setan karena sentuhan (al-mass), yakni orang yang dicekik setan di dunia karena sentuhan (yang menyebabkan) kegilaan. Maka hal itu pada hari kiamat menjadi tanda bagi pemakan riba di dunia."

Para mufasir berbeda pendapat tentang penyebab gangguan yang disebut “seperti kerasukan” itu—apakah berasal dari setan atau tidak?.

Sebagian mereka berkata: "Ini adalah perbuatan Allah dengan apa yang Dia timbulkan berupa dominasi penyakit melancholia (as-Sawda'), sehingga ia mengakibatkan orang tersebut terserang (ash-shar'). Hal ini

dinisbatkan kepada setan secara metaforis sebagai penyerupaan dengan apa yang dilakukannya berupa godaan (ighwa') yang menjerumuskan."

Sebagian lain berpendapat bahwa hal itu merupakan perbuatan setan dengan izin Allah pada sebagian orang, karena secara lahiriah sesuai dengan teks, dan menurut mereka tidak ada hal rasional yang menolaknya.[1]

Dari paparan ini dapat dipahami bahwa sebagian mufasir menafsirkan ayat tersebut secara representatif dan metaforis, bukan sebagai penetapan adanya pengaruh fisik nyata dari setan terhadap tubuh manusia. Ayat itu menggambarkan keadaan kegoncangan dan ketidakseimbangan yang menyerupai orang mabuk atau terkena gangguan, dan penyandarannya kepada setan bisa dipahami sebagai majas. Hal ini menunjukkan adanya arah tafsir awal yang menolak adanya kekuasaan ontologis langsung setan dalam menciptakan keadaan tersebut.

Syeikh Muhammad al-Ghazali juga mengkritik pandangan yang menyatakan adanya kerasukan jin pada manusia. Ia menilainya sebagai sisa-sisa kepercayaan khurafat yang masuk ke dalam kesadaran keagamaan. Ia menelaah hadis-hadis yang sering dijadikan dasar bagi pandangan tersebut, dan menyimpulkan bahwa segala yang bertentangan dengan kejelasan Al-Quran, tujuan syariat, dan akal yang sehat tidak dapat diterima dalam ranah akidah.[2]

Setan mengalir seperti aliran darah:

Di antara teks yang sering dijadikan dalil dalam pembahasan ini adalah hadis Nabi: "Sesungguhnya setan mengalir dalam diri anak Adam seperti aliran darah." Hadis ini—dengan asumsi keabsahannya—tidak menunjukkan bahwa setan merasuki tubuh manusia atau menguasainya secara fisik. Ia dipahami dalam konteks retoris dan representatif sebagai gambaran

1 Tafsir Al-Mawardi jilid 1 hal. 348..

2 Syeikh Muhammad al-Ghazali banyak menulis tentang topik ini, dan tentang mitologi (khurafat) penindasan jin terhadap manusia. Lihat kitabnya "As-Sunnah Baina Ahl Al-Fiqh Wa Ahl Al-Hadits", hlm. 92.

tentang dekatnya bisikan setan dengan jiwa manusia, serta kuatnya penetrasi pengaruhnya ke dalam kesadaran dan pikiran, sebagaimana darah mengalir dalam tubuh tanpa henti.

Konteks hadis ini sendiri menguatkan makna tersebut. Diriwayatkan bahwa Shafiyyah binti Huyayy berkata: Nabi sedang beri'tikaf, lalu aku mengunjunginya pada malam hari. Setelah berbincang, aku berdiri untuk pulang, dan Baginda mengantarku. Ketika itu, dua orang dari kalangan Anshar lewat, lalu mempercepat langkah mereka ketika melihat Nabi. Baginda pun berkata kepada mereka: "Tenanglah, ini Shafiyyah binti Huyayy." Mereka berkata: "Subhanallah, wahai Rasulullah!" Baginda menjawab: "Sesungguhnya setan mengalir dalam diri anak Adam seperti aliran darah, dan aku khawatir ia akan menanamkan sesuatu (hal buruk) dalam hati kalian."

Seluruh konteks ini berkaitan dengan pencegahan prasangka dan penutupan celah kecurigaan, serta penjelasan tentang cepatnya bisikan setan masuk ke dalam hati, bukan penegasan adanya kekuasaan setan atas tubuh manusia.

Pemahaman ini sejalan dengan pendekatan rasional-kritis dalam tradisi Islam klasik. Kaum Mu'tazilah, misalnya, menolak konsep sihir sebagai kekuatan luar biasa yang memengaruhi tubuh dan akal secara nyata, dan memandangnya sebagai bentuk ilusi, rekayasa, atau fenomena alami. Pandangan ini juga dinisbatkan kepada Imam Abu Hanifah[1] dan Abu Ishaq al-Isfarayini dari kalangan Syafi'iyyah.[2] Pada era modern, pendekatan ini dihidupkan kembali oleh tokoh-tokoh pembaruan seperti Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, dan yang datang setelah keduanya dimana mereka berjuang untuk membersihkan akidah dari unsur khurafat.

1 Fath Al-Qadir, Asy-Syaukani jilid 1 hal.141. Beliau berkata: para ulama sepakat bahwa ia mempunyai pengarah dan hakikat yang tetap, pendapat ini tidak ditentang melainkan oleh Mu'tazilah dan Abu Hanifah.
2 Lihat Tafsir Al-Qurthubi jilid 2 hal. 46. Beilau berkata: Ahlu Sunnah berpendapat bahwa sihir itu tetap (ada) dan memiliki hakikat (realitas). Sedangkan umumnya kaum Mu'tazilah dan Abu Ishaq Al-Isytirabadi dari kalangan pengikut Asy-Syafi'i berpendapat bahwa sihir itu tidak memiliki hakikat, melainkan hanyalah tipuan, ilusi dan pengelabuan dengan menjadikan sesuatu berbeda dari keadaan yang sebenarnya dan bahwa sihir itu termasuk jenis sulapan dan perdukunan.

Dalam kerangka ini, Mu'tazilah berupaya menjelaskan gangguan mental dan psikologis secara alami. Mereka memandang bahwa apa yang dianggap sebagai sihir atau gangguan jin pada hakikatnya bisa berasal dari sebab-sebab fisik, seperti konsumsi zat berbahaya, racun, atau obat yang memengaruhi sistem saraf. Al-Zamakhsyari juga mengisyaratkan hal ini ketika menjelaskan bahwa النَّفْثُ "tiupan" dalam praktik tertentu tidak memiliki efek langsung, kecuali jika disertai dengan pemberian zat berbahaya, minuman, atau paparan tertentu yang berdampak secara fisik.[1]

Analisis ini mendekati penjelasan ilmiah modern tentang gangguan psikotik. Ilmu kedokteran menjelaskan bahwa penggunaan zat adiktif—baik alami maupun sintetis—dapat mengganggu fungsi otak, memengaruhi persepsi, suasana hati, dan perilaku, bahkan menimbulkan halusinasi dan delusi. Fenomena ini dalam budaya tradisional sering ditafsirkan sebagai kerasukan atau pengaruh makhluk gaib.

Dengan demikian, apabila dikaji secara terpadu antara teks Al-Quran dan hadis dengan analisis rasional dan ilmiah, maka peran setan terbatas pada bisikan, penghiasan, dan penyesatan psikologis. Ia tidak memiliki kekuasaan ontologis untuk mengendalikan tubuh atau menguasai akal manusia. Banyak fenomena yang dikaitkan dengan sihir atau kerasukan lebih tepat dipahami sebagai akibat dari kondisi psikologis atau fisiologis, sebagaimana telah diisyaratkan oleh sejumlah ulama klasik dan modern.

Pengobatan dengan Al-Quran:

Konsep penyembuhan dalam Al-Quran:

Pada masa modern, muncul fenomena yang tidak dikenal dalam sejarah umat Islam dengan skala dan sistem seperti sekarang, yaitu fenomena yang disebut "pengobatan dengan Al-Quran". Para pelakunya mengklaim mampu menyembuhkan berbagai penyakit fisik dan mental hanya

1 Al-Kasysyaf 4/822.

dengan membacakan ayat-ayat tertentu kepada pasien. Bahkan telah berdiri klinik-klinik yang menarik jumlah pasien sangat besar, sering kali melebihi jumlah pasien yang mendatangi dokter yang telah menghabiskan bertahun-tahun mempelajari dan mempraktikkan ilmu kedokteran.

Kesakralan Al-Quran yang tertanam kuat dalam jiwa masyarakat turut memberikan legitimasi emosional terhadap praktik-praktik ini. Banyak orang merasa tenang menerima keabsahannya, sementara sebagian lain ragu untuk mengkritiknya karena khawatir dituduh meremehkan agama atau tidak menghormati Al-Quran. Akibatnya, fenomena ini menyebar dalam lingkungan yang minim kritik ilmiah. Sebagian kalangan bahkan menganggapnya sebagai "terobosan dakwah" yang mendekatkan manusia kepada Al-Quran dengan dalih bahwa ia adalah penyembuh segala penyakit, tanpa telaah mendalam terhadap makna "penyembuhan" dalam Al-Quran, batas-batasnya, dan implikasi pemahamannya, dan tanpa memperhatikan problematika-problematika epistemologis dan praktis yang timbul akibat memahaminya tidak pada tempat yang semestinya.

Dan jika kita kembali kepada teks Al-Quran, kita dapati bahwa ayat-ayat tentang kesembuhan memerlukan pembacaan yang terikat dengan konteks dan kaidah-kaidah petunjuk makna (dilalah). Firman-Nya Swt.: وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا *"Dan Kami turunkan dari Al-Quran suatu yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman, sedangkan bagi orang-orang yang zalim (Al-Quran itu) hanya akan menambah kerugian."* (QS. Al-Isra' [17]: 82). Para mufasir menyebutkan beberapa kemungkinan makna "penyembuhan" dalam ayat ini: pertama, penawar dari kesesatan, karena di dalamnya terdapat petunjuk; kedua: penawar dari penyakit, karena di dalamnya terdapat keberkahan; ketiga: penawar (kebingungan) dalam masalah fardu dan hukum-hukum, karena di dalamnya terdapat penjelasan."[1] Namun, jika ayat ini dikaitkan dengan ayat-ayat lain yang menyebut Al-Quran sebagai penyembuh, tampak bahwa makna utama

1 Tafsir Al-Mawardi 3/268.

yang dimaksud adalah penyembuhan maknawi yang berkaitan dengan hidayah, bukan penyembuhan medis yang bersifat indrawi.

Hal ini diperkuat oleh firman Allah: قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ *"Katakanlah: Al-Quran itu adalah petunjuk dan penyembuh bagi orang-orang yang beriman."* (QS. Fussilat [41]: 44). Sejumlah mufasir menjelaskan bahwa "petunjuk dan penyembuh" di sini mencakup dua makna yang saling berdekatan: petunjuk bagi penglihatan batin dan penyembuh bagi hati, atau petunjuk dari kesesatan dan penyembuh melalui penjelasan[1]. Keduanya berada dalam ranah penyembuhan spiritual dan kognitif, bukan pengobatan fisik secara langsung.

Jika makna penyembuhan dalam ayat-ayat tersebut dipahami secara harfiah dan menyeluruh terhadap penyakit fisik, maka konsekuensinya adalah menjadikan Al-Quran sebagai pengganti seluruh praktik medis—baik diagnosis, obat, maupun tindakan bedah—yang jelas bertentangan dengan tujuan syariat, hukum sebab-akibat yang ditetapkan Allah di alam, serta realitas pengalaman manusia.

Ayat lain memberikan pembatasan yang lebih tegas: يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُم مَوْعِظَةٌ مِن رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ *"Wahai manusia! Sungguh telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu, penyembuh bagi apa yang ada dalam dada, petunjuk dan rahmat bagi orang-orang yang beriman."* (QS. Yunus [10]: 57).

Dalam ayat ini, penyembuhan dibatasi pada objeknya, yaitu "apa yang ada dalam dada". Berdasarkan kaidah usul fikih, makna yang umum harus dipahami sesuai dengan batasan yang disebutkan. Dengan demikian, penyembuhan dalam Al-Quran berkaitan dengan penyakit batin, bukan penyakit jasmani. الصُّدُورِ "Dada" dalam bahasa Al-Quran melambangkan pusat kesadaran, iman, dan nilai—yakni dimensi batin manusia, bukan aspek fisiknya.

1 Tafsir Al-Mawardi 5/187.

Penyakit batin yang disembuhkan oleh Al-Quran meliputi keraguan, kebingungan, dan ketertutupan terhadap kebenaran, serta penyakit hati seperti dengki, kebencian, kesombongan, dan kegelisahan tujuan hidup. Al-Quran juga menjawab pertanyaan-pertanyaan mendasar tentang Tuhan, alam semesta, kehidupan, dan akhirat, dengan memberikan pandangan tauhid yang utuh yang menenangkan jiwa, membimbing akal, dan menenteramkan hati.

Dengan demikian, Al-Quran disebut sebagai "penyembuh" karena membangun kembali manusia secara internal—dalam aspek iman, kesadaran, nilai, dan arah hidup—bukan karena berfungsi sebagai pengganti pengobatan medis, tindakan bedah, atau terapi psikologis profesional.

Oleh karena itu, memperluas makna penyembuhan dalam Al-Quran hingga mencakup seluruh penyakit fisik dan mental merupakan perluasan yang tidak terkendali, yang mengeluarkan makna dari konteksnya, serta mereduksi nilai spiritual Al-Quran menjadi sekadar fungsi terapeutik material—sesuatu yang tidak didukung oleh teks, tujuan syariat, maupun realitas empiris.

Penyakit Psikologis dan Ketenangan Iman

Adapun gangguan emosional yang menimpa manusia, seperti kesedihan, duka, ketakutan, dan kecemasan, maka Al-Quran dapat membantu meringankannya melalui ketenangan, ketenteraman, dan kestabilan jiwa yang lahir dari iman yang benar. Allah Swt. berfirman: أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ *"(Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram."*(QS. Ar-Ra'd [13]: 28). Namun, pengaruh iman ini tidak terwujud melalui ritual "pengobatan" atau kunjungan kepada orang-orang yang disebut sebagai "terapis Al-Quran", melainkan melalui pendalaman keyakinan terhadap makna-makna kitab suci Al-Quran, penguatan kepercayaan kepada janji Allah, dan pembangunan hubungan spiritual yang sadar

dengan wahyu. Meskipun demikian, kondisi-kondisi psikologis ini tidak harus selalu muncul karena lemahnya iman, sebab ia memiliki sebab biologis, psikologis, dan sosial yang kompleks. Dalam banyak bentuknya, ia memerlukan intervensi profesional melalui psikiatri, terapi perilaku, dan dukungan keluarga. Tidak tepat menyederhanakannya hanya ke dalam tafsir keagamaan yang sempit.

Dengan demikian, makna penyembuhan Qur'ani terbatas pada "penyakit yang ada di dalam dada" dalam makna spiritual dan keimanan, bukan diperluas kepada semua gangguan psikologis sebagai penyakit medis yang memiliki klasifikasi, diagnosis, dan standar terapi yang diakui secara global, khususnya gangguan psikotik yang memerlukan terapi obat dan psikologis secara tepat. Kekeliruan umum dalam mencampuradukkan "penyakit hati" dalam makna Qur'ani dengan "penyakit psikologis" dalam makna medis modern telah membuka celah bagi masuknya pandangan khurafat. Ketidaktahuan terhadap hakikat, sebab, dan mekanisme penyakit mental dimanfaatkan, sehingga gangguan-gangguan ini direduksi menjadi penjelasan gaib atau spiritual, dan pengobatannya dialihkan kepada bacaan serta ruqyah yang tidak berdasar secara ilmiah. Padahal perbedaan keduanya jelas: ada penyakit keyakinan dan perilaku yang disembuhkan oleh wahyu melalui hidayah dan penyucian jiwa, dan ada gangguan sistem saraf serta fungsi psikologis yang ditangani oleh ilmu kedokteran.

Ditambah lagi, terdapat kekeliruan umum lain, yaitu mengaitkan penyakit mental dengan lemahnya keberagamaan atau jauhnya seseorang dari Allah. Padahal realitas dan pengalaman manusia menunjukkan bahwa penyakit ini dapat menimpa orang beragama maupun tidak, bahkan dapat menimpa penghafal Al-Quran dan imam masjid sebagaimana dapat menimpa manusia lainnya. Ia serupa dengan penyakit fisik, yaitu ujian alamiah yang berjalan menurut hukum Allah dalam penciptaan, bukan ukuran untuk menilai iman atau kesalehan seseorang.

Karena itu, memuliakan Al-Quran berarti memahami hakikat dan fungsi yang menjadi tujuan penurunannya: sebagai kitab petunjuk, pembangun kesadaran, dan pembebas manusia dari kegelapan kebodohan serta kesesatan menuju cahaya tauhid dan pengetahuan. Bukan dengan menjadikannya alat untuk mengobati semua penyakit fisik atau psikologis dengan cara yang mengeluarkannya dari tujuan asalnya, dan menurunkannya dari kedudukan risalah menjadi fungsi semi-medis. Kontradiksi dalam wacana para pendukung pengobatan dengan Al-Quran tampak jelas ketika ditanya: apakah kesembuhan itu berada pada Al-Quran itu sendiri atau pada pribadi pembacanya? Jika mereka mengatakan bahwa kesembuhan berada pada Al-Quran itu sendiri, maka konsekuensinya setiap orang dapat mengambil manfaat darinya tanpa perantara klinik atau individu yang mencari keuntungan atas namanya, sebab mushaf ada di setiap rumah dan membacanya mudah bagi siapa pun. Namun jika mereka mengatakan bahwa kesembuhan berada pada Al-Quran bersama kekhususan pembacanya, maka mereka telah menisbatkan kepada manusia sesuatu yang tidak ditetapkan oleh syariat, membuka pintu pengultusan terhadap individu, memperdagangkan penderitaan pasien, serta menimbulkan keraguan pada orang-orang yang tidak memperoleh kesembuhan.

Selain itu, seruan untuk "melegalkan" atau mengatur praktik semacam ini dengan sejumlah ketentuan tidak menghilangkan persoalan dasarnya. Realitas praktik menunjukkan adanya penyimpangan luas dalam metode para pengobat tersebut, mulai dari penggunaan cara-cara keras atau merendahkan, hingga intervensi obat yang berbahaya tanpa keahlian dan izin medis. Hal ini dapat menyebabkan kerusakan serius bahkan kematian, menunda pengobatan ilmiah yang benar, dan memperkuat ilusi pada diri pasien. Ironisnya, kaidah سَدُّ الذَّرَائِعِ "menutup celah kerusakan" sering digunakan dalam banyak bidang sosial, tetapi diabaikan dalam bidang berbahaya ini yang berkaitan langsung dengan kesehatan dan kehidupan manusia.

Dengan demikian, "klinik pengobatan Al-Quran" dalam banyak bentuknya telah berubah menjadi ruang yang mencampuradukkan klaim keagamaan dengan ketidaktahuan medis, eksploitasi finansial, dan manipulasi psikologis. Bahkan, praktik ini sering dipimpin oleh orang yang tidak mampu membaca Al-Quran dengan baik, apalagi memahami makna dan tujuannya. Jalan yang benar adalah mengembalikan penyakit mental kepada ahlinya, yaitu dokter dan tenaga profesional, serta menjaga Al-Quran pada kedudukannya yang tertinggi: sumber hidayah, ketenangan, dan pembinaan spiritual serta moral, bukan alat bagi praktik-praktik yang kehilangan dasar ilmiah dan syariat sekaligus.

Metode Nabi dalam Berobat

Seorang Muslim yang berinteraksi dengan agamanya secara sadar dan bertanggung jawab memahami bahwa tuntutan mengambil sebab-sebab yang diperintahkan oleh syariat diwujudkan dengan merujuk kepada ahli dalam urusan pengobatan, terutama para dokter, khususnya dalam bidang psikiatri, yang memiliki perangkat diagnosis dan terapi yang tepat.

Metode ini bukan sesuatu yang asing dari petunjuk Nabi, melainkan bagian dari intinya. Kitab-kitab sirah dan atsar menunjukkan bahwa Nabi mengarahkan para Sahabat untuk berobat kepada orang yang dikenal memiliki keahlian medis pada masa mereka, seperti arahannya kepada Al-Harits bin Kaladah Ats-Tsaqafi, seorang tabib yang terkenal pada masa jahiliah dan Islam, serta kepada para ahli lainnya. Diriwayatkan bahwa ketika dua orang dari Bani Anmar yang dikenal memiliki keahlian medis datang kepada Nabi, Baginda bertanya kepada keduanya: "Siapakah di antara kalian yang lebih ahli dalam pengobatan?" Yakni, siapa yang lebih cakap dan lebih mahir dalam bidang ini. Ketika yang paling berilmu di antara keduanya ditunjukkan, Baginda memerintahkannya untuk menangani pasien. Hal ini menunjukkan dengan jelas bahwa ukuran dalam pengobatan adalah kompetensi dan keahlian, bukan semata-mata kesalehan agama atau kedudukan sosial.

Adapun riwayat-riwayat tentang penggunaan beberapa obat oleh Nabi Saw. atau arahan Baginda kepada cara pengobatan tertentu, maka—dengan asumsi riwayat tersebut sahih—hal itu termasuk dalam batas pengalaman kemanusiaan Baginda dan pengetahuan lingkungannya, bukan dalam ranah syariat dan wahyu yang mengikat. Kedudukan kenabian dalam hal ini adalah kedudukan manusia yang hidup dalam konteks sejarah dan budaya tertentu, yang memanfaatkan pengetahuan zamannya, bukan kedudukan penyampai wahyu dari Allah dalam hukum dan akidah. Karena itu, sesuatu yang kemudian terbukti keliru atau telah dilampaui oleh pengetahuan medis modern tidak menjadi celaan terhadap agama, karena sejak awal ia bukan bagian dari agama, melainkan termasuk pengalaman manusia yang bisa berubah.

Makna ini telah ditegaskan oleh sejumlah ulama besar Islam, terutama Ibn Khaldun. Ia menjelaskan bahwa pengobatan yang dikenal bangsa Arab pada awal Islam sebagian besarnya bertumpu pada pengalaman-pengalaman parsial yang diwariskan, dan bahwa apa yang dinukil dalam kitab-kitab syariat dalam hal ini disebut sebagai bagian dari kebiasaan dan keadaan bangsa Arab, bukan sebagai wahyu ilahi yang dimaksudkan untuk pensyariatan. Sebab, Nabi Muhammad Saw. diutus untuk menyampaikan agama dan mengajarkan syariat, bukan untuk mendirikan ilmu kedokteran atau ilmu-ilmu eksperimental lainnya.

Ibn Khaldun berkata: "Masyarakat Badui yang termasuk bagian dari peradaban manusia memiliki bentuk pengobatan yang pada umumnya mereka bangun berdasarkan pengalaman terbatas pada sebagian individu, diwariskan dari para tetua dan orang-orang tua di kabilah mereka. Sebagian darinya mungkin benar, tetapi tidak berdasar pada kaidah ilmiah yang teratur dan tidak selalu sesuai dengan kondisi tubuh. Bangsa Arab memiliki banyak bentuk pengobatan seperti ini, dan di antara mereka terdapat tabib-tabib yang dikenal, seperti Al-Harits bin Kaladah dan lainnya. Pengobatan yang dinukil dalam literatur syariat termasuk dalam jenis ini, bukan bagian dari wahyu, melainkan sesuatu yang bersifat kebiasaan pada bangsa Arab. Hal itu disebutkan dalam

konteks kehidupan Nabi Saw. sebagai bagian dari kebiasaan dan sifat kemanusiaannya, bukan sebagai sesuatu yang disyariatkan dengan bentuk tersebut. Sesungguhnya Baginda diutus untuk mengajarkan syariat, bukan untuk mengajarkan ilmu kedokteran atau hal-hal kebiasaan lainnya."[1]

Makna yang sama ditegaskan oleh faqih Hanafi, Waliullah Ad-Dahlawi (w. 1176 H), yang menyatakan bahwa hal-hal yang tidak termasuk dalam penyampaian risalah—termasuk pengobatan—bersumber dari pengalaman manusia, bukan dari wahyu. Ia berkata: "Apa yang tidak termasuk dalam penyampaian risalah, termasuk di dalamnya pengobatan, maka sumbernya adalah pengalaman."[2]

Rasyid Ridha juga mengatakan: "Apa yang dinukil dari Nabi Saw. dalam bidang pengobatan, pertanian, dan urusan dunia lainnya tidak termasuk dalam urusan agama yang Baginda sampaikan dari Allah Swt., melainkan termasuk dalam pendapat Baginda. Kemaksuman para nabi tidak mencakup pendapat mereka dalam urusan dunia. Karena itu, para ulama menyebut perintah Nabi Saw. dalam perkara dunia sebagai perintah bimbingan (irsyad), bukan perintah kewajiban (taklif). Dalam perkara dunia seperti ini, Baginda bersabda: 'Kalian lebih mengetahui urusan dunia kalian.'"[3]

Sejarah peradaban Islam menjadi saksi bahwa ketika kaum Muslim memahami pembedaan ini dan menata hubungan antara wahyu dan ilmu empiris dengan benar, mereka mengalami kemajuan besar dalam bidang kedokteran. Mereka mendirikan sekolah dan rumah sakit, mengembangkan metode diagnosis dan terapi, serta melahirkan tokoh-tokoh besar yang menjadi rujukan dunia, seperti Abu Bakar Ar-Razi dengan karya "Al-Hawi", Ibnu Sina dengan "Al-Qanun", Ibnu Rushd dengan "Al-Kulliyat", dan Az-Zahrawi dengan "At-Tasrif". Karya-karya ini dipelajari selama berabad-abad di universitas-universitas Timur dan Barat.

1 Muqadimah Ibn Khaldun hal. 651.
2 Hujjatullah Al-Balgihagh 1/224.
3 Majalah Al-Manar 9/856.

Semua ini menunjukkan bahwa metode Islam yang autentik tidak menggantikan ilmu dan keahlian dengan penjelasan gaib atau praktik ritual, melainkan menggabungkan iman kepada yang gaib dengan usaha nyata melalui sebab-sebab yang benar, serta mengembalikan setiap bidang kepada ahlinya, sambil menjaga Al-Quran pada kedudukan tertingginya: sebagai kitab petunjuk dan pembentuk manusia, bukan sebagai pengganti ilmu empiris atau alat bagi praktik-praktik yang tidak memiliki dasar metodologis.

Antara Pengobatan dengan Al-Quran dan Psikiatri

Dalam sebuah diskusi dengan seorang teman mengenai maraknya klinik "pengobatan dengan Al-Quran" dibandingkan klinik psikiatri, penulis mengamati fenomena yang menarik: masyarakat lebih banyak mendatangi yang pertama, padahal kasus yang mereka tangani umumnya adalah gangguan psikologis yang memerlukan diagnosis dan terapi medis yang tepat. Mengandalkan "terapi Al-Quran" sebelum berkonsultasi ke psikiater sering kali justru memperparah kondisi, memperdalam masalah, dan menunda penanganan yang sebenarnya.

Teman penulis bertanya: mengapa praktik ini dianggap bermasalah?

Saya menjelaskan bahwa hal tersebut membuka ruang bagi penyebaran khurafat, eksploitasi, dan klaim-klaim yang tidak memiliki dasar agama yang kuat, sekaligus bertentangan dengan pengetahuan ilmiah. Al-Quran adalah kitab petunjuk dan pembinaan spiritual, bukan buku kedokteran untuk mengobati penyakit fisik maupun gangguan mental. Bahkan Nabi Muhammad Saw. sendiri berobat kepada Al-Harits bin Kaladah, seorang tabib, yang menunjukkan legitimasi merujuk kepada tenaga medis.

Lalu ia bertanya: bukankah gangguan psikologis berkaitan dengan iman?

Ketenangan batin memang merupakan buah dari keimanan yang kuat, tetapi hal itu tidak meniadakan kemungkinan munculnya gangguan psikologis, termasuk gangguan psikotik. Gangguan semacam ini dapat menimpa siapa saja, baik yang religius maupun yang tidak, sebagaimana penyakit fisik dapat menimpa siapa pun tanpa memandang tingkat keimanan.

Teman penulis kemudian berkata bahwa ia pernah melihat kasus yang diklaim sebagai "terkena sihir", lalu sembuh setelah dibacakan Al-Quran oleh seorang syekh.

Saya menanyakan: apakah menurutmu kesembuhan itu berasal dari Al-Quran itu sendiri, atau dari orang yang membacanya?

Ia menjawab: dari Al-Quran itu sendiri.

Saya kemudian berkata: jika demikian, mengapa para pasien tidak cukup mendengarkan rekaman Al-Quran, atau bacaan para qari terkenal? Mengapa mereka harus bergantung pada individu tertentu? Mengapa pula dalam praktik tersebut kadang digunakan metode seperti memukul bagian tubuh, memberi kejutan listrik, atau air yang dibacakan? Bahkan ada laporan dari tenaga medis bahwa sebagian "terapis" diam-diam memberikan obat psikiatri sambil mengklaim bahwa efeknya berasal dari bacaan Al-Quran!. Hal lain yang perlu dipertanyakan: mengapa tidak semua pasien yang datang mengalami kesembuhan? Jika seseorang tidak membaik setelah dibacakan Al-Quran, apakah kita akan mengatakan bahwa Al-Quran tidak mampu menyembuhkan? Dan bagaimana menjelaskan kasus-kasus yang tampak membaik?

Fenomena ini sebenarnya tidak terbatas pada praktik berbasis Al-Quran. Dalam berbagai budaya dan agama, terdapat praktik serupa yang menunjukkan efek yang tampak sama, seperti penggunaan Injil atau Taurat dalam komunitas lain. Ini menunjukkan bahwa faktor keyakinan,

sugesti, dan kondisi psikologis memainkan peran penting dalam persepsi kesembuhan, bukan semata-mata karena medium yang digunakan.

Dalam psikiatri, terdapat beberapa penjelasan untuk fenomena ini, salah satunya adalah apa yang dikenal sebagai "efek plasebo". Plasebo adalah intervensi tanpa kandungan terapeutik aktif yang diberikan kepada pasien seolah-olah efektif, namun tetap dapat menghasilkan perbaikan yang nyata dan terukur. Perbaikan ini sering dikaitkan dengan keyakinan dan kepercayaan pasien terhadap terapi, serta sifat alami sebagian gangguan yang memang dapat mengalami fluktuasi—fase memburuk, mereda, atau bahkan pulih spontan.

Penelitian modern menunjukkan bahwa efek plasebo tidak sekadar "rasa sembuh", tetapi melibatkan perubahan biologis yang nyata. Emosi positif, perhatian, dukungan, dorongan, dan harapan yang dirasakan pasien selama proses "terapi" dapat memicu respons fisiologis, seperti pelepasan endorfin, modulasi sistem imun, serta aktivasi jalur saraf tertentu, yang pada akhirnya menghasilkan perbaikan kondisi klinis.

Karena itu, apa yang kerap disebut sebagai "kesembuhan" melalui praktik pengobatan semacam ini tidak mesti berasal dari metode yang digunakan, melainkan bisa dijelaskan oleh efek plasebo, perjalanan alami penyakit, atau kombinasi keduanya. Kondisi ini membuka ruang bagi praktik yang mengeksploitasi kepercayaan masyarakat dengan klaim terapeutik yang tidak berdasar, memanfaatkan peluang perbaikan yang terjadi secara alami atau melalui mekanisme sugesti.

Jika memang ada kesembuhan yang terjadi melalui cara-cara seperti itu, mengapa masih dianggap bermasalah? Ada beberapa hal penting yang perlu diperhatikan:

- Pertama, kasus-kasus yang menunjukkan perbaikan melalui metode tersebut adalah pengecualian, bukan kebiasaan umum. Jumlahnya sangat terbatas dan tidak mewakili mayoritas gangguan psikologis,

apalagi penyakit fisik seperti tumor, luka dalam, perdarahan, atau infeksi serius. Dalam kondisi seperti ini, pengaruh sugesti atau efek plasebo sangat minimal atau bahkan tidak ada. Mengandalkan metode tersebut dalam kasus berat justru berisiko menunda penanganan medis yang tepat, memperburuk kondisi, dan dalam beberapa kasus dapat berujung pada akibat yang fatal.

- Kedua, meluasnya praktik semacam ini menghambat perkembangan ilmu kedokteran. Ketika masyarakat merasa cukup dengan "pengobatan" yang tidak berbasis bukti, minat terhadap diagnosis yang akurat menjadi menurun, dan upaya untuk mendapatkan perawatan medis yang sahih terabaikan. Hal ini tidak hanya berdampak pada individu, tetapi juga memperlambat kemajuan penelitian dan inovasi dalam bidang kesehatan, baik fisik maupun mental.

- Ketiga, terdapat dimensi etika dan hukum yang serius. Dalam banyak kasus, sebagian praktisi mengenakan biaya yang tinggi untuk layanan yang tidak memiliki dasar ilmiah yang jelas. Praktik ini termasuk dalam kategori mengambil harta orang lain tanpa hak, karena memanfaatkan kondisi kelemahan dan harapan pasien. Dalam perspektif agama, tindakan seperti ini tidak dapat dibenarkan, karena bertentangan dengan prinsip kejujuran dan amanah.

- Terakhir, ajaran Islam sendiri mengarahkan manusia untuk merujuk kepada ahlinya dalam setiap bidang فَاسْـأَلْ بِـهِ خَبِيْـرًا *"Tanyakanlah (wahai Nabi Muhammad) tentang Dia (Allah) kepada Yang Maha Mengetahui (Allah)"* (QS. Al-Furqan [25]: 59) dan وَلَا يُنَبِّئُـكَ مِثْـل خَبِيْر *"dan tidak ada yang dapat memberikan keterangan kepadamu seperti (yang diberikan oleh Allah) Yang Maha Teliti.. "* (QS. Fathir [35]: 14). Prinsip ini sejalan dengan pendekatan ilmiah modern. Dalam konteks gangguan psikologis, pihak yang memiliki kompetensi adalah dokter spesialis kesehatan mental, yang dibekali dengan pengetahuan dan keterampilan untuk melakukan diagnosis yang tepat serta memberikan terapi yang sesuai—baik melalui obat,

psikoterapi, maupun intervensi perilaku—disertai pemantauan dan penyesuaian berdasarkan kondisi nyata pasien.

Metode ilmiah yang sehat menuntut sikap ***tawaqquf*** (menahan diri) ketika teks Al-Quran tidak berbicara secara tegas atau hanya bersifat dugaan dalam perkara gaib, agar tidak tergelincir ke dalam wilayah khurafat. Tidak ada ayat yang secara eksplisit menjelaskan sihir sebagai penggunaan jin untuk mencelakakan manusia. Bahkan, Al-Quran membatasi relasi setan dengan manusia pada ranah ***waswas*** (bisikan), ***tazyin*** (penghiasan keburukan), dan janji-janji palsu. Setiap penambahan di luar batas ini merupakan konstruksi yang tidak memiliki dasar, dan membuka pintu bagi berkembangnya kepercayaan yang tidak berdasar (khurafat). Tidaklah tersembunyi apa yang ditimbulkan oleh akumulasi khurafat terhadap akal Islam berupa keterbelakangan dan kemunduran dari apa yang telah dicapai oleh ilmu pengetahuan modern dalam mengungkap sunnah-sunnah dan takdir-takdir (hukum alam) di alam semesta, serta kemudian cara menanganinya secara bijaksana.

Akumulasi kepercayaan semacam ini memberi dampak serius terhadap cara berpikir. Ia seperti virus dalam sistem komputer: jika banyak, sistem akan berhenti; jika sedikit, tetap memperlambat kinerja. Demikian pula dalam pikiran manusia—semakin banyak khurafat, semakin berat dan lambat cara berpikir. Sejarah ilmu menunjukkan bahwa kemajuan hanya terjadi ketika manusia tidak berhenti pada penjelasan gaib yang tidak teruji, tetapi terus mencari sebab-sebab yang nyata dan dapat diteliti. Jika penyakit—baik fisik maupun mental—selalu dikembalikan pada sebab-sebab gaib tanpa verifikasi, maka pencarian ilmiah akan terhenti, dan masyarakat justru akan berada dalam posisi berlawanan dengan ilmu, bukan menjadi pelopor kemajuan.

Ketika Al-Quran tidak merinci suatu hal, sementara ilmu pengetahuan memberikan penjelasan yang dapat diuji, maka prinsip Qur'ani sendiri mengarahkan untuk merujuk kepada yang ahli: فَاسْـأَلْ بِـهِ خَبِيْـرًا. Dalam konteks ini, yang dimaksud dengan ahli adalah bidang psikiatri

dan ilmu kesehatan mental. Pendekatan ilmiah menjelaskan bahwa banyak kondisi yang dalam masyarakat disebut sebagai "sihir" atau "gangguan jin" sebenarnya merupakan gangguan psikologis, khususnya gangguan psikotik. Salah satu yang paling utama adalah skizofrenia, yang prevalensinya sekitar 1% dari populasi. Gangguan ini muncul pada berbagai kelompok manusia tanpa memandang tingkat religiusitas, latar budaya, atau lokasi geografis. Distribusinya relatif merata secara global, yang menunjukkan bahwa ia adalah fenomena biologis-psikologis, bukan akibat faktor gaib tertentu yang hanya menyerang kelompok tertentu.

Skizofrenia adalah gangguan psikologis kompleks yang ditandai dengan perubahan fundamental dalam perilaku sosial dan hilangnya kemampuan untuk membedakan realitas. Gejala-gejala umumnya meliputi: waham (delusi) yang bersifat aneh atau persecutory (merasa dianiaya); halusinasi pendengaran atau penglihatan, seringkali mendengar suara-suara; serta gangguan dalam berpikir dan berbicara, mulai dari hilangnya urutan pikiran hingga melemahnya koherensi logis dalam kalimat, bahkan sampai pada bicara yang tidak dapat dipahami pada kasus-kasus yang parah. Penurunan partisipasi sosial, tidak peduli terhadap kebersihan diri atau penampilan luar, hilangnya motivasi atau kemauan, serta kesulitan dalam menilai hal-hal sehari-hari.

Skizofrenia sering kali disertai dengan gangguan psikologis lainnya seperti kecemasan, depresi, dan gangguan penyalahgunaan narkoba. Gejala penyakit ini biasanya muncul secara bertahap pada masa dewasa dan berlangsung dalam waktu yang lama, sehingga diagnosis dini menjadi sangat penting untuk menghindari penumpukan memburuknya kondisi.

Mengenai penyebab skizofrenia, Dr. Ahmed Okasha mengatakan bahwa: penyakit ini tidak dapat dibatasi dengan anggapan ia disebabkan oleh satu faktor saja. Ia merupakan hasil interaksi multipel yang mencakup faktor genetik, lingkungan, fisiologis, dan kimiawi. Penekanan pada masing-masing penyebab berbeda-beda tergantung pada aliran atau pendekatan psikologis yang dianut oleh dokter yang bersangkutan.

Para psikiater menegaskan bahwa keterlambatan mencari bantuan medis merupakan masalah serius. Ketika pasien lebih dahulu mendatangi dukun atau "terapis spiritual", kondisi gangguan sering kali memburuk, dan respons terhadap obat menjadi lebih lambat. Akibatnya, durasi penyakit menjadi lebih panjang dan gejala semakin berat. Banyak kasus menunjukkan bahwa setelah berbagai metode non-medis gagal, pasien akhirnya mencoba terapi psikiatri dan mengalami perbaikan—namun dalam keadaan yang sudah terlambat. Hal ini menunjukkan pentingnya penyadaran masyarakat untuk mendapatkan penanganan psikiatris lebih awal.

Pendekatan di layanan kesehatan mental modern juga tidak hanya bergantung pada obat. Penanganan dilakukan secara komprehensif, mencakup berbagai metode yang saling melengkapi. Terapi perilaku digunakan untuk membantu mengatasi pola tindakan yang bermasalah dan melatih keterampilan sosial. Terapi kognitif berfokus pada membantu pasien mengenali dan memperbaiki pola pikir yang tidak rasional, sehingga mampu menghadapi kehidupan dengan cara yang lebih adaptif.

Selain itu, sebagian layanan juga memasukkan aspek spiritual sebagai dukungan tambahan, bukan sebagai pengganti terapi medis. Pendekatan ini bertujuan memperkuat motivasi, memberikan ketenangan batin, serta menumbuhkan kesabaran dalam proses pemulihan. Peran ini umumnya lebih efektif pada gangguan yang bersifat ringan hingga sedang (seperti kecemasan atau stres), sementara gangguan berat seperti psikotik tetap memerlukan intervensi medis yang lebih spesifik dan terarah.

Mata Jahat ('Ain) antara Dugaan dan Ilusi

Salah satu fenomena yang mengakar kuat dalam masyarakat hingga menjadi bagian dari pola pikir sehari-hari adalah keyakinan tentang "mata jahat". Keyakinan ini telah memengaruhi hubungan sosial secara nyata. Kekaguman terhadap kecerdasan anak, keindahan pakaian,

atau kelebihan seseorang sering kali tidak lagi diterima secara wajar, melainkan dicurigai sebagai potensi sebab terjadinya "kena mata jahat". Bahkan kerabat dekat pun terkadang tidak luput dari tuduhan-tuduhan ini, sehingga pujian yang tulus atau kekaguman terhadap suatu nikmat dianggap sebagai potensi bahaya. Hal ini mencerminkan seberapa dalam gagasan ini meresap ke dalam struktur interaksi sosial, serta mengubah kesederhanaan dan kepolosan menjadi sumber ketakutan dan kecurigaan yang terus-menerus.

Dalam banyak kasus, hal ini memicu kewaspadaan berlebihan dalam keluarga dan lingkungan sosial. Orang tidak lagi bersikap spontan dan alami, karena khawatir setiap kejadian buruk akan dikaitkan dengan "'ain". Akibatnya, kepercayaan antarindividu menurun, hubungan menjadi renggang, dan kecurigaan menjadi bagian dari kebiasaan sehari-hari.

Dalil yang sering dikemukakan adalah hadis: "'ain itu benar" yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Imam Muslim. Namun menjadikannya sebagai dasar untuk menetapkan adanya kekuatan tersembunyi pada individu yang dapat mencelakakan orang lain menimbulkan sejumlah persoalan:

- Pertama: Hadits tersebut adalah hadits ahad, dan tidak layak digunakan sebagai dalil yang qath'i (pasti) dalam persoalan-persoalan gaib dan akidah. Hal ini ditegaskan oleh metodologi sebagian aliran mutakallimin yang mensyaratkan dalil qath'i dalam perkara-perkara akidah dan gaib. Hukum asal dalam persoalan-persoalan gaib, menurut metodologi Islam, adalah tidak menerima kecuali dengan dalil qath'i dari Al-Quran atau sunnah yang mutawatir. Apa pun yang tidak datang dengan dalil qath'i, maka wajib ditolak dan tidak diperhatikan, agar tidak terbuka pintu bagi khurafat dan ilusi.

- Kedua: Dari perspektif Al-Qura, tidak ada satu ayat pun yang menunjukkan secara jelas dan qath'i (pasti) tentang penetapan 'ain (pandangan mata/penyakit karena pandangan) dalam pengertian populer yang umum beredar. Ayat-ayat yang dijadikan dalil oleh sebagian orang

memerlukan tafsiran yang cermat. Hasad (iri hati) bisa mendorong pelakunya untuk menyakiti orang yang dihasadinya melalui perilaku praktis dan aktual, bukan dengan kemampuan gaib atau pengaruh metafisik. Segala ijtihad atau takwil dari sebagian mufasir tetap berada dalam lingkaran zhann (dugaan) dan tafsiran yang bersifat probabilistik (ihtimali), dan tidak layak untuk menetapkan suatu kaidah akidah atau membangun suatu keyakinan agama yang qath'i.

- Ketiga: Keyakinan bahwa "ain (pandangan mata)" menjadi penyebab bagi setiap musibah atau kegagalan mengakibatkan kelumpuhan akal, melanggar sunnah-sunnah kosmik yang dengannya Allah menegakkan dunia ini, menghalangi tanggung jawab individu, menanamkan kecurigaan di antara manusia, dan merusak hubungan sosial. Hal ini merupakan kerusakan praktis yang lebih besar daripada efek gaib yang diasumsikan (secara hipotetis).

- Keempat: Hadits itu sendiri tidak mengandung kemungkinan untuk semua penafsiran dan perluasan yang disandarkan kepadanya dalam praktik populer. Karena kadang-kadang hadits itu dijadikan dalil atas kemampuan gaib yang tersembunyi pada individu untuk menimbulkan bahaya (mudarat), sesuatu yang tidak ditegaskan oleh teks (nash) maupun didukung oleh akal.

- Kelima: Persoalan ini tidak dibatasi oleh kaidah-kaidah yang jelas. Terkadang disandarkan kepada "mata-mata jahat yang hasad", terkadang digeneralisasikan kepada semua mata, dan terkadang ditafsirkan dengan cara-cara palsu yang diambil dari hadits tentang "getaran" atau "energi" yang dinisbatkan oleh sebagian orang kepada sains, padahal pada hakikatnya itu adalah ilusi yang tidak ada hubungannya dengan sains.

- Keenam: Terdapat beberapa pertanyaan logis seputar praktik-praktik yang umum, di antaranya: Apakah sekadar mengucapkan "Masyallah" dapat mengubah sunnah-sunnah kosmik atau mencegah terjadinya bahaya? Bagaimana jika seseorang mengekspresikan kekagumannya

dengan kata-kata lain atau mengingat Allah di dalam hatinya tanpa lafal? Dan bagaimana jika orang yang hasad itu sendiri mengucapkan "Masyaallah", apakah dengan demikian gugurlah klaim terkena 'ain? Pertanyaan-pertanyaan ini memperjelas rapuhnya keyakinan mutlak terhadap 'ain, mengungkap pertentangannya dengan sunnatullah yang dengannya Allah menegakkan alam semesta, serta menegaskan perlunya berpegang pada nash-nash yang qath'i dan akal dalam persoalan-persoalan gaib, serta tidak terbawa oleh praktik-praktik populer yang tidak terpercaya.

Ayat-ayat yang dijadikan dalil tentang al-'ain

Sering kali beberapa ayat Al-Quran dijadikan acuan untuk membuktikan apa yang beredar dalam budaya populer dan keagamaan berupa keyakinan akan adanya "kekuatan gaib" pada mata dan hasad yang menimbulkan efek langsung pada tubuh dan orang-orang. Namun, merenungkan petunjuk makna (dilalah) ayat-ayat ini dalam konteks Qur'aninya, serta kembali kepada pendapat para mufasir, mengungkapkan bahwa menjadikannya dalil dengan cara demikian tidaklah bersifat tekstual (nashshi) maupun qath'i (pasti), tetapi pada umumnya didasarkan pada perluasan petunjuk makna yang mungkin mengandung arti lain selain yang dikehendaki.

Pertama: Firman Allah Swt.: وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ *"dan dari kejahatan orang yang hasad apabila ia hasad"* (QS. Al-Falaq [113]: 5)

Ayat ini tidak menyatakan adanya kekuatan gaib tersembunyi yang terpancar dari jiwa orang yang hasad lalu mengenai orang yang dihasadinya dengan sendirinya. Ayat ini berbicara tentang شَرِّ "kejahatan" yang muncul dari orang yang hasad ketika hasad dalam dirinya berubah menjadi pendorong praktis untuk melakukan makar, menyakiti, dan menyerang. Maka 'kejahatan' di sini adalah kejahatan perilaku yang disengaja, bukan energi kosmik yang misterius.

Al-Mawardi dalam tafsirnya mengungkapkan makna ini ketika beliau menyebutkan salah satu pendapat, beliau berkata: "Bahwa hasad yang berlebihan mendorongnya untuk melakukan kejahatan kepada orang yang dihasadinya, maka ia mencari-cari keburukan dan mengintai kesalahan-kesalahan." [1]

Maka Babeliauginda menafsirkan hasad sebagai kondisi psikologis yang bisa mendorong pelakunya untuk mengintai, menjelekkan, dan mencelakakan. Dengan demikian, ia mengembalikan bahaya/kejahatan (al-adza) kepada perbuatan nyata yang berasal dari manusia, bukan kepada pengaruh-pengaruh tak terlihat yang terpisah dari sunnatullah yang lazim.

Kedua: Firman Allah Swt.: وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ *"Dan dia (Ya'qub) berkata, 'Wahai anak-anakku! Janganlah kamu masuk dari satu pintu, tetapi masuklah dari pintu-pintu yang berbeda.'"* (QS. Yusuf [12]: 67)

Ayat ini oleh sebagian orang dianggap sebagai dalil tentang kekhawatiran terhadap "al-'ain" (pandangan mata). Namun, pendapat-pendapat para mufasir mengungkapkan adanya keragaman dalam aspek-aspek tafsir dan ketidaktetapan dalam menentukan 'illat (penyebab)nya, sehingga hal ini mencegah dibangunnya keyakinan gaib yang bersifat pasti di atasnya.

Al-Baghawi menyebutkan: "Dari Ibrahim an-Nakha'i: bahwasanya dia –yakni Ya'qub– mengatakan demikian karena ia berharap agar mereka (putra-putranya) melihat Yusuf ketika mereka berpencar."[2] Maka motivasinya adalah emosional (cinta) keluarga, bukan gaib.

Sementara al-Mawardi menyebutkan aspek lain, beliau berkata: "Dan dikatakan: Sesungguhnya ia khawatir terhadap mereka (dari) raja (penguasa Mesir) agar raja tidak melihat jumlah dan kekuatan mereka,

1 Tafsir Al-Mawardi 6/377.
2 Tafsir Al-Baghawi 2/503.

lalu ia bertindak zalim kepada mereka karena hasad atau kehati-hatian (kekhawatiran akan bahaya)."[1]

Ini adalah tafsiran politis yang realistis, yang menghubungkan persoalan tersebut dengan kekhawatiran akan tindakan zalim penguasa, bukan karena kekuatan gaib yang tersembunyi di dalam mata-mata. Maka teks) ini –dengan beragam takwilnya– tidak dapat menjadi dalil yang jelas (sariḥ) bagi teori "al-'ain" yang umum beredar.

Ketiga: Firman Allah Swt.: وَلَـوْلَا إِذْ دَخَلْـتَ جَنَّتَـكَ قُلْـتَ مَـا شَـاءَ اللَّـهُ لَا قُـوَّةَ إِلَّا بِاللَّـهِ *"Dan mengapa ketika engkau masuk ke kebunmu, engkau tidak mengucapkan, 'Ma sya'allah, la quwwata illa billah' (Sungguh, ini semua kehendak Allah, tidak ada kekuatan selain dengan pertolongan Allah)."* (QS. Al-Kahfi [18]: 39)

Konteks di sini adalah konteks pendidikan imani, yang bertujuan untuk mengingatkan pemilik nikmat bahwa apa yang ada di tangannya hanyalah kehendak Allah, dan bahwa pemeliharaan nikmat serta kelestariannya tidaklah terjadi karena kekuatan diri sendiri, melainkan dengan taufik (pertolongan) Allah dan izin-Nya. Bukan berarti bahwa sekadar melafalkan ungkapan "Masyaallah" mengaktifkan atau menonaktifkan kekuatan-kekuatan gaib yang mampu menolak bahaya.

Al-Wahidi berkata: "وَلَـوْلَا (dan mengapa tidak) dan إِذْ دَخَلْـتَ جَنَّتَـكَ قُلْتَ مَـا شَـاءَ اللَّـهُ (ketika engkau masuk ke kebunmu, engkau mengucapkan: Masyaallah); maksudnya: urusan (ini) adalah apa yang dikehendaki Allah; artinya: dengan kehendak Allah Swt.. لَا قُـوَّةَ إِلَّا بِاللَّـهِ (tidak ada kekuatan kecuali dengan Allah): tidak ada seorang pun yang mampu atas apa yang ada di tangannya berupa kekuasaan dan nikmat kecuali dengan (pertolongan) Allah."[2]

1 Tasir Al-Mawardi 3/59.
2 Tafsir Al-Wahidi hal. 661.

Dan al-Baghawi berkata: "وَلَـوْلَا إِذْ دَخَلْـتَ جَنَّتَـكَ (dan mengapa ketika engkau masuk ke kebunmu); maksudnya: mengapa tidak ketika engkau masuk ke kebunmu, engkau mengucapkan: مَـا شَـاءَ اللَّـهُ (Masyaallah); artinya: urusan (ini) adalah apa yang dikehendaki Allah... Dan firman-Nya: لَا قُـوَّةَ إِلَّا بِاللَّـهِ (tidak ada kekuatan kecuali dengan Allah); maksudnya: aku tidak mampu memelihara hartaku atau menolak sesuatu bahaya darinya kecuali dengan izin Allah."[1]

Maka petunjuk makna di sini adalah tauhidiah-pendidikan, yang mengingatkan manusia tentang kehendak Allah dan penguasaan-Nya atas nikmat-nikmat, dan tidaklah berarti kekuatan-kekuatan gaib yang dipromosikan secara populer.

Keempat: Firman Allah Swt.: وَإِنْ يَـكَادُ الَّذِيـنَ كَفَـرُوا لَيُزْلِقُونَـكَ بِأَبْصَارِهِـمْ *"Sesungguhnya orang-orang yang kafir itu hampir-hampir menggelincirkanmu dengan pandangan mata mereka."* (QS. Al-Qalam [68]: 51)

Ayat ini adalah salah satu teks yang paling sering digunakan sebagai dalil dalam bab "al-'ain" (pandangan mata), meskipun para mufasir berbeda pendapat secara signifikan tentang maknanya, dan pendapat-pendapat mereka mencapai enam pendapat. Di antaranya: Qatadah berkata: "Yaitu memandangmu dengan tajam (لَيُزْلِقُونَـكَ)"; Ibnu Abbas berkata: "Yaitu membinasakanmu (لَيُزْهِقُونَكَ)",[2] maksudnya membinasakanmu dengan pandangan sinis, kebencian, dan permusuhan.

Ibnu 'Asyur cenderung mengatakan bahwa ungkapan ini datang sebagai metafora, beliau berkata: "Berdasarkan semua sudut pandang, (ungkapan) 'menggelincirkanmu dengan pandangan mata mereka' dijadikan sebagai metafora, di mana mata diserupakan dengan anak panah, dan hal yang menjadi penanda bagi sesuatu yang diserupakan diisyaratkan

1 Tafsir Al-Baghawi 3/193.
2 Tafsir Al-Mawardi 6/74.

melalui salah satu konsekuensinya, yaitu kata kerja يُزْلِقُوْنَكَ (mereka menggelincirkanmu) ..."[1]

Maka maknanya adalah penggambaran ketajaman pandangan dan intensitas permusuhan secara retoris, bukan penetapan karakteristik fisik pada mata.

Ar-Razi menukil pendapat orang yang mengingkari hakikat pengaruh 'ain sejak awal berdasarkan landasan akal, beliau berkata: "Di antara manusia ada yang mengingkari hal itu, dan berkata: 'Pengaruh suatu jasad terhadap jasad lain tidak dapat dipahami (tidak masuk akal) kecuali melalui persentuhan. Sedangkan di sini tidak ada persentuhan maka mustahil terjadinya pengaruh'."[2]

Ini adalah penjelasan sebab yang mencerminkan hadirnya metodologi kritis-rasional di dalam khazanah tafsir itu sendiri, yang menolak menerima begitu saja adanya pengaruh-pengaruh yang tidak dijelaskan dengan sunnah-sunnah alamiah yang masuk akal. Dan yang paling mendekati bahwa pendapat ini adalah milik kaum Mu'tazilah dan sebagian fuqaha' Ahl ar-Ra'yi (pengikut mazhab rasionalis dalam fikih), karena hal itu sejalan dengan pendekatan rasional mereka dan sesuai dengan metodologi kritis mereka.

Kesimpulannya bahwa ayat-ayat ini –ketika dibaca dalam konteks linguistik dan tafsirnya– tidak dapat menjadi teks-teks yang qath'i (pasti) dalam menetapkan "kekuatan-kekuatan tersembunyi" pada mata dalam pengertian yang umum beredar. Akan tetapi, petunjuk makna ayat-ayat tersebut berkisar antara analisis psikologis dan behavioral, arahan pendidikan imani, dan penggambaran retoris, di samping adanya kecenderungan rasional di dalam khazanah tafsir itu sendiri yang berhati-hati terhadap pencampuran penafsiran- penafsiran gaib yang tidak terkendali dalam pemahamannya.

1 Tafsir Ibn 'Asyur 29/108.
2 Tafsir Ar-Razi 30/618.

Berdasarkan hal itu, menjadikan "al-'ain" sebagai gantungan bagi berbagai musibah pada hakikatnya adalah pelumpuhan akal dan pelanggaran terhadap sunnah-sunnah alam yang dengannya Allah menegakkan dunia ini. Banyak dari apa yang dinisbatkan kepada 'ain tidak lain adalah akibat-akibat alamiah dari hukum-hukum kehidupan: penyakit yang penyebabnya adalah infeksi, atau kegagalan yang disebabkan oleh buruknya perencanaan, atau kerugian yang dihasilkan oleh ketamakan atau kebodohan. Akan tetapi, budaya lari dari tanggung jawab mendorong sebagian orang untuk berlindung di balik penjelasan gaib yang di atasnya digantungkan setiap kegagalan.

Agama, dalam pandangannya tentang alam gaib, didasarkan pada dalil yang pasti. Hal yang tidak ada nash qath'i (teks pasti) mengenainya, maka wajib bagi kita untuk meninggalkannya dan tidak membangun keyakinan serta perilaku di atasnya. Adapun menebarkan ketakutan di antara manusia, mengukuhkan kecurigaan timbal balik, dan saling menuduh satu sama lain dengan tuduhan "al-'ain", maka itu adalah bagian dari manifestasi kerusakan sosial, karena di dalamnya terdapat pengrusakan kepercayaan, pelumpuhan tanggung jawab, dan perusakan hubungan-hubungan kemanusiaan.

TAFSIR MIMPI DALAM AL-QURAN

Suatu hari penulis mengikuti salah satu program televisi satelit yang khusus membahas penafsiran mimpi. Dalam program tersebut, seorang tamu yang dijuluki sebagai penafsir mimpi menjawab panggilan dari orang-orang yang terpisah darinya sejauh ratusan, bahkan ribuan mil. Tidak ada satu pun mimpi yang diajukan kepadanya—dengan berbagai isi dan beragam kondisi para pemiliknya—kecuali ia segera menakwilkannya dengan penuh keyakinan, tanpa membedakan antara mimpi, bisikan jiwa, atau gambaran khayalan yang direkayasa oleh penelepon itu sendiri. Pemandangan ini menimbulkan pertanyaan: bagaimana mungkin dapat dipastikan penafsiran mimpi yang tidak diketahui latar belakangnya, yang disampaikan melalui media yang tidak memungkinkan verifikasi atas kebenarannya maupun keadaan orang yang mengalaminya?

Masalah penafsiran mimpi, karena keterkaitannya dengan alam gaib dan hal-hal di luar jangkauan indera, termasuk dalam kategori persoalan gaib. Persoalan seperti ini tidak layak dibangun atas dasar dugaan dan spekulasi, melainkan harus didasarkan pada dalil yang pasti kebenarannya, agar tidak terjerumus ke dalam wilayah khurafat dan ilusi. Oleh karena itu, sebagian kalangan teolog dan ahli usul berpendapat bahwa khabar

ahad tidak dapat dijadikan hujah dalam persoalan akidah dan hal-hal gaib, karena tidak menghasilkan pengetahuan yang pasti dengan sendirinya.

Berdasarkan pendekatan ini, maka persoalan mimpi dan penafsirannya harus dikembalikan kepada sumber utamanya, yaitu Al-Quran, sebagai sumber yang pasti kebenarannya, untuk memahami apa yang telah ditetapkan oleh wahyu mengenai hakikat mimpi, batas-batas maknanya, siapa yang memiliki kelayakan untuk menakwilkannya, serta apakah penakwilan tersebut merupakan ilmu yang diperoleh manusia ataukah karunia ilahi yang bersifat khusus.

Dari penelusuran terhadap berbagai penyebutan mimpi dalam Al-Quran, tampak bahwa mimpi hadir dalam dua pola utama:

- Pertama: mimpi yang disajikan dalam bentuk simbolik yang memerlukan penakwilan untuk mengungkap makna sebenarnya, sebagaimana dalam mimpi Nabi Yusuf As. dan mimpi ayahnya, Nabi Ya'qub As. serta dalam mimpi Nabi Ibrahim As. tentang penyembelihan putranya. Dalam hal ini, makna mimpi bukanlah pada bentuk lahiriahnya, melainkan pada apa yang ditunjukkannya dalam realitas yang sebenarnya.

- Kedua: mimpi yang datang secara jelas dalam maknanya, sesuai dengan realitasnya, tidak mengandung simbol dan tidak memerlukan penakwilan, sebagaimana mimpi Nabi Muhammad Saw. tentang memasuki Masjidil Haram dalam keadaan aman, yang dibenarkan oleh Allah Swt. dalam firman-Nya: لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَٰلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا *"Sungguh, Allah akan membuktikan kepada Rasul-Nya tentang kebenaran mimpinya dengan sebenarnya, (yaitu) bahwa kamu pasti akan memasuki Masjidil Haram, jika Allah menghendaki, dalam keadaan aman, dengan mencukur rambut kepala dan memendekkannya, sedang kamu tidak merasa takut. Maka Allah mengetahui apa yang tidak*

kamu ketahui dan Dia memberikan sebelum itu kemenangan yang dekat." **(QS. Al-Fath [48]: 27).**

Dari paparan Al-Quran mengenai persoalan mimpi dapat dipahami bahwa mimpi simbolik tidak hanya terbatas pada para nabi, tetapi juga dapat terjadi pada selain mereka. Mimpi Nabi Yusuf As. yang ia ceritakan kepada ayahnya datang dalam bentuk simbol-simbol kosmis (matahari, bulan, dan bintang), demikian pula mimpi dua orang penghuni penjara serta mimpi raja, semuanya hadir dalam bentuk simbolik yang memerlukan penakwilan. Namun yang mencolok dalam konteks Al-Quran adalah bahwa tugas menakwilkan mimpi-mimpi tersebut tidak diserahkan kecuali kepada seorang nabi, dan tidak terdapat dalam Al-Quran pengakuan terhadap penafsiran mimpi sebagai ilmu yang diperoleh dan dipraktikkan secara mandiri oleh selain para nabi.

Hal ini mengembalikan persoalan kepada kaidah metodologis dalam perkara keimanan, yaitu bahwa segala sesuatu yang melampaui jangkauan indera, pengalaman, dan rasio demonstratif termasuk dalam ranah gaib. Ranah gaib tidak dapat diketahui kecuali melalui wahyu yang benar. Ketika pengetahuan yang pasti berakhir dan wilayah keimanan dimulai, maka rujukannya tidak lain adalah teks ilahi yang terjaga. Dengan merujuk kepada Al-Quran, tidak ditemukan penetapan adanya suatu ilmu manusia yang bersifat umum yang disebut "penafsiran mimpi". Sebaliknya, penakwilan mimpi dalam kisah Nabi Yusuf As. hadir dalam konteks pemilihan ilahi, disertai dengan pengajaran khusus dari Tuhan, sebagaimana firman-Nya: يُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ *"Dan Dia akan mengajarkan kepadamu sebagian dari penakwilan mimpi."* (QS. Yusuf [12]: 6). Dan firman-Nya: وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ *"Dan agar Kami mengajarkannya sebagian dari penakwilan mimpi."* (QS. Yusuf [12]: 21). Dan melalui ucapan Nabi Yusuf As.: وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ *"Dan Engkau telah mengajarkanku sebagian dari penakwilan mimpi."* (QS. Yusuf [12]: 101). Ungkapan-ungkapan ini menunjukkan bahwa pengetahuan tersebut merupakan anugerah ilahi dan wahyu yang khusus, bukan keterampilan intelektual yang diperoleh melalui pembelajaran dan pelatihan, bahkan

tampaknya termasuk di antara tanda-tanda yang dengannya Allah menguatkan Nabi Yusuf As. di tengah kaumnya.

Jika penakwilan mimpi termasuk dalam kategori ini, yaitu bagian dari wahyu dan ilham, maka setiap penafsiran yang muncul di luar kerangka tersebut tidak lebih dari sekadar dugaan. Dugaan dalam perkara gaib tidak memiliki nilai kebenaran apa pun, bahkan cenderung terjerumus ke dalam ranah spekulasi dan ilusi. Dari sini, persoalan ini berkaitan dengan sikap Al-Quran terhadap الْقَـوْلُ عَلَـى اللّٰـهِ بِغَيْـرِ عِلْـمٍ *"berkata atas nama Allah tanpa ilmu"* dan الرَّجْـمُ بِالْغَيْـبِ *"melempar dugaan terhadap yang gaib"*, karena membahas makna-makna mimpi serta membangun kabar gembira dan peringatan darinya tanpa landasan wahyu pada hakikatnya adalah berbicara tentang alam gaib tanpa bukti ilahi.

Berdasarkan hal tersebut, keberlanjutan praktik yang dikenal sebagai penafsiran mimpi oleh pihak-pihak yang tidak didukung oleh wahyu, serta penyebaran penilaian yang bersifat gaib mengenai nasib dan masa depan manusia, merupakan salah satu bentuk perluasan ilusi dan penyisipan khayalan ke dalam wilayah keimanan. Hal ini justru membebani akal dengan khurafat alih-alih membebaskannya, serta menjadikan "penafsiran mimpi" kontemporer sebagai bentuk melempar dugaan terhadap yang gaib yang dilarang oleh Al-Quran dan diperingatkan dampak buruk epistemologis serta kepercayaan terhadapnya.

Penulis cenderung berpendapat bahwa mimpi—pada hakikatnya—merupakan pesan yang ditujukan kepada diri si pemimpi sendiri, yang muncul dari dunia psikologis dan spiritualnya. Ia adalah orang yang paling mengetahui konteks, latar belakang, dan makna khusus dari mimpi tersebut, sehingga ia pula yang paling mampu memahami maksud dan menakwilkannya berdasarkan pengalaman, kesadaran, dan kondisi yang dimilikinya. Pemahaman ini tidak berlaku bagi mimpi yang datang secara sepintas lalu terputus, melainkan bagi mimpi yang berulang dan terus hadir, yang menuntut perhatian dan perenungan. Pengulangan

tersebut menjadi indikasi adanya makna internal yang memerlukan perhatian dan refleksi.

Adapun mimpi yang bersifat sementara dan tidak berulang, maka ilmu psikologi memberikan penjelasan lain dengan memandangnya sebagai hasil interaksi alam bawah sadar, serta sebagai pelepasan simbolik dari tekanan, ketegangan, atau gambaran yang tersimpan dalam ingatan. Penjelasan ini memiliki tingkat kelayakan ilmiah yang cukup kuat.

Selain itu, perlu ditegaskan bahwa apa yang beredar di kalangan masyarakat yang dinisbatkan kepada "Tafsir Mimpi karya Ibnu Sirin" tidak dapat dibenarkan dari sudut pandang penelitian ilmiah. Para peneliti dan ahli filologi dalam kajian warisan klasik telah menetapkan bahwa kitab tersebut tidak ditulis oleh Ibnu Sirin, dan penisbatannya kepadanya tidak memiliki dasar yang kuat. Oleh karena itu, menjadikannya sebagai rujukan yang tepercaya dalam perkara gaib dan mimpi merupakan hal yang tidak memiliki landasan ilmiah maupun historis.

Berdasarkan pemahaman bahwa mimpi hadir dalam bentuk simbol yang memiliki penakwilan lain dalam realitas, mimpi Nabi Ibrahim As. tentang penyembelihan putranya dapat dipahami sebagaimana firman Allah Swt.: فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ وَنَادَيْنَاهُ أَن يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ *"Maka ketika anak itu sampai (pada umur) sanggup berusaha bersama-sama Ibrahim, dia berkata, 'Wahai anakku! Sesungguhnya aku melihat dalam mimpi bahwa aku menyembelihmu. Maka pikirkanlah bagaimana pendapatmu!' Dia (Ismail) menjawab, 'Wahai ayahku! Lakukanlah apa yang diperintahkan (kepadamu); insya Allah engkau akan mendapatiku termasuk orang yang sabar.' Maka ketika keduanya telah berserah diri dan Ibrahim membaringkan anaknya atas pelipisnya, Kami panggil dia, 'Wahai Ibrahim! Sungguh, engkau telah membenarkan mimpi itu.' Sesungguhnya demikianlah Kami memberi balasan kepada orang-orang yang berbuat baik.*

Sungguh, ini benar-benar suatu ujian yang nyata. Dan Kami tebus anak itu dengan seekor sembelihan yang besar." ***(QS. Ash-Shaffat [37]: 102–107).***

Ayat-ayat ini menunjukkan bahwa mimpi Ibrahim As. hadir dalam bentuk penyembelihan putranya, yang merupakan gambaran simbolik dalam dunia mimpi. Namun, Nabi Ibrahim As. menerima simbol tersebut sebagai realitas yang diperintahkan untuk dilaksanakan dalam dunia nyata, sehingga ia memahami bahwa apa yang dilihatnya dalam mimpi adalah sesuatu yang harus diwujudkan secara langsung.

Ketika ia menyampaikan mimpi tersebut kepada putranya, sang anak menerimanya dengan pemahaman yang sama, dan menganggapnya sebagai perintah ilahi yang wajib ditaati, sehingga ia berkata: يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ *"Wahai ayahku, lakukanlah apa yang diperintahkan (kepadamu)."* Maka terwujudlah pada keduanya kesempurnaan penyerahan diri dan ketaatan, hingga mencapai puncak pelaksanaan, sebagaimana dinyatakan dalam ayat: فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ *"Maka ketika keduanya telah berserah diri dan Ibrahim membaringkan anaknya atas pelipisnya."*

Pada saat itulah, ketika tujuan ujian telah tercapai dan tampak ketulusan penghambaan dalam bentuk yang paling sempurna, datanglah penjelasan ilahi yang mengungkap penakwilan sejati dari mimpi simbolik tersebut, dengan firman: قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا *"Sungguh, engkau telah membenarkan mimpi itu,"* yakni engkau telah mewujudkan maksudnya dan mencapai tujuannya.

Kemudian datanglah bentuk realisasi dari mimpi tersebut, yaitu penebusan, sebagaimana firman-Nya: وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ *"Dan Kami tebus anak itu dengan seekor sembelihan yang besar."* Penebusan ini merupakan penakwilan praktis dari simbol yang muncul dalam mimpi, karena menjadi jelas bahwa gambaran penyembelihan itu tidak dimaksudkan secara literal, melainkan sebagai representasi simbolik dari ujian keikhlasan yang mutlak, sementara hakikatnya dalam realitas adalah penebusan, bukan pembunuhan sang anak.

Dengan demikian, tampak bahwa Nabi Ibrahim As. memahami simbol dalam mimpi sebagai realitas yang diperintahkan, lalu melaksanakannya dengan kesungguhan yang maksimal, hingga datang wahyu ilahi yang memberikan penakwilan yang benar, mengalihkan gambaran penyembelihan kepada makna akhirnya, yaitu penebusan, serta menjadikan peristiwa tersebut sebagai syiar abadi yang merepresentasikan makna penyerahan diri secara total dan pemurnian hati hanya kepada Allah semata.

ISRA' DAN MI'RAJ:
Landasan Sebelum Penakwilan

Sebagian mazhab dalam Islam memperingati pada tanggal dua puluh tujuh bulan Rajab peristiwa Isra' dan Mi'raj. Dalam kesadaran kolektif yang menyertai peringatan ini, telah mengakar sejumlah rincian yang disajikan sebagai hal-hal yang dianggap pasti dan tidak diperselisihkan. Setiap tahun beredar berbagai riwayat dan narasi yang ditampilkan seolah-olah sebagai kebenaran yang disepakati, disertai dengan tambahan pelajaran dan hikmah yang terus berkembang dan terbentuk sesuai dengan ijtihad para penceramah dan kemampuan mereka dalam menarik makna serta melakukan penakwilan.

Namun, pendekatan yang bersifat nasihat ini, meskipun memiliki nilai pendidikan yang penting, sering kali melompati tahap paling mendasar dalam penelitian ilmiah, yaitu tahap penegasan landasan dan verifikasi akar persoalan sebelum beralih kepada penakwilan dan penggalian makna. Banyak persoalan dibangun dengan lapisan-lapisan makna dan indikasi, tetapi ketika peneliti kembali kepada dasar tekstual dan historisnya, ia menemukan fondasi yang rapuh yang tidak mampu menopang bangunan yang didirikan di atasnya. Keadaannya seperti seseorang yang ingin membangun lantai-lantai tinggi tanpa memperkokoh fondasinya.

Dari titik inilah penulis mulai membaca persoalan ini dengan pendekatan yang berlandaskan penelusuran mendasar, dengan mencari titik-titik kesepakatan dan batas-batas perbedaan dalam khazanah Islam. Hasilnya justru berbeda dengan apa yang telah mapan dalam pemahaman umum; ternyata tingkat perbedaan di antara para teolog, ahli fikih, dan mufasir dalam masalah Isra' dan Mi'raj sangat luas dan beragam. Apa yang disajikan kepada masyarakat sebagai satu gambaran yang utuh, pada hakikatnya merupakan ringkasan selektif dari berbagai riwayat dan pendapat yang beragam.

Para ulama berbeda pendapat mengenai waktu terjadinya peristiwa tersebut: pada hari apa, pada tahun berapa, bahkan tentang berapa kali peristiwa itu terjadi. Mereka juga berbeda dalam hal bagaimana peristiwa itu terjadi: apakah dalam keadaan terjaga atau dalam mimpi? Apakah hanya dengan ruh semata atau dengan ruh dan jasad sekaligus? Mereka juga berbeda tentang hubungan antara keduanya: apakah Isra' dan Mi'raj terjadi dalam satu malam yang bersambung, ataukah masing-masing peristiwa terjadi secara terpisah pada waktu yang berbeda?

Perbedaan ini meluas hingga ke rincian penting lainnya, di antaranya: apakah peristiwa Mi'raj disebutkan secara eksplisit dalam Al-Quran atau disimpulkan dari ayat-ayat lain? Apakah ia ditetapkan dengan dalil yang pasti atau bersifat dugaan? Apakah Nabi Muhammad Saw. melihat Tuhannya dengan penglihatan mata atau dengan penglihatan hati? Apakah yang dimaksud dengan penglihatan dalam Surah An-Najm adalah penglihatan terhadap Jibril As. atau terhadap Allah Swt.? Dan apakah ayat-ayat dalam Surah An-Najm merujuk kepada naiknya Nabi Muhammad Saw. atau turunnya Jibril As.?

Seluruh perbedaan ini tersebar dalam kitab-kitab tafsir, hadis, dan ilmu kalam, namun jarang disampaikan kepada masyarakat umum. Para penceramah umumnya lebih memilih lompat dan langsung masuk ke ruang pelajaran dan hikmah, tanpa terlebih dahulu memaparkan perbedaan pendapat dan menganalisis dalil-dalilnya.

Penelitian ilmiah dalam persoalan-persoalan ini bertujuan untuk menimbang dan memilih pendapat yang lebih kuat dalam warisan keilmuan, serta meninjau kembali keseluruhan pandangan berdasarkan Al-Quran dan kaidah-kaidah istinbat. Hal ini bukan didorong oleh keinginan untuk menyelisihi arus utama semata, melainkan sebagai bentuk tanggung jawab dalam mencari kebenaran di mana pun ia berada. Kenikmatan menemukan pendapat yang lebih kuat berdasarkan dalil, serta menyampaikannya dengan amanah ilmiah, jauh lebih besar daripada rasa khawatir terhadap respons berupa keheranan, kritik, atau bahkan ejekan akibat berbeda dari apa yang telah dikenal dan tersebar di tengah masyarakat.

Penelitian ini akan memfokuskan pembahasan pada dua persoalan:

- Pertama: mengemukakan berbagai pendapat tersebut, agar pembaca mengetahui bahwa persoalan ini bukan termasuk perkara yang bersifat pasti dan tidak mengandung perbedaan. Dalam kenyataannya, terdapat perbedaan pendapat yang sangat luas. Dominasi suatu pendapat pada masa tertentu sering kali tidak lain disebabkan oleh adopsi mazhab tertentu oleh sebagian kekuasaan politik, disertai penghapusan atau pembatasan terhadap mazhab-mazhab lainnya. Dengan menampilkan seluruh pendapat, diharapkan dapat mengurangi sikap fanatisme terhadap satu pandangan atau satu mazhab dalam persoalan ini.

- Kedua: menelaah dan menimbang pendapat-pendapat tersebut untuk memilih yang paling kuat, dengan berlandaskan pada kaidah dan prinsip yang berkaitan dengan kajian perkara gaib. Di antara kaidah terpenting adalah bahwa setiap dalil yang tidak bersifat pasti dari segi penetapan dan makna tidak bersifat mengikat, sehingga ruang perbedaan di dalamnya tetap terbuka. Selain itu, dalam persoalan akidah dan hal-hal gaib tidak dapat diterima dalil yang bersifat dugaan, seperti khabar ahad. Masalah Isra' dan Mi'raj termasuk dalam perkara gaib—meskipun berada pada cabang persoalan, bukan pokoknya—sehingga kaidah-kaidah tersebut

berlaku padanya. Al-Qurthubi dalam pembahasannya tentang hadis mengenai penglihatan Nabi terhadap Tuhannya pada malam Isr'a dan Mi'raj menyatakan: "Persoalan ini bukan termasuk amaliah sehingga cukup dengan dalil-dalil yang bersifat dugaan, melainkan termasuk dalam perkara keyakinan, sehingga tidak dapat diterima kecuali dengan dalil yang pasti."[1]

Pertama: Keberagaman Pendapat tentang Isra' dan Mi'raj dalam Kitab-Kitab Turats

1. Perbedaan dalam Penentuan Waktu Peristiwa:

Para ulama salaf berbeda pendapat dalam menentukan waktu terjadinya peristiwa Isra' dengan beberapa pandangan. Hal ini telah dihimpun oleh penulis Ar-Rahiq Al-Makhtum dalam enam pendapat. Al-Mubarakfuri menyatakan: "Terjadi perbedaan dalam penentuan waktunya dengan berbagai pendapat. Ada yang mengatakan bahwa Isra' terjadi pada tahun ketika Allah memuliakannya dengan kenabian, dan ini dipilih oleh Ath-Thabari. Ada pula yang berpendapat bahwa peristiwa itu terjadi lima tahun setelah pengutusan kenabian, dan ini dikuatkan oleh An-Nawawi dan Al-Qurthubi. Ada yang mengatakan bahwa peristiwa itu terjadi pada malam dua puluh tujuh bulan Rajab tahun kesepuluh kenabian. Ada pula yang berpendapat bahwa peristiwa itu terjadi enam belas bulan sebelum hijrah, yaitu pada bulan Ramadan tahun kedua belas kenabian. Ada yang mengatakan satu tahun dua bulan sebelum hijrah, yaitu pada bulan Muharram tahun ketiga belas kenabian. Dan ada pula yang berpendapat bahwa peristiwa itu terjadi satu tahun sebelum hijrah, yaitu pada bulan Rabiul Awal tahun ketiga belas kenabian."[2] Penulis Ar-Rahiq Al-Makhtum melemahkan tiga pendapat pertama dan menguatkan bahwa peristiwa tersebut terjadi pada waktu yang lebih akhir, karena Surah Al-Isra' diturunkan pada periode yang lebih belakangan.[3]

1 Fath Al-Bari jilid 8 hal. 608.
2 Ar-Rahiq Al-Makhtum hal. 107.
3 Lihat Ar-Rahiq Al-Makhtum hal. 107.

Adapun Syeikh Jamaluddin Al-Qasimi juga menyebutkan sebagian pendapat yang mengatakan bahwa peristiwa itu terjadi sebelum kenabian, namun mayoritas berpendapat sebaliknya. Al-Qasimi menyatakan: "Mayoritas ulama berpendapat bahwa Isra' terjadi setelah pengutusan kenabian, dan peristiwa itu terjadi satu tahun sebelum hijrah. Pendapat ini dikemukakan oleh Az-Zuhri, Ibnu Sa'd, dan selain keduanya. Pendapat ini juga ditegaskan oleh An-Nawawi, bahkan Ibnu Hazm menyatakan adanya ijma dalam hal ini. Ia mengatakan: peristiwa itu terjadi pada bulan Rajab tahun kedua belas kenabian."[1]

Penulis As-Sirah Al-Halabiyyah juga meriwayatkan perbedaan pendapat mengenai penentuan hari terjadinya peristiwa tersebut. Ia menyatakan: "Dikatakan bahwa malam itu adalah malam ketujuh belas. Ada yang mengatakan dua puluh tujuh hari dari Rabiul Awal. Ada pula yang mengatakan malam dua puluh sembilan dari Ramadan. Ada yang mengatakan dua puluh tujuh hari dari Rabiul Akhir, dan ada pula yang mengatakan dari bulan Rajab. Pendapat terakhir ini dipilih oleh Al-Hafizh Abdul Ghani Al-Maqdisi, dan inilah yang diamalkan oleh masyarakat. Wallahu A'lam."[2]

2. Perbedaan dalam Jumlah Terjadinya Isra':

Adapun perbedaan pendapat mengenai jumlah terjadinya Isra', telah dihimpun oleh Ibnu Qayyim dalam Zad Al-Ma'ad. Ia menyatakan: "Isra' terjadi satu kali. Ada pula yang berpendapat dua kali: sekali dalam keadaan terjaga dan sekali dalam mimpi. Penganut pendapat ini tampaknya ingin mengompromikan antara hadis Syarik yang menyebutkan 'kemudian aku terbangun' dengan riwayat-riwayat lainnya. Ada pula yang berpendapat bahwa peristiwa itu terjadi dua kali: sekali sebelum wahyu, berdasarkan riwayat Syarik yang menyebutkan 'dan itu sebelum wahyu diturunkan kepadanya', dan sekali lagi setelah wahyu, sebagaimana ditunjukkan oleh hadis-hadis lainnya. Ada juga yang mengatakan bahwa peristiwa

1 Mahasin At-Ta'wil jilid 6 hal. 430.
2 As-Sirah Al-Halabiyah jilid 2 hal. 71.

itu terjadi tiga kali: sekali sebelum wahyu dan dua kali setelahnya. Semua ini merupakan kekeliruan dan pendekatan yang lemah dari sebagian kalangan zahiriyah dalam memahami riwayat, yaitu mereka yang apabila menemukan satu lafaz dalam suatu kisah yang berbeda dengan konteks riwayat lainnya, maka mereka menganggapnya sebagai peristiwa yang terpisah. Setiap kali mereka menemukan perbedaan riwayat, mereka memperbanyak jumlah peristiwa. Pendapat yang benar menurut para ahli riwayat adalah bahwa Isra' terjadi satu kali di Mekah setelah pengutusan kenabian."[1]

3. Perbedaan tentang Apakah Terjadi dalam Keadaan Terjaga atau Mimpi, serta dengan Ruh atau Jasad:

Jamaluddin Al-Qasimi merangkum berbagai pendapat tentang Isra' dan Mi'raj dengan mengatakan: "Keseluruhan pendapat tentang Isra' dan Mi'raj, sebagaimana dinukil oleh Ibnu Qayyim dalam karyanya Zad Al-Ma'ad, ada enam:

- Terjadi dengan ruh dan jasad, dan inilah pendapat yang dinilai sahih.
- Ada yang berpendapat bahwa peristiwa itu merupakan mimpi.
- Ada pula yang mengatakan bahwa cukup dikatakan 'diperjalankan' tanpa menetapkan apakah dalam keadaan terjaga atau mimpi.
- Ada yang berpendapat bahwa Isra' ke Baitul Maqdis terjadi dalam keadaan terjaga, sedangkan ke langit terjadi dalam mimpi.
- Ada yang mengatakan bahwa Isra' terjadi dua kali: sekali dalam keadaan terjaga dan sekali dalam mimpi.
- Ada pula yang berpendapat bahwa Isra' terjadi tiga kali.

Dan semua itu terjadi setelah pengutusan kenabian berdasarkan kesepakatan. Adapun yang disebutkan dalam hadis Syarik (yang diriwayatkan oleh Muslim) bahwa peristiwa itu terjadi sebelum wahyu

1 Zad Al-Ma'ad jilid 3 hal. 42.

diturunkan kepadanya, maka dikatakan bahwa hal itu merupakan kekeliruan."[1]

Qadhi Iyadh dalam kitab Asy-Syifa' menyatakan: "Para ulama salaf dan lainnya berbeda pendapat mengenai apakah Isra' terjadi dengan ruh atau dengan jasad, dalam tiga pendapat:

- Pertama: sekelompok ulama berpendapat bahwa Isra' terjadi dengan ruh, dan merupakan mimpi. Meskipun mereka sepakat bahwa mimpi para nabi adalah benar dan merupakan wahyu. Pendapat ini dinukil dari Al-Hasan (meskipun yang masyhur darinya berbeda), dan diisyaratkan pula oleh Muhammad bin Ishaq. Dalil mereka adalah firman Allah: وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ *"Dan Kami tidak menjadikan mimpi yang telah Kami perlihatkan kepadamu..."* (QS. Al-Isra' [17]: 60). Serta riwayat dari Aisyah: "Aku tidak kehilangan jasad Rasulullah Saw.," dan sabda Baginda: "Ketika aku sedang tidur," serta riwayat Anas: "Ketika Baginda tidur di Masjidil Haram," lalu disebutkan kisahnya, dan di akhir disebutkan: "Kemudian aku terbangun, dan aku berada di Masjidil Haram."

- Kedua: mayoritas ulama salaf dan kaum Muslimin berpendapat bahwa Isra' terjadi dengan jasad dalam keadaan terjaga. Inilah pendapat yang benar. Pendapat ini dipegang oleh Ibnu Abbas, Jabir, Anas, Hudzaifah, Umar, Abu Hurairah, Malik bin Sha'sha'ah, Abu Habbah Al-Badri, Ibnu Mas'ud, Adh-Dhahhak, Sa'id bin Jubair, Qatadah, Ibnu Al-Musayyib, Ibnu Syihab, Ibnu Zaid, Al-Hasan, Ibrahim, Masruq, Mujahid, Ikrimah, dan Ibnu Juraij. Pendapat ini juga menjadi dasar dari pandangan Aisyah, serta dianut oleh Ath-Thabari, Ahmad bin Hanbal, dan sejumlah besar ulama Muslim. Ini pula pendapat mayoritas ulama muta'akhkhirin dari kalangan ahli fikih, ahli hadis, teolog, dan mufasir.

- Ketiga: sekelompok ulama berpendapat bahwa Isra' terjadi dengan jasad dalam keadaan terjaga hingga ke Baitul Maqdis, sedangkan ke

1 Mahasin At-Ta'wil jilid 6 hal. 434, dan lihat Zad Al-Ma'ad jilid 1 hal. 99.

langit terjadi dengan ruh. Mereka berdalil dengan firman Allah: سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ *"Maha Suci (Allah) yang telah memperjalankan hamba-Nya..."* (QS. Al-Isra' [17]: 1). Mereka menjadikan Masjidil Aqsa sebagai batas akhir Isra' yang menjadi objek keajaiban dan bukti kekuasaan, serta sebagai bentuk pemuliaan terhadap Nabi dan penampakan kemuliaan baginya dengan perjalanan tersebut. Mereka mengatakan bahwa jika perjalanan itu dengan jasad hingga melampaui Masjidil Aqsa, niscaya hal itu akan disebutkan, karena lebih kuat dalam menunjukkan kemuliaan. Kemudian kedua kelompok ini berbeda lagi pendapat mengenai apakah Nabi melaksanakan salat di Baitul Maqdis atau tidak. Dalam hadis Anas dan lainnya disebutkan bahwa Baginda salat di sana, sedangkan hal itu diingkari oleh Hudzaifah."[1]

4. Perbedaan tentang Apakah Nabi Melihat Tuhannya pada Malam Mi'raj:

Al-Mubarakfuri dalam kitab Ar-Rahiq Al-Makhtum menyatakan: "Ibnu Qayyim menyebutkan adanya perbedaan pendapat mengenai apakah Nabi Saw. melihat Tuhannya Yang Mahasuci lagi Mahatinggi. Ia kemudian mengutip penjelasan Ibnu Taimiyah dalam hal ini. Kesimpulan pembahasan tersebut adalah bahwa penglihatan dengan mata tidak terbukti sama sekali, dan pendapat ini tidak dipegang oleh seorang pun dari kalangan Sahabat. Adapun riwayat dari Ibnu Abbas yang menyebutkan bahwa Baginda melihat Tuhannya secara mutlak, serta riwayat yang menyatakan bahwa Baginda melihat dengan hatinya, maka yang pertama tidak bertentangan dengan yang kedua. Kemudian ia berkata: Adapun firman Allah Swt. dalam Surah An-Najm: ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ *"Dia mendekat, lalu bertambah dekat lagi."* (QS. An-Najm [53]: 8), maka itu bukanlah kedekatan yang disebutkan dalam kisah Isra'. Kedekatan dalam Surah An-Najm adalah kedekatan Jibril As. dan turunnya, sebagaimana dijelaskan oleh Aisyah dan Ibnu Mas'ud, dan konteks ayat menunjukkan hal tersebut. Adapun kedekatan dan penurunan dalam hadis Isra' secara tegas menunjukkan

1 Lihat Asy-Syifa Bita'rifi Huquq Al-Mushtafa hal. 187.

bahwa itu adalah kedekatan Tuhan Yang Mahasuci dan turunnya. Surah An-Najm tidak membahas hal itu, melainkan menyebutkan bahwa Nabi melihatnya pada kesempatan lain di Sidratul Muntaha. Yang dimaksud adalah Jibril As., yang dilihat oleh Nabi Muhammad Saw. dalam bentuk aslinya sebanyak dua kali: sekali di bumi dan sekali di Sidratul Muntaha. Wallu A'lam."[1]

Jamaluddin Al-Qasimi dalam Mahasin At-Ta'wil menyatakan: "Syamsuddin Ibnu Qayyim dalam Zad Al-Ma'ad berkata: Para Sahabat berbeda pendapat, apakah Nabi Saw. melihat Tuhannya pada malam itu atau tidak. Diriwayatkan secara sahih dari Ibnu Abbas bahwa Baginda melihat Tuhannya. Juga diriwayatkan darinya bahwa Baginda melihat dengan hatinya. Sementara itu, diriwayatkan secara sahih dari Aisyah dan Ibnu Mas'ud penolakan terhadap hal tersebut. Keduanya menyatakan bahwa firman Allah Swt: وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَىٰ *"Dan sungguh, dia telah melihatnya pada waktu yang lain, (yaitu) di Sidratul Muntaha."* (QS. An-Najm [53]: 13–14), yang dimaksud adalah Jibril As. Diriwayatkan pula secara sahih dari Abu Dzar bahwa ia bertanya kepada Nabi: 'Apakah engkau melihat Tuhanmu?' Baginda menjawab: 'Cahaya, bagaimana mungkin aku melihat-Nya,' yakni cahaya itu menjadi penghalang antara diriku dan penglihatan terhadap-Nya. Dalam riwayat lain disebutkan: 'Aku melihat cahaya.' Utsman bin Sa'id Ad-Darimi meriwayatkan adanya kesepakatan para Sahabat bahwa Nabi tidak melihat-Nya. Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah berkata: Pendapat Ibnu Abbas bahwa Baginda melihat-Nya tidak bertentangan dengan hal ini, demikian pula ucapannya bahwa Baginda melihat dengan hatinya. Diriwayatkan secara sahih darinya bahwa ia berkata: 'Aku melihat Tuhanku Yang Mahasuci dan Mahatinggi.' Namun, hal itu bukan terjadi pada peristiwa Isra', melainkan di Madinah ketika Baginda tertahan dari mereka dalam salat Subuh, lalu Baginda memberitakan kepada mereka tentang penglihatannya terhadap Tuhannya pada malam itu dalam mimpi. Berdasarkan hal ini, Imam Ahmad berpendapat dan berkata: 'Ya, Baginda benar-benar melihat-Nya,' karena mimpi para nabi adalah benar dan pasti. Namun

1 Ar-Rahiq Al-Makhtum hal. 109.

Ahmad tidak mengatakan bahwa Baginda melihat-Nya dengan mata kepala. Barang siapa menisbatkan hal itu kepadanya, maka ia telah keliru. Kadang Baginda mengatakan: 'Baginda melihat-Nya,' dan kadang berkata: 'Baginda melihat-Nya dengan hatinya.' Maka dinukil darinya dua riwayat, dan dinukil pula riwayat ketiga oleh sebagian pengikutnya bahwa Baginda melihat-Nya dengan mata kepala, padahal dalam nash-nash Ahmad tidak terdapat hal tersebut. Adapun perkataan Ibnu Abbas: 'Baginda melihat-Nya dengan hatinya dua kali,' jika ia bersandar pada firman Allah: مَـا كَـذَبَ الْفُـؤَادُ مَـا رَأَىٰ *"Hatinya tidak mendustakan apa yang telah dilihatnya."* (QS. An-Najm [53]: 11), kemudian firman-Nya: وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَـةً أُخْرَىٰ *"Dan sungguh, dia telah melihatnya pada waktu yang lain,"* (QS. An-Najm [53]: 13), maka yang tampak adalah bahwa itu merupakan sandaran pendapat tersebut. Namun telah sahih dari Nabi Saw. bahwa yang dilihat itu adalah Jibril As., yang dilihatnya dua kali dalam bentuk aslinya sebagaimana ia diciptakan. Pernyataan Ibnu Abbas inilah yang menjadi dasar bagi Imam Ahmad dalam pendapatnya bahwa Nabi melihat-Nya dengan hatinya. Wallahu A'lam."

5. Perbedaan tentang Apakah Nabi Melihat Allah atau Jibril As.:

Termasuk dalam perbedaan pada persoalan ini adalah perbedaan pendapat mengenai ayat-ayat dalam Surah An-Najm: apakah ayat-ayat tersebut berbicara tentang penglihatan Nabi terhadap Allah Swt. atau terhadap Jibril As.

Syeikh Jamaluddin Al-Qasimi dalam penafsirannya terhadap ayat-ayat Surah An-Najm menyatakan: "Telah kami jelaskan sebelumnya dalam penafsiran firman Allah: فَاسْـتَوَىٰ وَهُـوَ بِالْأُفُـقِ الْأَعْلَـىٰ berbagai pendapat para mufasir. Tidak tersembunyi adanya unsur pemaksaan dan melewati batas dalam sebagian penafsiran tersebut, seperti penjelasan Ibnu Jarir, Ar-Razi, dan yang sependapat dengan keduanya, serta sebagian pendapat yang dinukil oleh Al-Qurthubi. Pendapat yang paling mendekati makna ayat adalah apa yang dikemukakan oleh Imam Ibnu Katsir, sebagaimana

telah kami kutip darinya, karena banyaknya hadis yang menjelaskan ayat tersebut dalam arah itu. Kami juga berpendapat bahwa Al-Quran menafsirkan sebagian ayatnya dengan ayat yang lain, karena adanya keserupaan dan kesesuaian di antara ayat-ayatnya. Ayat ini sangat mirip dengan yang terdapat dalam Surah At-Takwir, di mana Allah Swt. berfirman: إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ *"Sesungguhnya Al-Quran itu benar-benar firman (Allah yang dibawa oleh) utusan yang mulia (Jibril As.), yang memiliki kekuatan, yang mempunyai kedudukan tinggi di sisi (Allah) yang memiliki 'Arsy, yang ditaati di sana (di alam malaikat) lagi dipercaya. Dan temanmu (Muhammad) itu bukanlah orang gila. Dan sungguh, dia telah melihatnya di ufuk yang terang."* ***(QS. At-Takwir [81]: 19–23).***

Ayat-ayat ini serupa dengan ayat-ayat dalam Surah An-Najm, meskipun dalam Surah An-Najm terdapat tambahan tentang penglihatan serta penjelasan mengenai kedekatan dan pendekatan yang tidak disebutkan dalam Surah At-Takwir. Rahasia tambahan ini adalah karena peningkatan derajat Nabi Saw. dalam tangga kesempurnaan secara bertahap. Surah An-Najm diturunkan setelah Surah At-Takwir, sebagaimana disebutkan dalam Al-Itqan dari Ibnu Abbas dan selainnya dari kalangan salaf, sehingga dalam Surah An-Najm terdapat tambahan kemuliaan dan keutamaan tersebut.

Kesimpulan maknanya adalah bahwa apa yang diucapkan Nabi dari Al-Quran bukanlah berdasarkan hawa nafsunya, melainkan wahyu yang diajarkan kepadanya oleh malaikat yang mulia, yang memiliki banyak keutamaan, karena ia sangat kuat, memiliki keteguhan, dan berkedudukan tinggi di ufuk yang paling atas. Ketika Allah berkehendak menurunkan wahyu-Nya kepada Nabi-Nya, Jibril As. turun dari ufuk tersebut, mendekat kepadanya, hingga berada dalam kedekatan yang sangat dekat, memungkinkan Nabi melihatnya dan menerima wahyu darinya. Semua itu adalah benar dan pasti, tanpa keraguan. Bagaimana mungkin seseorang meragukan sesuatu yang dilihat dengan mata dan dibenarkan oleh hati, serta tidak didustakan olehnya, terlebih lagi bahwa

penglihatan itu tidak hanya sekali, melainkan dua kali, yaitu ketika Jibril As. turun membawa wahyu di suatu tempat yang jelas bagi yang melihatnya, yaitu di Sidratul Muntaha.

Secara keseluruhan, kesesuaian ayat-ayat ini dengan ayat-ayat dalam Surah At-Takwir, serta saling menafsirkan di antara keduanya, merupakan hal yang jelas bagi siapa pun yang mentadabburinya. Semua ini merupakan bantahan terhadap kaum musyrik yang mengada-adakan, serta penegasan atas kebenaran wahyu dan penurunan Al-Quran, serta kejujuran Nabi dalam menyampaikannya. Terlebih lagi, Baginda dikenal jujur di kalangan mereka dan tidak didustakan. Setelah itu, tidak tersisa selain sikap keras kepala dan penolakan, serta menunggu sunnatullah yang berlaku atas umat-umat kafir yang mendustakan, sebagaimana diisyaratkan di akhir surah. Inilah ringkasan makna ayat-ayat tersebut, dan selainnya merupakan perluasan makna serta pemaksaan penafsiran yang terkeluar dari cakupan lafaznya. Setiap makna yang tercakup oleh lafaz tersebut dapat dianggap sebagai maksudnya—dan Allah-lah Yang Maha Memberi taufik.

Ia juga mengatakan: "Apa yang telah kami jelaskan tentang kembalinya dhamir dalam firman Allah Swt.: ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى dan seterusnya kepada Jibril As., merupakan pendapat yang dipegang oleh mayoritas mufasir, dan telah kami kuatkan dengan dalil-dalil yang telah disebutkan. Imam Ibnu Taimiyah berkata: Kedekatan dan penurunan dalam Surah An-Najm adalah kedekatan Jibril As. dan penurunannya, sebagaimana dinyatakan oleh Aisyah dan Ibnu Mas'ud, dan konteks ayat menunjukkan hal itu. Dalam ayat disebutkan: عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ yang dimaksud adalah Jibril As., ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ yakni memiliki kekuatan, وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ yaitu berada di ufuk yang paling tinggi, ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى lalu ia mendekat dan turun.

Seluruh dhamir dalam ayat-ayat tersebut kembali kepada pengajar yang sangat kuat ini, yaitu Jibril As. yang memiliki kekuatan, yang berada di ufuk tertinggi, yang kemudian mendekat dan turun, hingga berada dari Muhammad Saw. pada jarak dua busur panah atau lebih dekat. Dialah

yang dilihat Nabi pada kesempatan lain di Sidratul Muntaha. Nabi melihatnya dalam bentuk aslinya sebanyak dua kali: sekali di bumi dan sekali di Sidratul Muntaha."[1]

6. Perbedaan tentang Penyebutan Mi'raj dalam Al-Quran:

Jamaluddin Al-Qasimi dalam penafsirannya terhadap Surah An-Najm menyatakan: "Sebagian ulama berpendapat bahwa surah ini diturunkan untuk menetapkan peristiwa Mi'raj Nabi, yaitu kenaikan Baginda Saw., naik dan mencapai tingkatan di atas langit ketujuh, sebagaimana disebutkan dalam hadis-hadis Mi'raj tentang Sidratul Muntaha di atas langit serta penglihatan terhadap Jibril As. dalam bentuk aslinya. Al-Qalyubi mengatakan: karena Isra' terjadi lebih dahulu secara kronologis dibandingkan Mi'raj, maka ia berfungsi sebagai sarana dan bukti, sebab pembenaran terhadap kejadian luar biasa dalam Isra' mengharuskan pembenaran terhadap Mi'raj dan apa yang terjadi di dalamnya. Karena kejadian-kejadian luar biasa dalam Mi'raj lebih besar dan lebih banyak, maka Allah memulai surah ini dengan sumpah yang menegaskan kepastiannya serta sebagai bantahan terhadap para pengingkar dan penentangnya. Dalam konteks itu pula disertakan bantahan terhadap tuduhan-tuduhan yang diarahkan kepada Nabi yang tidak layak baginya, sebagaimana firman-Nya: وَالنَّجْمِ.. 'Demi bintang...'

Dari penjelasan sebelumnya tampak bahwa turunnya surah ini adalah untuk meneguhkan kerasulan Nabi Muhamamd dan memastikan kebenaran wahyu, bahwa ia diajarkan oleh malaikat yang mulia, yang dilihat oleh Nabi dengan penglihatan yang menghilangkan segala keraguan, bukan untuk menetapkan peristiwa Mi'raj. Termasuk hal yang mengherankan adalah pendapat sebagian orang yang mencoba menjelaskan hikmah pemisahan penyebutan Isra' dan Mi'raj dalam dua surah yang berbeda. Mereka menyatakan bahwa Isra' disebutkan terlebih dahulu secara terpisah untuk mendorong kaum musyrik menerima kebenaran yang telah jelas dalam peristiwa tersebut, sebagai jalan menuju pembenaran

1 Mahasin At-Ta'wil jilid 9 hal. 65.

terhadap hal-hal setelahnya. Nabi Saw. diarahkan untuk terlebih dahulu memberitakan kepada kaum musyrik tentang Isra' ke Masjidil Aqsa, karena Quraisy mengenalnya dan dapat mengujinya dengan pertanyaan-pertanyaan, sehingga Baginda menjawab sesuai dengan apa yang mereka ketahui, padahal mereka sadar bahwa Baginda belum pernah memasuki Baitul Maqdis sebelumnya. Dengan demikian, hujah menjadi tegak atas mereka. Hal ini memang terjadi sebagaimana disebutkan dalam riwayat. Setelah penyampaian tersebut, diturunkan penjelasan tentang Isra', kemudian Nabi diilhami untuk memberitakan kepada mereka tentang Mi'raj ke alam langit serta penglihatannya terhadap Jibril As., lalu Allah menurunkan pembenarannya dalam Surah An-Najm. Namun, semua ini tidak memiliki dasar yang kuat. Memang diriwayatkan oleh Al-Baihaqi, Ibnu Abi Hatim, dan Ibnu Jarir dalam sebuah hadis panjang bahwa Nabi Saw. pada pagi hari di Mekah menceritakan kepada mereka hal-hal yang menakjubkan: 'Aku didatangi tadi malam ke Baitul Maqdis, lalu aku dinaikkan ke langit dan aku melihat ini dan itu.' Akan tetapi, dapat dikatakan bahwa riwayat ini tidak termasuk dalam riwayat sahih dalam Shahih Bukhari dan Muslim, dan hujah dalam hadis hanya dapat ditegakkan dengan riwayat keduanya.

Secara keseluruhan, yang menjadi pegangan adalah bahwa Mi'raj tidak disebutkan secara langsung dalam Al-Quran. Apa yang terdapat dalam surah ini dan Surah At-Takwir tidak berkaitan dengan Mi'raj, melainkan berkaitan dengan penglihatan Nabi Saw. terhadap Jibril As. di bumi dalam bentuk aslinya, sebagaimana telah dijelaskan. Adapun Mi'raj itu sendiri merupakan mimpi yang bersifat ruhani, sebagaimana dinyatakan secara jelas dalam hadis sahih Bukhari melalui berbagai jalurnya dari Anas dan Malik bin Abi Sha'sha'ah. Sebagian ulama menyatakan bahwa karena itu, dalam riwayat Mi'raj dalam Shahih Bukhari—yang merupakan riwayat paling sahih menurut kesepakatan—tidak disebutkan bahwa Nabi terlebih dahulu pergi ke Baitul Maqdis, melainkan disebutkan bahwa Baginda langsung naik dari Mekah ke langit pertama. Demikian pula tidak disebutkan bahwa Jibril As. berpisah darinya lalu menampakkan diri kembali di Sidratul Muntaha dalam bentuk aslinya, melainkan disebutkan

bahwa ia menyertainya sejak awal Mi'raj hingga akhir dalam satu keadaan yang sama. Hal ini menunjukkan bahwa apa yang disebutkan dalam Al-Quran sebagai peristiwa yang terjadi dalam keadaan terjaga berbeda dengan apa yang disebutkan dalam hadis sebagai peristiwa yang terjadi dalam mimpi pada waktu yang lain. Jika keduanya merupakan satu peristiwa yang sama, niscaya akan disebutkan bersama dalam satu rangkaian, baik dalam Al-Quran maupun dalam hadis sahih, namun hal itu tidak terjadi kecuali dalam sebagian riwayat yang tidak dapat dijadikan pegangan, yang merupakan hasil pencampuran sebagian perawi antara satu peristiwa dengan peristiwa lainnya. Wallahu a'lam."[1]

Kedua: Isra' dan Mi'raj dalam Perspektif Al-Quran

1. Isra':

Melalui penelaahan berbagai pendapat tentang peristiwa Isra' dan Mi'raj, dapat dilakukan penilaian untuk menguatkan sebagian pendapat atas yang lain. Karena peristiwa Isra' disebutkan secara tegas dalam Al-Quran, dan Al-Quran bersifat pasti dalam penetapannya serta menjadi rujukan dalam persoalan akidah dan hal-hal gaib, maka kita beriman terhadap terjadinya peristiwa tersebut sebagaimana diberitakan oleh Allah Swt. Ketika membandingkan dalil-dalil dari berbagai pendapat mengenai bagaimana terjadinya Isra', jumlah kejadiannya, dan waktunya, tampak bahwa pendapat yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad Saw. diperjalankan dengan ruh dan jasad dalam keadaan terjaga, dan terjadi satu kali setelah pengutusan kenabian, merupakan pendapat yang paling kuat di antara pendapat-pendapat tersebut. Lafaz الْعَبْـدُ "hamba" dalam Al-Quran mencakup manusia secara utuh, baik ruh maupun jasad, dan kata أَسْـرَى "asra" secara bahasa berarti berjalan pada malam hari, sebagaimana dalam firman Allah Swt.: فَأَسْـرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ *"Maka berjalanlah engkau dengan keluargamu pada sebagian malam."* (QS. Hud

1 Mahasin At-Ta'wil jilid 9 hal. 65.

[11]: 81). Perintah kepada Nabi Luth untuk berjalan pada malam hari bersama keluarganya menunjukkan perjalanan fisik, bukan dalam mimpi.

Adapun pendapat yang menyatakan bahwa Isra' terjadi hanya dengan ruh atau sebagai mimpi tetap ada, berdasarkan firman Allah Swt.: وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا *"Dan (ingatlah), ketika Kami berfirman kepadamu, 'Sesungguhnya Tuhanmu meliputi manusia.' Dan Kami tidak menjadikan mimpi yang telah Kami perlihatkan kepadamu melainkan sebagai ujian bagi manusia, dan (begitu pula) pohon yang terkutuk dalam Al-Quran. Kami menakut-nakuti mereka, tetapi yang demikian itu hanya menambah besar kedurhakaan mereka."* (QS. Al-Isra' [17]: 60). Namun, ayat ini tidak memberikan dalil yang pasti, karena bisa saja merujuk kepada mimpi yang lain, dan Al-Quran juga menyebutkan mimpi lain, yaitu tentang masuknya Nabi ke Masjidil Haram.

Dalam beberapa tahun terakhir muncul penafsiran baru yang menyatakan bahwa yang dimaksud dengan "hamba" dalam ayat Isra' adalah Musa As., dengan alasan bahwa ayat-ayat setelahnya berbicara tentangnya. Namun, hal ini tidak cukup kuat sebagai dalil, karena Al-Quran sering berpindah dalam gaya penyampaiannya, dan konteks ayat secara umum ditujukan kepada Nabi Muhammad Saw. Lafaz "hamba" dalam Al-Quran—ketika disandarkan kepada Allah dalam bentuk kata ganti—merujuk kepada Nabi Muhammad Saw. Hal ini dapat dilihat dalam firman Allah Swt.: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجًا *"Segala puji bagi Allah yang telah menurunkan Kitab kepada hamba-Nya dan Dia tidak menjadikannya bengkok."* (QS. Al-Kahf [18]: 1). Dan firman-Nya: تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا *"Maha Suci (Allah) yang telah menurunkan Al-Furqan kepada hamba-Nya agar dia menjadi pemberi peringatan bagi seluruh alam."* (QS. Al-Furqan [25]: 1). Dan firman-Nya: فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ *"Lalu Dia menyampaikan wahyu kepada hamba-Nya apa yang telah diwahyukan."* (QS. An-Najm [53]: 10). Serta firman-Nya: هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِّيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ *"Dialah yang menurunkan*

kepada hamba-Nya ayat-ayat yang jelas agar Dia mengeluarkan kamu dari kegelapan kepada cahaya. Dan sesungguhnya Allah benar-benar Maha Penyantun lagi Maha Penyayang kepadamu." (QS. Al-Hadid [57]: 9).

Dalam semua ayat tersebut, yang dimaksud dengan "hamba-Nya" adalah Nabi Muhammad As., dan tidak dapat dialihkan kepada selainnya kecuali dengan dalil yang kuat, yang dalam hal ini tidak ditemukan. Adapun sebagian pertanyaan kontemporer tentang penentuan Masjidil Aqsa—apakah yang dimaksud adalah masjid di Baitul Maqdis atau bukan—maka penafsiran yang memalingkannya dari Baitul Maqdis tidak memiliki dasar yang kuat. Jika diperhatikan ayat-ayatnya, terdapat indikasi yang lebih kuat daripada yang mereka kemukakan. Pada ayat ketujuh disebutkan: فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا *"Maka apabila datang saat hukuman bagi (kejahatan) yang kedua, (Kami datangkan musuh-musuhmu) untuk menyuramkan wajahmu dan mereka masuk ke dalam masjid sebagaimana ketika mereka memasukinya pertama kali, dan untuk membinasakan apa saja yang mereka kuasai dengan sehancur-hancurnya."* (QS. Al-Isra' [17]: 7). Ayat ini berbicara tentang Bani Isra'il dan Baitul Maqdis, yang menunjukkan bahwa yang dimaksud dengan "masjid" dalam konteks ini adalah Masjid di Baitul Maqdis. Jika ditelusuri penggunaan kata "masjid" dalam Al-Quran, ia selalu berkaitan dengan Masjidil Haram, kecuali dalam Surah Al-Isra', di mana disebutkan Masjidil Aqsa, kemudian disebutkan "masjid" tanpa sifat, yang menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah Masjidil Aqsa itu sendiri. Dengan demikian, Masjidil Aqsa yang dimaksud adalah yang berada di Baitul Maqdis.

2. Mi'raj:

Peristiwa Mi'raj merupakan salah satu persoalan yang telah lama menjadi perdebatan dalam sejarah pemikiran Islam, karena keterkaitannya dengan alam gaib di satu sisi, serta adanya pertautan antara teks Al-Quran dan riwayat-riwayat dalam membentuk gambaran dan rincian peristiwanya di sisi lain. Oleh karena itu, muncul kebutuhan untuk meninjau kembali

persoalan ini dengan pendekatan ilmiah, di mana bagian-bagian yang bersifat cabang dikembalikan kepada prinsip-prinsip yang pasti, serta menjadikan Al-Quran sebagai sumber utama dan tolok ukur penentu, disertai dengan penelaahan terhadap riwayat dari segi sanad dan makna, serta penimbangannya berdasarkan kategori kepastian dan dugaan dalam ranah akidah dan hal-hal gaib.

Penelitian ini berupaya mengkaji ulang gambaran Mi'raj sebagaimana terbentuk dalam kesadaran turats, menelusuri akar-akar tekstualnya dalam Surah An-Najm, serta mendiskusikan berbagai riwayat dan sikap mazhab-mazhab teologis terhadapnya, dalam rangka menyingkap kebenaran secara lebih jernih, jauh dari unsur berlebihan dan dugaan, serta sebagai bentuk komitmen terhadap metodologi usul yang mengembalikan persoalan gaib kepada nash yang bersifat pasti.

Sikap Sayyidah Aisyah Ra. dan penolakan terhadap penglihatan Allah dengan mata:

Dua riwayat dalam Shahih Al-Bukhari dan Muslim menyebutkan penolakan Aisyah Ra. terhadap sebagian pendapat yang berkembang setelah wafatnya Nabi Muhammad Saw. mengenai peristiwa tersebut. Penolakan ini menunjukkan bahwa unsur berlebihan dalam menggambarkan hakikat peristiwa sudah mulai muncul sejak masa awal, kemudian berkembang dan meluas pada masa-masa berikutnya.

Dalam riwayat Al-Bukhari disebutkan dari Masruq, ia berkata: Aku berkata kepada Aisyah Ra.: "Wahai ibuku, apakah Muhammad Saw. melihat Tuhannya?" Ia menjawab: "Sungguh, rambutku berdiri mendengar apa yang engkau katakan. Di manakah engkau dari tiga perkara ini? Siapa yang menceritakan kepadamu salah satunya, maka ia telah berdusta: siapa yang mengatakan bahwa Muhammad Saw. melihat Tuhannya, maka ia telah berdusta." Kemudian ia membaca: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ *"Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedangkan Dia dapat melihat segala penglihatan; dan*

Dia Mahahalus lagi Maha Mengetahui." (QS. Al-An'am [6]: 103). وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ *"Dan tidaklah mungkin bagi seorang manusia bahwa Allah berbicara kepadanya kecuali melalui wahyu atau dari balik tabir."* (QS. Asy-Syura [42]: 51). Ia juga berkata: "Siapa yang mengatakan bahwa ia mengetahui apa yang akan terjadi esok, maka ia telah berdusta." Kemudian ia membaca: وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا *"Dan tidak ada seorang pun yang mengetahui apa yang akan dikerjakannya besok."* (QS. Luqman [31]: 34). Dan ia berkata: "Siapa yang mengatakan bahwa Nabi menyembunyikan sesuatu, maka ia telah berdusta." Kemudian ia membaca: يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ "Wahai Rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu." (QS. Al-Ma'idah [5]: 67). Namun, ia melihat Jibril As. dalam bentuk aslinya sebanyak dua kali.[1]

Dalam riwayat Muslim disebutkan dari Masruq, ia berkata: Aku bersandar di sisi Aisyah Ra., lalu ia berkata: "Wahai Abu Aisyah, ada tiga perkara, siapa yang mengatakan salah satunya, maka ia telah membuat kebohongan besar terhadap Allah." Aku bertanya: "Apa itu?" Ia berkata: "Siapa yang mengira bahwa Muhammad melihat Tuhannya, maka ia telah membuat kebohongan besar terhadap Allah." Ia berkata: Aku yang sebelumnya bersandar lalu duduk dan berkata: "Wahai Ummul Mukminin, berilah aku waktu dan jangan tergesa-gesa. Bukankah Allah berfirman: وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى *"Dan sungguh, dia telah melihatnya di ufuk yang terang. Dan sungguh, dia telah melihatnya pada waktu yang lain."* (QS. An-Najm [53]: 7, 13). Ia menjawab: "Aku adalah orang pertama dari umat ini yang menanyakan hal itu kepada Rasulullah Saw. Baginda menjawab: 'Itu adalah Jibril As. Aku tidak melihatnya dalam bentuk aslinya kecuali dua kali. Aku melihatnya turun dari langit, menutupi dengan besarnya penciptaannya antara langit dan bumi.'" Ia berkata: "Tidakkah engkau mendengar firman Allah: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ *"Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedangkan Dia dapat melihat segala penglihatan; dan Dia Mahahalus lagi Maha Mengetahui."* (QS. Al-An'am [6]: 103). Dan

1 Shahih Al-Bukhari jilid 6 hal. 140.

firman-Nya: وَمَـا كَانَ لِبَشَـرٍ أَن يُكَلِّمَـهُ اللَّـهُ إِلَّا وَحْيًـا أَوْ مِـن وَرَاءِ حِجَـابٍ أَوْ يُرْسِـلَ رَسُـولًا فَيُوحِـيَ بِإِذْنِـهِ مَا يَشَـاءُ إِنَّـهُ عَلِـيٌّ حَكِيـمٌ *"Dan tidaklah mungkin bagi seorang manusia bahwa Allah berbicara kepadanya kecuali melalui wahyu atau dari balik tabir atau dengan mengutus seorang rasul, lalu dia mewahyukan dengan izin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Mahatinggi lagi Mahabijaksana."* (QS. Asy-Syura [42]: 51). Ia berkata: "Siapa yang mengira bahwa Rasulullah menyembunyikan sesuatu dari Kitab Allah, maka ia telah membuat kebohongan besar terhadap Allah," dan Allah berfirman: يَـا أَيُّهَـا الرَّسُـولُ بَلِّـغْ مَـا أُنـزِلَ إِلَيْـكَ مِـن رَّبِّـكَ وَإِن لَّـمْ تَفْعَـلْ فَمَا بَلَّغْـتَ رِسَـالَتَهُ *"Wahai Rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu. Jika tidak engkau lakukan, maka engkau tidak menyampaikan risalah-Nya."* (QS. Al-Ma'idah [5]: 67). Ia berkata: "Siapa yang mengira bahwa ia mengetahui apa yang akan terjadi esok, maka ia telah membuat kebohongan besar terhadap Allah," dan Allah berfirman: قُـل لَّا يَعْلَـمُ مَن فِـي السَّـمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْـبَ إِلَّا اللَّـهُ *"Katakanlah, tidak ada seorang pun di langit dan di bumi yang mengetahui perkara gaib kecuali Allah."* (QS. An-Naml [27]: 65).[1]

Aisyah Ra. dalam hal ini menunjukkan keheranannya terhadap ketidaktahuan sebagian orang mengenai peristiwa tersebut, serta bagaimana mereka mengubah penglihatan Nabi terhadap Jibril As. menjadi penglihatan terhadap Allah. Ia memandang pendapat tersebut bertentangan dengan Al-Quran. Namun, pendekatan yang ia gunakan untuk meluruskan sebagian pandangan dan pemahaman berdasarkan teks utama yang terpercaya, yaitu Al-Quran, kemudian memudar, dan riwayat-riwayat justru menjadi dominan atas teks Al-Quran, sehingga persoalan gaib banyak disandarkan pada riwayat meskipun bertentangan dengan Al-Quran.

1 Shahih Muslim jilid 1 hal. 159.

Mi'raj antara Teks Pasti dan Riwayat Dugaan:

Pertanyaan penting terkait riwayat-riwayat tentang peristiwa Mi'raj adalah: mengapa Al-Quran tidak menyebutkannya, padahal dalam bentuk dan gambaran yang disampaikan oleh riwayat, peristiwa tersebut lebih besar dan lebih penting dibandingkan Isra'? Mi'raj melampaui langit hingga langit ketujuh, sedangkan Isra' masih berada di bumi. Maka bagaimana mungkin Al-Quran menyebutkan yang lebih rendah namun meninggalkan yang lebih besar dan lebih penting?

Dengan kembali kepada ayat-ayat Surah An-Najm, terlihat bahwa ayat-ayat tersebut membicarakan suatu peristiwa penting, yaitu pertemuan Nabi Muhammad Saw. dengan Jibril As. Dari peristiwa agung ini, rincian kisah kemudian berkembang hingga akhirnya menjadi kisah Mi'raj dengan berbagai detail sebagaimana terdapat dalam riwayat-riwayat.

Dengan merenungkan ayat-ayat Surah An-Najm serta penjelasannya tentang pertemuan Nabi dengan Jibril As. pada "penampakan yang lain", dan bagaimana ayat-ayat tersebut menggambarkan penglihatan Nabi terhadap Jibril As. sebagai tanda yang besar, muncul pertanyaan: ke mana hilangnya rincian peristiwa ini dalam kitab-kitab sirah? Mengapa kisah penampakan kedua Jibril As. tidak disebutkan, sementara yang disebutkan hanya penampakan pertama dalam kisah Gua Hira? Padahal ayat tersebut secara tegas menyatakan: وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى *"Dan sungguh, dia telah melihatnya pada waktu yang lain."* (QS. An-Najm [53]: 13). Hal ini menunjukkan bahwa Jibril As. hanya menampakkan dirinya dalam bentuk aslinya sebanyak dua kali, dan Nabi melihatnya. Lalu di mana peristiwa kedua tersebut?

Sebelum menjawab pertanyaan ini, ditegaskan kembali pendapat sebagian ulama salaf bahwa peristiwa Isra' dan Mi'raj terjadi pada waktu yang berbeda, sebagaimana ditegaskan dalam riwayat Al-Bukhari. Penggabungan keduanya dalam satu waktu dan satu narasi terjadi kemudian. Hal ini semakin menguat ketika Dinasti Fatimiyah menetapkan

satu hari untuk memperingati peristiwa tersebut. Dari mereka pula berasal penetapan tanggal yang populer di kalangan masyarakat, dan masyarakat kemudian meriwayatkannya sebagai satu peristiwa tunggal pada hari yang sama, padahal para peneliti berpendapat bahwa keduanya adalah dua peristiwa yang terpisah.

Pertanyaan sebelumnya mengarahkan kepada kisah yang sebenarnya, yang menjadi bahan dasar sebelum berkembang menjadi kisah Mi'raj. Kisah tersebut kemudian mengalami pengembangan imajinatif dan bercampur dengan sebagian kisah-kisah Persia, hingga terbentuk narasi yang sarat dengan kontradiksi, namun tetap tersebar di tengah masyarakat. Padahal, dalam kaidah usul, persoalan akidah hanya dapat ditetapkan dengan dalil yang pasti dari segi penetapan dan makna. Maka di mana dasar kepastian dalam kisah yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam Al-Quran?

Kisah pertemuan Nabi dengan Jibril As. untuk kedua kalinya yang dijelaskan dalam Surah An-Najm adalah kisah yang sebenarnya, yang kemudian berkembang dan dikenal sebagai Mi'raj. Kisah ini berbicara tentang turunnya Jibril As., bukan naiknya Nabi نَزْلَةً أُخْرَى *"penampakan yang lain"*, yang berarti bahwa Nabi berada di bumi ketika melihat Jibril As. sebagai tanda besar. Hal ini dikuatkan oleh perkataan Abdullah bin Mas'ud dalam riwayat Al-Bukhari, ketika menafsirkan firman Allah Swt.: لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى "Sungguh, dia telah melihat sebagian dari tanda-tanda (kebesaran) Tuhannya yang paling besar." (QS. An-Najm [53]: 18). Ia berkata: "Baginda melihat hamparan hijau yang menutupi ufuk langit."[1]

Barangkali penyimpangan awal dalam kisah ini yang mengeluarkannya dari sekadar penglihatan di bumi menjadi perjalanan di langit adalah penafsiran yang jauh terhadap firman Allah Swt.: عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ yang mereka tafsirkan sebagai berada di langit ketujuh. Ketika ditelusuri sumber penafsiran ini—yang melampaui alam nyata menuju alam gaib—ditemukan bahwa sebagian mereka menisbatkannya kepada

1 Shahih Al-Bukhari jilid 3 hal. 1181.

Ka'ab Al-Ahbar, sosok yang diperselisihkan dan diragukan keislamannya, serta—menurut pandangan Rasyid Ridha dalam Majalah Al-Manar—merupakan pihak yang paling besar perannya dalam memasukkan unsur Isra'iliyyat ke dalam pemikiran Islam. Ath-Thabari dalam tafsirnya menyebutkan bahwa Ibnu Abbas datang kepada Ka'ab Al-Ahbar dan berkata kepadanya: "Ceritakan kepadaku tentang firman Allah: سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى 'Sidratul Muntaha, di dekatnya ada surga tempat tinggal.'" Ka'ab menjawab: "Itu adalah pohon bidara di pangkal 'Arsy, di sanalah berakhir pengetahuan setiap makhluk yang berilmu, baik malaikat terdekat maupun nabi yang diutus. Apa yang berada di baliknya adalah gaib yang tidak diketahui kecuali oleh Allah." Ia juga berkata: "Itu adalah pohon bidara di atas kepala para pemikul 'Arsy, dan di sanalah berakhir pengetahuan seluruh makhluk, dan tidak ada seorang pun yang melampauinya."[1] Maka muncul pertanyaan: apakah terdapat pengaruh tradisi yahudi dalam pembentukan kisah ini sebagaimana dalam kisah-kisah lainnya? Terlebih jika diperhatikan bahwa Nabi Muhammad Saw.—sebagaimana dalam riwayat kisah tersebut—berulang kali naik dan turun menemui Nabi Musa As., bukan nabi yang lain.

Padahal, jika asumsi perjalanan naik-turun itu diterima, maka yang lebih layak adalah kepada Nabi Ibrahim As., karena ia adalah bapak para nabi, yang membangun kembali Ka'bah, dan yang pertama menegakkan salat di dalamnya, serta yang diperintahkan untuk diikuti ajarannya, sebagaimana firman Allah Swt.: قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ *"Katakanlah (Muhammad), 'Allah telah berkata benar.' Maka ikutilah agama Ibrahim yang lurus, dan dia bukan termasuk orang-orang musyrik."* (QS. Ali 'Imran [3]: 95). ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ *"Kemudian Kami wahyukan kepadamu (Muhammad), 'Ikutilah agama Ibrahim yang lurus, dan dia bukan termasuk orang-orang musyrik.'"* (QS. An-Nahl [16]: 123).

Karena persoalan Mi'raj termasuk dalam perkara gaib yang tidak dapat ditetapkan kecuali dengan dalil yang pasti, maka kaum Mu'tazilah tidak

1 Tafsir At-Tabary jilid 27 hal. 52.

menetapkannya. Abu Al-Muzhaffar Al-Isfarayini Asy-Syafi'i (w. 471 H) menisbatkan kepada Mu'tazilah penolakan terhadap Mi'raj dengan mengatakan: "Mereka mengingkari sebagian keutamaan Rasulullah Saw. yang khusus baginya dan tidak dimiliki oleh para nabi lainnya, seperti keberadaan Mi'raj, penetapan syafaat baginya pada hari kiamat, keberadaan telaga Al-Kautsar, serta mereka menolak riwayat-riwayat yang datang dalam perkara-perkara tersebut, dan juga mengingkari azab kubur."[1]

Namun, kaum Mu'tazilah tidak mengingkari perkara-perkara tersebut karena menolak keutamaan Nabi, sebab mereka menetapkan seluruh keutamaan Nabi yang ditetapkan dengan nash Al-Quran yang pasti, dan yang paling utama adalah bahwa Baginda merupakan penutup para nabi dan rasul. Penolakan atau sikap wanti-wanti mereka hanya tertuju pada hal-hal yang ditetapkan dengan dalil yang bersifat dugaan dalam perkara gaib, sebagai konsekuensi dari prinsip mereka bahwa keyakinan tidak boleh didasarkan kecuali pada dalil yang pasti. Dengan demikian, sikap mereka bukanlah bentuk pengurangan terhadap kedudukan Nabi Muhammad Saw., melainkan merupakan hasil dari metodologi epistemologis mereka dalam membedakan antara yang pasti dan yang bersifat dugaan dalam ranah akidah.

Qadhi 'Abdul Jabbar dari kalangan Mu'tazilah menyatakan dalam pembahasannya tentang mukjizat: "Di antaranya adalah apa yang diberitakan oleh Nabi Saw., yang kebenarannya ditegaskan oleh Al-Quran dan dibenarkan oleh seluruh umat, yaitu bahwa Baginda diperjalankan ke Baitul Maqdis hingga Baginda mengabarkan kepada mereka tentang hal-hal yang Baginda saksikan. Jika setelah itu terbukti apa yang diriwayatkan dalam hadis Mi'raj atau sebagian darinya, maka hal itu lebih menguatkan dalil. Namun, kadar yang telah ditegaskan oleh Al-Quran itulah yang telah kami sebutkan."[2] Dari pernyataan ini dipahami bahwa Qadhi 'Abdul Jabbar menetapkan Isra' secara pasti karena disebutkan dalam Al-Quran, dan

1 At-Tabshirah fi Ad-Din hal. 66.
2 Al-Mughni 16/419.

menjadikannya sebagai bagian yang diyakini tanpa perbedaan pendapat tentangnya. Adapun Mi'raj, ia menggantungkan kepastian penetapannya pada validitas riwayat-riwayat yang ada, dan tidak menjadikannya sebagai bagian dari akidah yang bersifat pasti.

Abu Al-Husain Al-Bashri dari kalangan Mu'tazilah mengomentari hadis Mi'raj dengan mengatakan: "Pendapat mereka bahwa Nabi Saw. ketika dinaikkan ke langit, Allah mewajibkan atasnya dan atas umatnya lima puluh salat, kemudian Musa As. memberi isyarat kepadanya untuk kembali dan memohon pengurangan, dan bahwa Baginda menerima saran tersebut hingga akhirnya salat dikurangi menjadi lima setelah beberapa kali kembali, itu merupakan bentuk penghapusan sebelum waktu pelaksanaan. Jawabannya: itu adalah khabar ahad yang tidak wajib diterima dalam hal-hal yang harus diketahui secara pasti." [1] Dengan demikian, Al-Bashri memandang bahwa riwayat Mi'raj beserta rinciannya disampaikan melalui jalur ahad, dan perkara gaib yang dijadikan bagian dari akidah tidak sah menurutnya dibangun di atas dalil yang bersifat dugaan.

Al-Hakim Al-Jushami dari kalangan Mu'tazilah dalam tafsirnya menyatakan: "Firman Allah Swt.: وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى yakni pada kesempatan yang lain. Dikatakan bahwa yang dilihat adalah Jibril As., sebagaimana pendapat Ibnu Mas'ud, Aisyah, Mujahid, dan Ar-Rabi'. Mereka menyatakan bahwa Nabi melihat Jibril As. dalam bentuk aslinya sebanyak dua kali: sekali di ufuk yang tinggi sebagaimana disebutkan sebelumnya, dan sekali di Sidratul Muntaha. Ada pula yang berpendapat bahwa Baginda melihatnya dengan hati, sebagaimana diriwayatkan dari Ibnu Abbas, yaitu ketika Baginda menyaksikan sebagian dari alam malakut secara sempurna. Pendapat pertama lebih kuat, dan ayat tersebut dipahami dalam kerangka itu, dengan makna: suatu penampakan, Baginda melihatnya dalam keadaan turun pada kesempatan yang lain."[2] Ia juga menyatakan: عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَىٰ "Dikatakan: itu adalah pohon bidara,"[3] yaitu pohon sidr itu sendiri.

1 Al-Mu'tamad 1/381.
2 Tahzib At-Tafsir 9/6643.
3 Tahzib At-Tafsir 9/6643.

Tampaknya generasi awal Mu'tazilah lebih tegas dalam menolak segala hal yang berkaitan dengan perkara gaib dan akidah apabila didasarkan pada riwayat yang bersifat dugaan, sementara ungkapan generasi berikutnya menjadi lebih lunak dan moderat, yang tampaknya dipengaruhi oleh perubahan serta tekanan ilmiah dan politik yang mereka hadapi, sehingga mendorong mereka untuk merumuskan pendapat dengan bahasa yang lebih hati-hati dan tidak terlalu keras.

Pendapat serupa juga dikemukakan oleh Abu Mansur Al-Maturidi, pendiri mazhab Maturidiyah dalam teologi dan akidah. Pandangannya mendekati apa yang dikemukakan oleh Mu'tazilah. Dalam tafsirnya terhadap ayat Isra' ia menyatakan: "Adapun riwayat-riwayat yang menyebutkan bahwa Baginda dinaikkan ke langit hingga melihat para nabi sebelumnya, serta rincian yang disebutkan di dalamnya, maka kami mengatakan sebagaimana yang dikatakan oleh Abu Bakar Ash-Shiddiq Ra.: 'Jika Baginda benar-benar mengatakan hal itu, maka aku membenarkannya.' Jika tidak, maka kami berhenti pada apa yang disebutkan dalam ayat, yaitu bahwa Baginda diperjalankan ke Baitul Maqdis, dan tidak menambahinya, karena hal itu termasuk khabar ahad yang tidak dapat dijadikan dasar kesaksian."[1]

Demikian pula, sebagian kalangan Ibadiyah tidak menetapkan peristiwa Mi'raj. Syeikh Nashir bin Ja'id menyatakan: "Adapun Mi'raj Nabi Saw.ke langit dengan jasad dan ruhnya secara bersamaan, atau dengan ruh yang dengannya ia hidup, atau dengan akalnya yang terpisah dari jasadnya; maka jika yang dimaksud adalah dengan ruh yang dengannya ia hidup dalam keadaan terpisah dari jasad, atau dengan akalnya yang terpisah dari jasad, hal itu tidak sahih. Sebab, dengan terpisahnya ruh dari jasad, jasad menjadi mati; dan dengan terpisahnya akal dari jasad, seseorang menjadi pingsan seperti orang mati. Adapun Mi'raj dengan jasad dan ruhnya secara bersamaan ke langit, maka tidak ada wahyu yang tegas

1 Tafsir Al-Maturidi 7/4.

tentang hal itu, tidak pula tegak hujah melalui sunnah yang sahih, dan tidak sah pula klaim ijmak dalam perkara tersebut."[1]

Dari kalangan Zaidiyah disebutkan bahwa Ahmad bin Al-Husain Al-Haruni Az-Zaidi (w. 411 H), penulis kitab "Itsbat Nubuwwah An-Nabi", menetapkan Isra' ke Baitul Maqdis dalam kitabnya, tetapi tidak membahas Mi'raj.

Adapun keraguan bahwa ada campur tangan yahudi di balik kisah tersebut, hal ini disebutkan oleh Syeikh Abdul Karim Al-Khatib dalam kitab "At-Tafsir Al-Qurani li Al-Quran". Ia mengatakan:

"Orang yang membaca kisah-kisah yang menggambarkan perjalanan Mi'raj akan menemukan banyak penyusupan, kebohongan, dan rekayasa. Dalam kisah ini, kaum yahudi memiliki peran besar dalam menyusupkan berita dan merekayasa hadis, karena ruangnya sangat luas untuk memasukkan berbagai pernyataan tentang alam 'alawi (tinggi). Bentuk penyusupan yahudi yang paling menonjol di sini adalah riwayat dalam hadis Mi'raj tentang pertemuan antara Nabi Muhammad Saw. dan Nabi Musa As., dan bahwa Nabi Musa As. bertanya kepada Nabi Muhamad Saw. tentang kewajiban salat yang Allah tetapkan bagi umatnya. Riwayat ini mengisyaratkan beberapa hal:

Pertama, menjadikan Musa seolah-olah memiliki semacam otoritas pengawasan atas Nabi Muhammad Saw. Hal ini dapat memberi kesan bahwa kaum yahudi memiliki kedudukan atas kaum Muslimin yang menyerupai kedudukan tersebut.

Kedua, apa hikmah di balik ketentuan Allah Swt. yang menetapkan kewajiban salat dengan cara yang menyerupai proses tawar-menawar, dimulai dari lima puluh salat lalu berakhir menjadi lima salat? Apa pula hikmah Nabi yang mulia harus bolak-balik antara Musa dan Tuhannya dalam beberapa kali perjalanan tersebut? Bukankah satu kali pergi dan kembali sudah cukup, jika memang hal itu harus terjadi? Kecerdikan

1 Qamus Asy-Syariah jilid 6 hal. 358-359.

penyusun riwayat ini tampaknya tidak membiarkannya tanpa jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tersebut, sehingga ia menutup riwayat itu dengan pernyataan: 'Ia lima dalam pelaksanaan dan lima puluh dalam pahala.' Bagian yang dijadikan oleh penyusun riwayat sebagai alasan untuk penerimaan riwayat tersebut, pada kenyataannya justru menjadi sisi yang menunjukkan kelemahannya. Sebab, salat bukan satu-satunya amal yang memperoleh keistimewaan satu amal dihitung sepuluh, melainkan seluruh amal kebaikan ditimbang oleh Allah Swt. dengan timbangan ini, sebagaimana firman-Nya: مَـن جَـاءَ بِالْحَسَـنَةِ فَلَـهُ عَشْـرُ أَمْثَالِهَـا *"Barang siapa berbuat kebaikan mendapat balasan sepuluh kali lipat amalnya."* (QS. Al-An'am [6]: 160).

Sesungguhnya orang yang menelaah kisah Isra' dan Mi'raj dalam bentuk sebagaimana dipaparkan—atau dalam gambaran visual yang disajikan oleh kitab-kitab sirah dan tafsir—akan kehilangan banyak dari perasaan spiritual yang seharusnya dibangkitkan oleh pembahasan Isra' dan Mi'raj. Misalnya, Al-Buraq yang dalam riwayat Isra' digambarkan dengan warna yang mencolok—yang disiapkan bagi Rasul untuk dijadikan tunggangan menuju alam atas ('alawi)—tidak lebih dari seekor keledai betina yang dipasangi dua sayap dari bulu, sehingga menyerupai mainan anak-anak yang dirangkai dari sisa-sisa permainan lama mereka. Demikian pula batu yang dikatakan sebagai tempat para nabi mengikat tunggangan mereka di Masjidil Aqsa, serta cincin-cincin yang tertanam di batu tersebut untuk menambatkan tali kekang dan pelana—semua itu menghalangi makna-makna luhur yang seharusnya dapat dirasakan oleh seseorang, seandainya ia menyingkirkan hal-hal tersebut dari jalannya, bersama dengan tali kekang, pelana, dan segala perlengkapan yang berkaitan dengan penambatan hewan.[1]

Itulah kritik terhadap riwayat Mi'raj dari sisi matan (isi). Adapun dari sisi sanad, peneliti asal Oman, Zakariya Al-Muharrami, setelah melakukan kajian terhadap hadis-hadis Mi'raj, menyatakan:

1 At-Tafsir Al-Qurani Li Al-Quran, Syeikh Abdul Karim Al-Khatib jilid 4 hal. 425-432.

"Sebagian pihak mengklaim bahwa riwayat ini bersifat mutawatir, namun seluruh jalurnya tidak lepas dari catatan kritis. Riwayat ini datang melalui Anas bin Malik, tetapi tampak adanya ketidakstabilan dalam jalur-jalurnya setelah itu. Sebagian meriwayatkannya dari Anas melalui Malik bin Sha'sha'ah, melalui jalur Qatadah bin Di'amah As-Sadusi, yang lemah dan melakukan tadlis. Sebagian meriwayatkannya dari Anas melalui Abu Dzar, melalui jalur Az-Zuhri[1], dan Az-Zuhri juga melakukan tadlis, bahkan Ibnu Hajar memasukkannya dalam Thabaqat Al-Mudallisin[2]. Sebagian lainnya meriwayatkannya dari Anas langsung dari Nabi tanpa perantara.[3] Riwayat ini dalam Shahih Al-Bukhari datang melalui jalur Syarik bin Abdullah, yang dinilai lemah[4], dan dalam Shahih Muslim melalui jalur Hammad bin Salamah, yang dikenal memiliki riwayat-riwayat yang diingkari.[5] Riwayat ini juga datang melalui Abu Sa'id Al-Khudri, Abdullah bin Mas'ud, dan Abu Hurairah, namun Ibnu Katsir menyatakan[6] bahwa di dalamnya terdapat kejanggalan dan kemungkaran. Ibnu Katsir berusaha memperbanyak jalur riwayat dengan menambahkan riwayat dari Umar bin Khattab, Jabir bin Abdullah, dan lainnya, tetapi dalam riwayat mereka tidak disebutkan kisah Mi'raj yang luar biasa tersebut."[7]

Surah An-Najm dan Asal Kisah dalam Al-Quran:

Surah An-Najm mengisyaratkan dua kali penampakan khusus Jibril As. kepada Nabi Saw., yang berbeda dari penampakan-penampakan wahyu lainnya dari segi bentuk dan kedudukannya. Dari ayat-ayat tersebut dapat disimpulkan bahwa terdapat penampakan pertama, kemudian datang penampakan kedua, sebagaimana ditunjukkan oleh ungkapan Allah Swt.: نَزْلَةً أُخْرَى "pada penampakan yang lain". Ungkapan ini menegaskan bahwa penampakan kedua tersebut tidak memiliki yang ketiga, dan bahwa

1 Al-Bukhari no. 349, Muslim no. [415] 263-(163).
2 Jilid 1 hal. 45 tingkatan ketiga dari para Mudallisin.
3 Al-Bukhari no. 7517, Muslim no. [411] 259 (162).
4 Adz-Dzahabi "Al-Mughni fi Adh-Dhu'afa' jilid 1 hal. 468.
5 Adz-Dzahabi "Al-Mughni fi Adh-Dhu'afa' jilid 1 hal. 286.
6 Di dalam tafsirnya jilid 3 hal. 34.
7 Pembacaan tentang Dialektika Riwayat dan Dirayah dalam Ilmu Hadis – Zakariya Al-Muharrami, hlm. 192.

ia merupakan peristiwa unik dalam perjalanan wahyu, ketika Nabi Saw. menyaksikan salah satu tanda terbesar dari tanda-tanda Tuhannya. Hal ini menonjolkan kekhususan dan keunikan peristiwa Qur'ani tersebut di antara berbagai manifestasi wahyu lainnya.

Adapun penampakan pertama diisyaratkan oleh Al-Quran dalam firman Allah Swt.: فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ *"Lalu dia menyampaikan wahyu kepada hamba-Nya (Muhammad) apa yang telah diwahyukan Allah."* (QS. An-Najm [53]: 10). Ini adalah saat Jibril As. turun membawa wahyu dari Allah Swt. untuk menyampaikan risalah kenabian kepada Nabi Muhammad Saw. Ayat ini hadir dalam konteks bantahan terhadap tuduhan sebagian kaum Quraisy kepada Nabi Saw. bahwa Baginda mengada-adakan sesuatu atas nama Allah. Ayat tersebut menjelaskan bahwa Nabi Muhammad Saw. tidak berbicara menurut hawa nafsu, bahwa Al-Quran adalah wahyu dari Allah, dan Nabi Saw. adalah utusan dari Tuhannya.

Adapun penampakan kedua, Al-Quran mengisyaratkannya dalam firman-Nya: وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ *"Dan sungguh, dia telah melihatnya pada waktu yang lain."* (QS. An-Najm [53]: 13). Kita tidak dapat menentukan waktunya secara pasti. Namun, kajian terhadap karakteristik Surah An-Najm dan pengaitannya dengan fase-fase dakwah di Mekah dapat memberikan perkiraan yang masuk akal mengenai masanya. Surah ini jelas termasuk surah Makkiyah, dan turun pada masa memuncaknya tuduhan-tuduhan Quraisy terhadap Nabi Muhammad Saw., yakni setelah dakwah disampaikan secara terbuka kepada khalayak ramai. Adapun tahun turunnya secara tepat tidak diketahui, dan penentuan waktunya secara rinci tidak terlalu penting.

Berikut ini adalah analisis ringkas terhadap ayat-ayat Surah An-Najm yang berkaitan dengan dua penampakan khusus Jibril As. kepada Nabi Saw., berdasarkan sudut pandang yang selaras dengan pemahaman tersebut.

Allah Swt. berfirman:

وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ *"Demi bintang ketika terbenam,"* (QS. An-Najm [53]: 1). Allah bersumpah dengan bintang ketika ia terbenam

مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ *"Temanmu (Muhammad) tidak sesat dan tidak (pula) keliru,"* (QS. An-Najm [53]: 2). Nabi Muhammad Saw. tidak tersesat dari jalan kebenaran dan tidak keluar dari jalan yang lurus.

وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ *"Dan tidaklah yang diucapkannya itu menurut keinginannya,"* (QS. An-Najm [53]: 3). Tidaklah ucapan Baginda dalam Al-Quran itu berasal dari kehendak hawa nafsunya, tetapi ia adalah firman Allah.

إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ *"Tidak lain itu adalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya),"* (QS. An-Najm [53]: 4). Maka Al-Quran yang diucapkannya itu adalah wahyu yang diwahyukan kepadanya dari Allah Swt.

عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ *"Yang diajarkan kepadanya oleh (Jibril As.) yang sangat kuat,"* (QS. An-Najm [53]: 5). Yang mengajarkan wahyu ini kepadanya adalah seorang malaikat yang sangat kuat, yaitu Jibril As.

ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ *"Yang mempunyai keteguhan, lalu dia menampakkan diri dengan sempurna,"* (QS. An-Najm [53]: 6). Dia memiliki kekuatan dan kemampuan untuk memikul amanat ini, dan telah menampakkan diri kepada Nabi dalam wujud aslinya.

وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ *"Sedang dia berada di ufuk yang tinggi,"* (QS. An-Najm [53]: 7). Jibril berada di sisi tertinggi dari langit yang berhadapan dengan pemandang (Nabi).

ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ *"Kemudian dia mendekat, lalu bertambah dekat lagi,"* (QS. An-Najm [53]: 8). Kemudian dia mendekati (Nabi), dan semakin dekat.

فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ *"Sehingga jaraknya (sekitar) dua busur panah atau lebih dekat lagi,"* (QS. An-Najm [53]: 9). Maka jaraknya menjadi sejauh dua ujung busur panah atau lebih dekat lagi.

فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ *"Lalu dia menyampaikan wahyu kepada hamba-Nya (Muhammad) apa yang telah diwahyukan (Allah),"* (QS. An-Najm [53]: 10). Maka Allah mewahyukan kepada hamba-Nya apa yang diwahyukan-Nya melalui perantara Jibril As.

مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ *"Hatinya tidak mendustakan apa yang telah dilihatnya,"* (QS. An-Najm [53]: 11). Hati Nabi Saw. tidak mendustakan apa yang dilihatnya dengan matanya berupa wujud Jibril As. Artinya, penangkapannya benar dan nyata, bukan sekadar khayalan atau mimpi yang tidak meyakinkan.

أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ *"Maka apakah kamu (musyrikin Mekah) hendak membantahnya tentang apa yang telah dilihatnya?"* (QS. An-Najm [53]: 12). Maka apakah kalian hendak membantah Nabi Muhammad Saw. tentang apa yang dilihatnya?

وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ *"Dan sungguh, dia telah melihatnya pada waktu yang lain,"* (QS. An-Najm [53]: 13). Dan sungguh, Nabi Muhammad Saw. telah melihat Jibril As. ketika dia turun sekali lagi.

عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَىٰ *"(yaitu) di Sidratul Muntaha,"* (QS. An-Najm [53]: 14). Di sisi pohon bidara, yaitu batas akhir yang dapat dilihat oleh manusia di padang sahara, yang selalu hijau, banyak cabangnya, dan naungannya terbentang luas, serta secara kiasan menunjukkan kejauhan dan ketinggian.

عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ *"Di dekatnya ada surga tempat tinggal,"* QS. An-Najm [53]: 15). Di dekat pohon yang jauh tersebut terdapat surana tempat tinggal yang menjadi tempat berlindung bagi musafir di padang sahara untuk beristirahat dan bernaung.

إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ *"Ketika Sidratul Muntaha diliputi oleh sesuatu yang meliputinya,"* (QS. An-Najm [53]: 16). Dan sungguh, Nabi Muhammad Saw. telah melihat Jibril As. ketika (sesuatu) meliputi pohon bidara itu dan pengaruhnya meluas ke atasnya.

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ *"Penglihatannya (Muhammad) tidak berpaling dari yang dilihatnya itu dan tidak (pula) melampauinya,"* (QS. An-Najm [53]: 17). Penglihatan NabiSaw. tidak menyimpang dan tidak melampaui batas ketika ia melihat Jibril As. Artinya, ia melihat hal itu dengan sebenar-benarnya dan sesuai kenyataan, tanpa ketidakmampuan untuk menangkapnya, dan tanpa tambahan yang diwahamkan atau dibayangkan dalam apa yang dilihatnya.

لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ *"Sungguh, dia telah melihat sebagian tanda-tanda (kebesaran) Tuhannya yang paling besar,"* (QS. An-Najm [53]: 18). Sungguh, dia telah menyaksikan sebagian dari tanda-tanda (kebesaran) Tuhannya yang paling besar, yaitu melihat Jibril As. dalam wujud yang demikian itu. Dan diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud ucapannya: "Bahwasanya ia (Nabi) telah melihat Jibril yang telah menutupi cakrawala dengan sayap-sayapnya."[1]

Dengan susunan ayat yang jelas ini, dapat dipahami apa yang dimaksud Al-Quran sebagai آيَاتِ الْكُبْرَىٰ "tanda yang paling besar". Peristiwa ini, yang ditegaskan oleh Al-Quran dalam konteks turunnya Jibril As. dalam bentuk tersebut, merupakan peristiwa agung, yang berbeda dari gambaran yang disampaikan oleh sebagian riwayat yang telah menyimpang dari asal kisah, sehingga menimbulkan berbagai kontradiksi.

Mungkin muncul pertanyaan di sini: apa yang sebenarnya terjadi pada penampakan kedua Jibril As.? Untuk menjawab pertanyaan ini, kita dapat melihat kedua penampakan tersebut secara berurutan dan memahaminya dalam konteks dakwah di Makkah.

1 Tafsir Al-Maardi 5/397.

Adapun penampakan pertama, ia jelas dan tegas dalam nash Al-Quran, yaitu saat Allah menurunkan Jibril As. kepada Nabi Muhammad Saw. dengan wahyu, untuk memberitahukan bahwa Baginda adalah seorang nabi dan rasul, serta bahwa Al-Quran yang Baginda bacakan adalah wahyu dari Allah yang tidak keluar dari kehendak-Nya. Penampakan ini merupakan fondasi utama berdirinya risalah kenabian, sehingga sifatnya sangat agung dan menuntut kehadiran Jibril As. dalam bentuknya yang penuh kekuatan dan kewibawaan, sesuai dengan amanah besar yang dibawanya. Tidak terdapat perbedaan di antara para ulama mengenai makna dan pentingnya penampakan ini, karena ia berkaitan langsung dengan penetapan kenabian dan awal penyampaian risalah.

Adapun penampakan kedua, yang diisyaratkan dalam firman Allah Swt.: وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ *"Dan sungguh, dia telah melihatnya pada waktu yang lain."* (QS. An-Najm [53]: 13), dalam sebagian riwayat berkembang menjadi kisah Mi'raj, sehingga menjauh dari pemahaman hakikat peristiwa dan maksud aslinya. Namun demikian, penampakan ini dapat dipahami sebagai bentuk dukungan dan penguatan bagi Nabi Saw., yang datang pada saat Baginda membutuhkan peneguhan secara spiritual dan psikologis setelah menghadapi berbagai peristiwa bersama kaumnya di Makkah, khususnya ketika penentangan dan tuduhan terhadapnya semakin meningkat. Penampakan ini juga dapat dimaknai sebagai pengajaran langsung terhadap suatu perkara dalam agama, sehingga wahyu di sini tidak hanya berupa penyampaian lisan, tetapi juga berupa bimbingan praktis yang sesuai dengan hakikat ajaran tersebut. Dan yang lebih mendekati adalah bahwa penampakan kedua ini menggabungkan kedua tujuan tersebut: menguatkan Nabi Muhammad Saw. sekaligus mengajarkannya suatu ajaran agama.

Karena keterkaitan antara salat dan Mi'raj disebutkan dalam riwayat-riwayat dan kitab-kitab turats, dan karena inti kisah Mi'raj dalam bentuk dasarnya berkaitan dengan penampakan Jibril As., maka dapat dikatakan bahwa penampakan ini berkaitan dengan penegasan salat dari segi bentuk, rakaat, dan pelaksanaannya. Dalam berbagai riwayat sahih

disebutkan bahwa Jibril As. turun untuk mengimami Nabi Muhammad Saw. dalam salat lima waktu, pada awal dan akhir waktu, sebagai bentuk pengajaran terhadap hukum dan waktu-waktunya.

Di sini muncul pertanyaan lain: apakah kita berhadapan dengan satu peristiwa yang disebutkan dalam Al-Quran dalam Surah An-Najm, tetapi diriwayatkan dalam dua bentuk berbeda dalam literatur hadis—yang satu sebagai Mi'raj Nabi Saw., dan yang lain sebagai penampakan Jibril As.?[1] Yang menarik, kedua kisah tersebut memiliki titik temu utama, yaitu salat lima waktu.

Berdasarkan hal tersebut, berbagai indikasi menunjukkan bahwa "penampakan yang lain" dari Jibril As. yang disebutkan dalam Al-Quran tidak lain adalah peristiwa yang sama di mana Nabi Saw. diajarkan salat dalam bentuknya yang sempurna, dengan penegasan jumlah salat, waktu-waktunya, tata cara pelaksanaannya, dan jumlah rakaatnya, setelah Al-Quran sebelumnya menegaskan prinsip-prinsip dasar dan waktu-waktunya.

Kemudian Nabi Saw. mengajarkannya kepada para Sahabat, sehingga tata cara salat, waktu-waktunya, dan jumlah rakaatnya diwariskan melalui transmisi praktik yang berkesinambungan, dan terus berpindah dari generasi ke generasi sebagai ibadah yang disepakati dalam waktu, bentuk, dan rukun-rukunnya.

Barangkali dalam metode pengajaran ini terdapat hikmah yang besar, karena pembelajaran melalui praktik lebih kuat dalam penanaman dan

1 Diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim dari Abu Mas'ud Al-Anshari, ia berkata: "Apa ini, wahai Mughirah? Bukankah engkau telah mengetahui bahwa Jibril As. turun lalu salat, kemudian Rasulullah Saw. salat, kemudian ia salat, lalu Rasulullah Saw. salat, kemudian ia salat, lalu Rasulullah Saw. salat, kemudian ia salat, lalu Rasulullah Saw. salat, kemudian ia salat, lalu Rasulullah Saw. salat, kemudian ia berkata: 'Dengan inilah aku diperintahkan.' Maka Umar berkata kepada 'Urwah: Perhatikan apa yang engkau riwayatkan, apakah Jibril As. yang menetapkan waktu salat bagi Rasulullah Saw.? 'Urwah menjawab: Demikianlah Basyir bin Abi Mas'ud meriwayatkan dari ayahnya." (Shahih Al-Bukhari no. 521; Shahih Muslim no. 610–167). Diriwayatkan pula oleh Al-Bukhari dan Muslim dari Abu Mas'ud, ia berkata: Aku mendengar Rasulullah Saw. bersabda: "Jibril As. turun lalu mengimami aku, maka aku salat bersamanya, kemudian aku salat bersamanya, kemudian aku salat bersamanya, kemudian aku salat bersamanya, kemudian aku salat bersamanya," sambil menghitung dengan jari-jarinya lima salat. (Shahih Al-Bukhari no. 3221; Shahih Muslim no. 610–166).

lebih terjaga dari kemungkinan penafsiran yang menyimpang. Dengan demikian, hal ini mencegah munculnya upaya pada masa-masa berikutnya untuk mengosongkan salat dari bentuk praktiknya, atau menakwilkannya secara batiniah sehingga menjadikannya sekadar perbuatan hati atau simbol spiritual yang terlepas dari gerakan berdiri, rukuk, dan sujud.

TANDA-TANDA KIAMAT

Jika riwayat merupakan unsur yang paling banyak menyita ruang dalam wacana nasihat keagamaan, maka riwayat tentang tanda-tanda kiamat adalah yang paling banyak dikonsumsi di antara riwayat-riwayat tersebut. Hal ini karena seorang khatib atau penceramah kerap menemukan sebagian bentuknya seolah-olah terwujud dalam realitas. Padahal, bentuk yang ia lihat dalam kenyataan itu telah pula dikatakan oleh para penceramah sebelumnya pada abad-abad terdahulu, dan mereka juga menganggapnya terjadi pada masa mereka. Kelak generasi berikutnya pun akan mengatakan hal yang sama.

Lalu, bagaimana bobot riwayat-riwayat tersebut? Apakah Al-Quran memberikan perhatian kepadanya dan mengingatkan orang-orang beriman tentangnya? Mengapa riwayat-riwayat itu berkembang sedemikian banyak dalam kitab-kitab hadis? Apakah ia sejalan dengan Al-Quran atau bertentangan dengannya? Apakah Allah memberitahukan kepada Nabi-Nya tentang perkara gaib pada masa depan di luar apa yang telah Dia kabarkan dalam kitab-Nya? Marilah kita menelusuri ayat-ayat Al-Quran yang dapat membantu menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut.

Ada sekelompok ahli hadis yang berpendapat bahwa tidak mengapa meriwayatkan hadis-hadis tentang dorongan (sugesti) dan ancaman meskipun lemah, karena dalam perkara itu boleh ada kelonggaran yang tidak diperbolehkan dalam perkara lainnya. Ini adalah pandangan

yang keliru, karena telah membuka peluang bagi para pemalsu hadis untuk menisbatkan ucapan kepada Nabi Muhammad Saw., hingga riwayat-riwayat semacam itu berkembang sangat banyak, membebani akal kaum Muslim, dan menjadikan mereka sangat mudah menerima berbagai bentuk khurafat. Setiap Muslim harus menyadari bahwa perkara gaib memerlukan dalil yang pasti dari segi penetapan dan maknanya. Masuknya dalil-dalil yang bersifat dugaan ke dalam wilayah tersebut membuka celah bagi masuknya dugaan dan ilusi ke dalam akal kaum Muslim. Jika akal kaum Muslim dipenuhi oleh dugaan dan ilusi, ia akan menyimpang dari tujuan dasarnya dalam kehidupan, yaitu memakmurkan bumi dengan nilai kebenaran, kebaikan, dan keindahan.

Riwayat-Riwayat:

Sebagai pengantar untuk menelaah riwayat-riwayat tentang tanda-tanda kiamat, perlu ditegaskan suatu prinsip dasar, yaitu bahwa apa yang terdapat dalam pembahasan ini pada umumnya termasuk dalam khabar ahad yang bersifat dugaan dari segi penetapan. Dugaan tersebut—sebagaimana dijelaskan oleh para ahli usul—tidak dapat dijadikan dasar dalam akidah, dan tidak layak dijadikan landasan untuk menetapkan perkara gaib yang menuntut keyakinan hati yang pasti. Berdasarkan kaidah metodologis ini, maka kajian terhadap riwayat-riwayat tersebut dilakukan dalam kerangka pemeriksaan, kritik, dan penimbangan dengan tolok ukur Al-Quran, akal, dan sunnatullah.

- Dari Anas, ia berkata: Aku mendengar Rasulullah Saw. bersabda: "Di antara tanda-tanda kiamat adalah berkurangnya ilmu, munculnya kebodohan, tersebarnya zina, bertambahnya jumlah perempuan dan berkurangnya laki-laki, hingga satu laki-laki mengurus lima puluh perempuan."[1]

- Dari Abu Hurairah, bahwa Rasulullah Saw. bersabda: "Tidak akan terjadi kiamat hingga turun di tengah kalian Isa bin Maryam sebagai

1 Diriwayatkan oleh Bukhari no. 81.

hakim yang adil; ia akan mematahkan salib, membunuh babi, dan menghapus jizyah, serta harta melimpah hingga tidak ada seorang pun yang mau menerimanya."[1]

- Dari Abu Hurairah, dari Nabi Saw., Baginda bersabda: "Tidak akan terjadi kiamat hingga muncul seorang laki-laki dari Qahtan yang menggiring manusia dengan tongkatnya."[2]

- Dari Abu Hurairah, bahwa Nabi Saw. bersabda: "Tidak akan terjadi kiamat hingga kalian memerangi Khuz dan Kerman dari kalangan non-Arab, yang berwajah kemerahan, berhidung pesek, bermata kecil, seakan-akan wajah mereka seperti perisai yang ditempa, dan alas kaki mereka dari bulu."[3]

- Dari Abu Hurairah, dari Nabi Saw., Baginda bersabda: "Tidak akan terjadi kiamat hingga kalian memerangi suatu kaum yang alas kaki mereka dari bulu, dan hingga kalian memerangi bangsa Turki, yang bermata kecil, berwajah kemerahan, berhidung pesek, seakan-akan wajah mereka seperti perisai yang ditempa."[4]

- Dari Abu Hurairah, dari Nabi Saw., Baginda bersabda: "Tidak akan terjadi kiamat hingga dua kelompok besar saling berperang dan terjadi pembantaian besar di antara keduanya, sementara seruan mereka satu. Dan tidak akan terjadi kiamat hingga muncul para pendusta, hampir tiga puluh orang, masing-masing mengaku sebagai utusan Allah."[5]

- Dari Abu Hurairah, bahwa Nabi Saw. bersabda: "Tidak akan terjadi kiamat hingga matahari terbit dari barat. Ketika manusia melihatnya, semua yang ada di bumi akan beriman, tetapi saat itu tidak lagi bermanfaat iman seseorang yang sebelumnya belum beriman."[6]

1 Diriwayatkan oleh Bukhari no. 2476.
2 Diriwayatkan oleh Bukhari no. 3517.
3 Diriwayatkan oleh Bukhari no. 3590.
4 Diriwayatkan oleh Bukhari no. 3578.
5 Diriwayatkan oleh Bukhari no. 3609.
6 Diriwayatkan oleh Bukhari no. 4635.

- Dari Abu Hurairah, bahwa Nabi Saw. bersabda: "Hari terbaik di mana matahari terbit adalah hari Jumat; pada hari itu Adam diciptakan, dimasukkan ke dalam surga, dan dikeluarkan darinya, dan kiamat tidak akan terjadi kecuali pada hari Jumat."[1]

- Diriwayatkan oleh Ad-Darimi dari Abdullah bin Mas'ud, ia berkata: "Al-Quran akan diangkat dalam satu malam, sehingga tidak tersisa satu ayat pun di dalam mushaf maupun di dalam hati seseorang kecuali diangkat."[2]

- Diriwayatkan oleh Ibnu Majah dalam Sunannya dari Hudzaifah, bahwa Rasulullah Saw. bersabda: "Islam akan pudar sebagaimana pudarnya hiasan pada pakaian, hingga tidak lagi diketahui apa itu puasa, salat, ibadah, dan sedekah. Dan Kitab Allah akan diangkat dalam satu malam, sehingga tidak tersisa satu ayat pun darinya di bumi. Akan tersisa kelompok manusia, orang tua laki-laki dan perempuan, yang berkata: Kami mendapati nenek moyang kami mengucapkan kalimat ini: La ilaha illa Allah, maka kami pun mengucapkannya." Shilah berkata kepadanya: "Apa manfaat bagi mereka kalimat La ilaha illa Allah, sementara mereka tidak mengetahui apa itu salat, puasa, ibadah, dan sedekah?" Hudzaifah berpaling darinya, kemudian ia mengulanginya tiga kali, dan setiap itu Hudzaifah berpaling. Pada kali ketiga, ia menoleh kepadanya dan berkata: "Wahai Shilah, kalimat itu akan menyelamatkan mereka dari neraka," diulanginya tiga kali.[3]

Riwayat-Riwayat Tanda-Tanda Kiamat dalam Perspektif Al-Quran dan Akal:

Orang yang mencermati riwayat-riwayat ini akan menemukan di dalamnya berbagai bentuk kontradiksi: kontradiksi dalam sebagian isi internalnya, pertentangan dengan prinsip-prinsip dasar akal sehat, serta—yang lebih penting—pertentangan dengan apa yang telah ditetapkan oleh Al-Quran.

1 Diriwayatkan oleh Muslim no. 85.
2 Dinukilkan oleh Ad-Darimi no. 3386.
3 Dinukilkan oleh Ibn Majah no. 4049.

Pertama: kontradiksi internal dan pertentangan dengan sunnatullah

Bagaimana dapat dibayangkan—dalam kerangka sunnatullah yang berlaku dalam alam dan sejarah—bahwa ilmu akan mundur atau berkurang, sementara pengalaman manusia justru menunjukkan akumulasi pengetahuan yang terus meningkat dari generasi ke generasi, serta kemajuan yang berkesinambungan dalam bidang penemuan dan teknologi, yang pada era modern telah mencapai tingkat yang belum pernah terjadi dalam sejarah manusia? Akal sehat menegaskan bahwa pengetahuan berada dalam pertumbuhan yang berkelanjutan, dan perbandingan antara manusia masa kini dan manusia pada abad-abad sebelumnya dengan jelas menunjukkan perluasan cakrawala ilmu, kompleksitas perangkatnya, serta keragaman metodenya, bukan kepunahan atau penyusutannya. Jika yang dimaksud dengan ilmu adalah makna lain selain makna lahiriah yang umum dipahami, maka harus ada pembatasan dan penjelasan yang jelas dengan dalil yang jelas, karena suatu lafaz tidak dapat dipalingkan dari makna umumnya yang telah mapan dalam benak manusia kecuali dengan indikasi yang tegas dan hujah yang kuat.

Adapun apa yang disebutkan tentang ketidakseimbangan yang sangat besar antara jumlah laki-laki dan perempuan hingga mencapai kondisi lima puluh perempuan untuk satu laki-laki, maka gambaran ini bertentangan dengan sunnatullah yang menegakkan keseimbangan antara jenis laki-laki dan perempuan. Keseimbangan ini merupakan konsekuensi dari hikmah penciptaan untuk menjamin kelangsungan jenis manusia dan kesinambungan peradaban. Statistik sejarah maupun pengamatan empiris sepanjang masa tidak menunjukkan penyimpangan yang bersifat permanen dalam bentuk ekstrem seperti itu, sehingga gambaran tersebut lebih jauh dari logika sunnatullah dan lebih dekat kepada bentuk hiperbola yang tidak didukung oleh realitas maupun oleh akal.

Demikian pula, pernyataan tentang turunnya Isa As. sebagai salah satu tanda kiamat menimbulkan sejumlah persoalan rasional, dan dalam hal ini tidak berbeda dengan isu-isu tentang Al-Mahdi dan Al-Masih Ad-Dajjal.

Tema-tema ini telah penulis bahas secara terpisah dalam kajian khusus untuk menjelaskan berbagai problematika yang melingkupinya. Hal yang sama berlaku pada riwayat-riwayat yang berbicara tentang hilangnya Al-Quran, karena sulit dibayangkan lenyapnya dalam suatu zaman di mana sarana penyimpanan dan pencatatan berkembang secara luar biasa. Teks-teks saat ini tersimpan dalam hafalan, tulisan, dan berbagai media digital, sehingga hilangnya secara total bertentangan sekaligus dengan sunnatullah dalam penjagaan wahyu dan dengan realitas peradaban kontemporer.

Adapun riwayat-riwayat yang menggambarkan konflik pada akhir zaman dan membagi umat menjadi kelompok yang selamat dan kelompok yang binasa atau menyimpang, maka seorang pengamat akan merasakan adanya nuansa fanatisme mazhab di dalamnya. Banyak dari riwayat tersebut tampak disusun dalam konteks konflik politik dan mazhab, ketika sebagian kelompok tidak mampu menemukan dasar Qur'ani yang tegas untuk melegitimasi keberadaan atau membenarkan sikap mereka, sehingga mereka menisbatkan perkataan kepada Nabi Saw. yang merinci sifat-sifat, tempat, dan simbol sesuai dengan kepentingan mereka, guna mengumpulkan pendukung dan mengokohkan pengikut. Jika otoritas riwayat-riwayat ini dicabut dari kelompok-kelompok tersebut, maka akan runtuh banyak bangunan ideologis yang mereka dirikan, dan bersamanya runtuh pula sebagian besar fanatisme yang telah menyeret umat ke dalam konflik sejarah yang dampaknya masih berlanjut hingga masa kini, sehingga dapat dikatakan bahwa pertempuran Shiffin belum berakhir, melainkan hanya berubah bentuk dan nama.

Barang siapa menghimpun keseluruhan riwayat tentang tanda-tanda kiamat dan peristiwa akhir zaman akan menemukan adanya pertentangan yang jelas di antaranya; sebagian menetapkan sesuatu yang dinafikan oleh yang lain, dan sebagian menggambarkan masa depan yang bertentangan dengan gambaran yang disajikan oleh riwayat lain yang sejenis. Salah satu contoh yang paling dikenal adalah riwayat yang menyatakan bahwa kekhalifahan dengan manhaj kenabian akan kembali

pada akhir zaman, dan bahwa Al-Mahdi akan memenuhi bumi dengan keadilan setelah sebelumnya dipenuhi dengan kezaliman, sementara riwayat lain menyatakan bahwa kiamat tidak akan terjadi kecuali atas manusia yang paling buruk, dan bahwa setiap zaman lebih buruk dari zaman sebelumnya. Perbedaan gambaran ini—antara masa depan yang dipenuhi keadilan dan kekuatan, dan masa depan yang tenggelam dalam kerusakan dan kemunduran—menunjukkan adanya ketidakkonsistenan dalam riwayat-riwayat tersebut serta keragaman konteks kemunculannya. Hal ini menuntut agar seluruh riwayat tersebut ditimbang dengan neraca Al-Quran dan akal, serta tidak diterima dalam ranah akidah dan perkara gaib kecuali sejauh mana ia didukung oleh dalil yang pasti dari segi penetapan dan makna.

Kedua: Pertentangan dengan Al-Quran

1. Kiamat Datang Secara Tiba-Tiba:

Al-Quran menegaskan dalam berbagai tempat bahwa kedatangan kiamat terjadi secara mendadak, tanpa pendahuluan yang dapat dirasakan dan tanpa tanda-tanda waktu yang mengungkapkan kedatangannya, sehingga ia mengejutkan manusia dalam keadaan lalai, tanpa mereka menyadari kedekatannya atau bersiap menghadapinya. Oleh karena itu, pembicaraan tentang tanda-tanda yang mendahuluinya, yang dipahami sebagai penunjuk kedekatan waktunya atau sebagai indikator penentuan masanya, menimbulkan persoalan. Keberadaan tanda-tanda yang secara alamiah menunjukkan sesuatu bertentangan dengan makna "kemendadakan" yang ditegaskan oleh teks-teks Al-Quran berulang kali, karena jika tanda itu telah terjadi, maka ia menjadi bentuk peringatan, dan peringatan menghilangkan unsur kejutan atau setidaknya menguranginya.

Dalam firman Allah Swt.: يَسْـأَلُونَكَ عَـنِ السَّـاعَةِ أَيَّـانَ مُرْسَـاهَا قُـلْ إِنَّمَا عِلْمُهَـا عِنـدَ رَبِّـي لَا يُجَلِّيهَـا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُـوَ ثَقُلَتْ فِـي السَّـمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَـةً يَسْـأَلُونَكَ كَأَنَّـكَ حَفِـيٌّ عَنْهَـا قُـلْ إِنَّمَـا عِلْمُهَـا عِنـدَ اللَّـهِ وَلَٰكِـنَّ أَكْثَـرَ النَّـاسِ لَا يَعْلَمُـونَ *"Mereka menanyakan kepadamu (Muhammad) tentang*

*kiamat: 'Kapan terjadinya?' Katakanlah: 'Sesungguhnya pengetahuan tentangnya ada pada Tuhanku; tidak ada yang dapat menjelaskan waktu terjadinya selain Dia. Kiamat itu sangat berat (huru-haranya) bagi (makhluk) yang di langit dan di bumi. Kiamat itu tidak akan datang kepadamu melainkan secara tiba-tiba.' Mereka bertanya kepadamu seakan-akan engkau benar-benar mengetahuinya. Katakanlah: 'Sesungguhnya pengetahuan tentangnya ada pada Allah, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.'" **(QS. Al-A'raf [7]: 187).*** Terdapat penegasan bahwa waktu terjadinya merupakan pengetahuan yang khusus bagi Allah, dan bahwa ia tidak akan terjadi kecuali secara tiba-tiba tanpa pendahuluan manusiawi atau pengungkapan sebelumnya.

Pada tempat lain Allah berfirman: يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَاهَا إِلَىٰ رَبِّكَ مُنتَهَاهَا إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَاهَا كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا *"Mereka menanyakan kepadamu tentang kiamat: 'Kapan terjadinya?' Untuk apa engkau perlu menyebutkannya? Kepada Tuhanmulah dikembalikan kesudahannya. Engkau hanyalah pemberi peringatan bagi siapa yang takut kepadanya. Pada hari mereka melihatnya, mereka merasa seakan-akan tidak tinggal (di dunia) melainkan (sebentar saja) di waktu sore atau pagi hari." **(QS. An-Nazi'at [79]: 42–46).***

Ayat-ayat ini menafikan pengetahuan Nabi Saw. tentang waktunya atau hakikatnya, dan menegaskan bahwa tugas Baginda adalah memberikan peringatan moral, bukan informasi tentang waktu.

Gambaran tentang kedatangannya secara tiba-tiba juga berulang dalam banyak ayat, seperti firman Allah Swt.: حَتَّىٰ إِذَا جَاءَتْهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً *"Hingga apabila kiamat datang kepada mereka secara tiba-tiba." **(QS. Al-An'am [6]: 31).*** أَفَأَمِنُوا أَن تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ *"Maka apakah mereka merasa aman dari kedatangan kiamat kepada mereka secara tiba-tiba, sedangkan mereka tidak menyadarinya?" **(QS. Yusuf [12]: 107).*** هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَن تَأْتِيَهُم بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ *"Tiadalah yang mereka tunggu-tunggu melainkan kiamat yang datang kepada mereka secara tiba-tiba, sedangkan mereka tidak menyadarinya."**(QS. Az-Zukhruf [43]: 66).***

Seluruh ayat tersebut menggambarkan satu kenyataan: kiamat datang secara mendadak kepada manusia, tanpa didahului oleh sesuatu yang menentukan waktunya atau mengungkapkan kedekatannya secara nyata.

Dengan demikian, pembicaraan tentang "tanda-tanda" kiamat yang terperinci, disusun secara kronologis, dan dijadikan indikator kedekatan terjadinya, tampak bertentangan dengan penegasan Al-Quran tentang prinsip kedatangannya secara tiba-tiba, dan menuntut peninjauan kembali terhadap riwayat-riwayat tersebut serta sejauh mana kesesuaiannya dengan makna ayat-ayat Al-Quran.

2. Tidak Ada yang Mengetahui Perkara Gaib Selain Allah:

Al-Quran menegaskan dalam banyak ayat bahwa pengetahuan tentang kiamat termasuk perkara gaib murni yang hanya dimiliki oleh Allah Swt. semata, tanpa diberitahukan kepada malaikat yang terdekat maupun nabi yang diutus. Hal ini dijadikan sebagai salah satu bukti rububiyah-Nya dan keesaan-Nya dalam mengetahui apa yang tersembunyi dari makhluk. Oleh karena itu, penyandaran pengetahuan tentang perkara gaib—atau sebagian aspek penting darinya—kepada Nabi Muhammad Saw. dalam riwayat-riwayat tentang tanda-tanda kiamat menimbulkan persoalan teologis dan metodologis, karena berimplikasi pada dua kemungkinan yang sama-sama bermasalah:

Pertama, jika dikatakan bahwa Allah memberitahukan kepada Nabi Muhammad Saw. pengetahuan gaib di luar Al-Quran terkait rincian tanda-tanda kiamat, maka diperlukan dalil yang pasti untuk membuktikan hal tersebut, karena perkara gaib dan akidah tidak dapat ditetapkan dengan khabar ahad yang bersifat dugaan, dan tidak dapat didasarkan pada riwayat yang tidak mencapai tingkat kepastian. Jika tidak, maka hal itu bertentangan dengan kaidah usul yang menegaskan bahwa dugaan tidak dapat dijadikan dasar keyakinan.

Kedua, jika dikatakan bahwa Nabi Saw. mengetahui perkara gaib secara mandiri, maka hal ini bertentangan dengan pernyataan tegas Al-Quran yang menafikan pengetahuan gaib dari Baginda secara mutlak, dan menetapkan bahwa hal tersebut merupakan kekhususan Allah Swt. semata. Barangkali karena itu, sebagian pihak mencoba merumuskan pandangan tengah dengan menyatakan bahwa Nabi tidak mengetahui waktu kiamat, tetapi mengetahui tanda-tandanya, seolah-olah mereka ingin mengompromikan teks-teks yang ada dengan membedakan antara pengetahuan tentang waktu dan pengetahuan tentang tanda-tanda. Namun, pembedaan ini sendiri memerlukan dalil yang pasti, karena ketika Al-Quran menafikan pengetahuan gaib dari Nabi Saw., penafian tersebut bersifat umum tanpa membedakan jenis-jenis gaib, kecuali apa yang Allah wahyukan kepadanya untuk disampaikan.

Untuk menetapkan prinsip ini, cukup dengan merujuk pada ayat-ayat Al-Quran yang menegaskan bahwa pengetahuan tentang kiamat hanya milik Allah semata, dan menafikan dari selain-Nya kemampuan untuk mengetahuinya atau menguasainya. Di antaranya firman Allah Swt.: وَلِلَّـهِ غَيْـبُ السَّـمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَـا أَمْـرُ السَّـاعَةِ إِلَّا كَلَمْـحِ الْبَصَـرِ أَوْ هُـوَ أَقْـرَبُ إِنَّ اللَّـهَ عَلَىٰ كُلِّ شَـيْءٍ قَدِيـرٌ *"Dan milik Allah-lah segala yang gaib di langit dan di bumi. Dan tidaklah urusan kiamat itu melainkan seperti sekejap mata atau lebih cepat lagi. Sesungguhnya Allah Mahakuasa atas segala sesuatu."* ***(QS. An-Nahl [16]: 77).*** إِنَّ اللَّـهَ عِنـدَهُ عِلْـمُ السَّـاعَةِ وَيُنَـزِّلُ الْغَيْـثَ وَيَعْلَـمُ مَـا فِـي الْأَرْحَـامِ وَمَا تَـدْرِي نَفْسٌ مَّـاذَا تَكْسِـبُ غَدًا وَمَا تَـدْرِي نَفْـسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُـوتُ إِنَّ اللَّـهَ عَلِيـمٌ خَبِيـرٌ *"Sesungguhnya Allah, hanya pada sisi-Nya sajalah pengetahuan tentang kiamat; dan Dia yang menurunkan hujan, dan mengetahui apa yang ada dalam rahim. Dan tidak ada seorang pun yang dapat mengetahui (dengan pasti) apa yang akan dikerjakannya besok. Dan tidak ada seorang pun yang dapat mengetahui di bumi mana dia akan mati. Sungguh, Allah Maha Mengetahui lagi Mahateliti."* ***(QS. Luqman [31]: 34).*** إِلَيْـهِ يُـرَدُّ عِلْـمُ السَّـاعَةِ وَمَـا تَخْـرُجُ مِـن ثَمَـرَاتٍ مِّـنْ أَكْمَامِهَـا وَمَـا تَحْمِـلُ مِـنْ أُنثَـىٰ وَلَا تَضَـعُ إِلَّا بِعِلْمِـهِ وَيَـوْمَ يُنَادِيهِـمْ أَيْنَ شُـرَكَائِي قَالُـوا آذَنَّاكَ مَـا مِنَّا مِن شَـهِيدٍ *"Kepada-Nyalah dikembalikan pengetahuan tentang kiamat. Dan tidak ada buah-buahan yang keluar dari kelopaknya dan tidak ada seorang*

perempuan pun yang mengandung dan melahirkan melainkan dengan pengetahuan-Nya. Dan pada hari Dia memanggil mereka: 'Di manakah sekutu-sekutu-Ku?' Mereka menjawab: 'Kami nyatakan kepada-Mu bahwa tidak ada seorang pun dari kami yang menjadi saksi.'" ***(QS. Fussilat [41]: 47).*** وَتَبَارَكَ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَعِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ *"Mahasuci Dia yang memiliki kerajaan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya; dan pada sisi-Nya pengetahuan tentang kiamat, dan kepada-Nyalah kamu dikembalikan."* ***(QS. Az-Zukhruf [43]: 85).*** يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ اللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ قُل لَّا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ *"Mereka menanyakan kepadamu (Muhammad) tentang kiamat: 'Kapan terjadinya?' Katakanlah: 'Sesungguhnya pengetahuan tentangnya ada pada Tuhanku; tidak ada yang dapat menjelaskan waktu terjadinya selain Dia. Kiamat itu sangat berat (huru-haranya) bagi (makhluk) yang di langit dan di bumi. Kiamat itu tidak akan datang kepadamu melainkan secara tiba-tiba.' Mereka bertanya kepadamu seakan-akan engkau benar-benar mengetahuinya. Katakanlah: 'Sesungguhnya pengetahuan tentangnya ada pada Allah, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.' Katakanlah: 'Aku tidak berkuasa mendatangkan manfaat bagi diriku dan tidak (pula) menolak mudarat kecuali yang dikehendaki Allah. Sekiranya aku mengetahui yang gaib, niscaya aku membuat kebajikan sebanyak-banyaknya dan tidak akan ditimpa keburukan. Aku hanyalah pemberi peringatan dan pembawa kabar gembira bagi orang-orang yang beriman.'"* ***(QS. Al-A'raf [7]: 187–188).*** يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ اللَّهِ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا *"Manusia bertanya kepadamu tentang kiamat. Katakanlah: 'Sesungguhnya pengetahuan tentangnya hanya ada pada Allah.' Dan tahukah engkau, boleh jadi kiamat itu sudah dekat waktunya."* ***(QS. Al-Ahzab [33]: 63).*** يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَاهَا إِلَىٰ رَبِّكَ مُنتَهَاهَا إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَاهَا *"Mereka bertanya kepadamu tentang kiamat: 'Kapan terjadinya?' Untuk apa engkau perlu menyebutkannya? Kepada Tuhanmulah dikembalikan kesudahannya.*

Engkau hanyalah pemberi peringatan bagi siapa yang takut kepadanya." ***(QS. An-Nazi'at [79]: 42–45).*** قُل لَّا أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ *"Katakanlah (Muhammad): 'Aku tidak mengatakan kepadamu bahwa perbendaharaan Allah ada padaku, dan aku tidak mengetahui yang gaib, dan aku tidak (pula) mengatakan bahwa aku malaikat. Aku hanya mengikuti apa yang diwahyukan kepadaku.' Katakanlah: 'Apakah sama orang yang buta dengan orang yang melihat? Tidakkah kamu berpikir?'"* ***(QS. Al-An'am [6]: 50).*** ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ *"Itu adalah sebagian dari berita-berita gaib yang Kami wahyukan kepadamu (Muhammad). Engkau tidak berada di antara mereka ketika mereka melemparkan pena mereka (untuk mengundi) siapa yang akan memelihara Maryam. Dan engkau tidak berada di antara mereka ketika mereka berselisih."* ***(QS. Ali 'Imran [3]: 44).***

Seluruh ayat ini saling menguatkan dalam menetapkan satu prinsip, yaitu bahwa perkara gaib—terutama pengetahuan tentang kiamat—hanya milik Allah semata, dan bahwa Nabi Saw. tidak mengetahuinya kecuali sebatas apa yang diwahyukan kepadanya dalam Al-Quran. Dengan demikian, Al-Quran tetap menjadi tolok ukur utama dalam menilai segala riwayat yang berkaitan dengan persoalan ini.

Penarikan Dalil dari Ayat-Ayat Al-Quran tentang Tanda-Tanda Kiamat dan Analisisnya:

Para pendukung adanya tanda-tanda kiamat berdalil dengan beberapa ayat Al-Quran yang mereka anggap menunjukkan adanya peristiwa-peristiwa yang mendahului terjadinya kiamat. Maka, apa saja ayat-ayat tersebut, dan sejauh mana dapat diterima penafsirannya sebagai nash yang menunjukkan tanda-tanda temporal sebelum kiamat, ataukah memaknainya demikian merupakan takwil yang jauh yang tidak didukung oleh konteks Al-Quran maupun makna kebahasaannya?

1. Sebagian yang berpendapat adanya tanda-tanda kiamat berdalil dengan ayat-ayat Al-Quran yang mereka anggap mengisyaratkan terjadinya peristiwa-peristiwa sebelum kiamat. Di antaranya firman Allah Swt.: وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَاتَّبِعُونِ ۚ هَٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ *"Dan sungguh, dia itu benar-benar menjadi pengetahuan tentang kiamat; maka janganlah kamu ragu-ragu tentang kiamat itu dan ikutilah Aku. Inilah jalan yang lurus."* ***(QS. Az-Zukhruf [43]: 61).***

Sebagian pihak berpendapat bahwa yang dimaksud dengan "pengetahuan tentang kiamat" dalam ayat ini adalah kembalinya Nabi Isa As. pada akhir zaman sebagai tanda dekatnya kiamat.

Namun, para mufasir berbeda pendapat dalam menafsirkan dhamir pada kata "إِنَّهُ": apakah kembali kepada Isa As., atau kepada Al-Quran, atau kepada Nabi Muhammad Saw., atau merupakan dhamir keadaan yang bermakna umum. Bahkan jika diasumsikan bahwa dhamir tersebut kembali kepada Isa As., maka mengaitkannya dengan pengetahuan tentang kiamat melahirkan beberapa kemungkinan penafsiran di kalangan mufasir, dan pada akhirnya mereka tidak sepakat pada makna yang paling dekat dengan konteks ayat.

Analisis kontekstual dan kebahasaan menunjukkan bahwa makna yang lebih kuat dari ayat ini adalah bahwa terjadinya peristiwa tersebut—yaitu kelahiran tanpa ayah—merupakan bukti kemungkinan terjadinya kiamat, bukan sebagai nash pasti tentang turunnya Isa As. pada akhir zaman. Pendapat ini dikuatkan oleh Syeikh Mahmud Syaltut dalam pembahasannya dalam kitab Al-Fatawa, di mana ia menyimpulkan bahwa "tidak terdapat dalam Al-Quran sesuatu yang secara lahir menunjukkan dugaan kuat tentang turunnya Isa As., apalagi sesuatu yang menunjukkan kepastian yang dapat dijadikan dasar akidah."

2. Sebagian yang berpendapat adanya tanda-tanda kiamat juga berdalil dengan ayat lain, yaitu firman Allah Swt.: وَإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا *"Dan tidak ada seorang pun*

dari Ahli Kitab melainkan akan beriman kepadanya sebelum kematiannya. Dan pada hari kiamat dia (Isa) menjadi saksi terhadap mereka." ***(QS. An-Nisa' [4]: 159).***

Mereka berpendapat bahwa turunnya Isa As. pada akhir zaman merupakan salah satu tanda kiamat.

Namun, penelaahan terhadap teks ayat dan konteksnya dalam Al-Quran menunjukkan bahwa penarikan dalil tersebut tidak tepat. Ayat ini membahas Ahli Kitab yang hidup pada masa Nabi Isa As., dan menjelaskan bahwa sebagian dari mereka akan beriman kepadanya sebelum wafatnya, serta bahwa ia akan menjadi saksi atas mereka pada hari kiamat mengenai hakikat yang terjadi. Kesaksian di sini terbatas pada kehadiran dan penyaksian langsung, yaitu mereka yang hidup sezaman dengan Nabi Isa As., bukan mereka yang hidup pada masa kemudian atau pada akhir zaman.

Al-Quran menegaskan makna ini dalam ayat lain, seperti firman Allah Swt.: إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا *"Sesungguhnya Aku akan mewafatkanmu dan mengangkatmu kepada-Ku serta menyucikanmu dari orang-orang yang kafir."* (QS. Ali 'Imran [3]: 55), yang menunjukkan wafatnya Isa As. Pada hari kiamat, Isa As. akan menjadi saksi atas mereka yang mengetahui hakikat keadaannya, dan bagi mereka akan tampak bahwa apa yang mereka sangkakan tentang kematian atau penyalibannya tidak benar. Dengan demikian, kesaksian itu sempurna terhadap siapa yang ingkar dan siapa yang membenarkannya, sebagaimana dijelaskan dalam firman Allah Swt.: وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ *"Dan (ingatlah) ketika Allah berfirman: 'Wahai Isa putra Maryam, apakah engkau mengatakan*

*kepada manusia: 'Jadikanlah aku dan ibuku sebagai dua tuhan selain Allah?' Ia menjawab: 'Mahasuci Engkau, tidaklah patut bagiku mengatakan apa yang bukan hakku. Jika aku pernah mengatakannya, tentu Engkau telah mengetahuinya. Engkau mengetahui apa yang ada pada diriku dan aku tidak mengetahui apa yang ada pada diri-Mu. Sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mengetahui segala yang gaib. Aku tidak pernah mengatakan kepada mereka kecuali apa yang Engkau perintahkan kepadaku, yaitu: 'Sembahlah Allah, Tuhanku dan Tuhanmu,' dan aku menjadi saksi terhadap mereka selama aku berada di tengah-tengah mereka. Maka setelah Engkau mewafatkanku, Engkaulah yang menjadi pengawas atas mereka, dan Engkau Maha Menyaksikan atas segala sesuatu. Jika Engkau menyiksa mereka, maka sesungguhnya mereka adalah hamba-hamba-Mu; dan jika Engkau mengampuni mereka, maka sesungguhnya Engkaulah Yang Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.'" **(QS. Al-Ma'idah [5]: 116–118).***

Dengan demikian, jelas bahwa ayat tersebut berbicara tentang kesaksian historis Isa As. terhadap orang-orang yang hidup bersamanya, bukan tentang peristiwa masa depan atau tanda-tanda kiamat. Artinya, ayat ini tidak dapat dijadikan dasar untuk menetapkan turunnya Isa As. sebagai tanda temporal sebelum terjadinya kiamat, dan penarikan dalil yang dilakukan dalam hal ini merupakan penafsiran yang jauh dari konteks Al-Quran.[1]

3. Sebagian pihak berdalil dengan firman Allah Swt.: فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَن تَأْتِيَهُم بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا فَأَنَّىٰ لَهُمْ إِذَا جَاءَتْهُمْ ذِكْرَاهُمْ *"Maka tidaklah mereka menunggu selain kedatangan kiamat kepada mereka secara tiba-tiba, karena sungguh telah datang tanda-tandanya. Maka bagaimana mungkin mereka dapat mengambil pelajaran apabila kiamat itu telah datang kepada mereka?" **(QS. Muhammad [47]: 18).***

Mereka mengira bahwa kata أَشْرَاطُهَا "asyraṭuha" menunjukkan tanda-tanda kiamat. Namun, penelaahan terhadap makna lafaz dan konteks

1 Untuk lebih lanjut mengetahui tentang kedua dalil ini bisa merujuk ke pembahasa khusus tentang turunnya Isa As. di buku ini.

ayat menunjukkan bahwa yang dimaksud dengan "أَشْـــرَاطُ" bukanlah tanda-tanda temporal sebagaimana dipahami sebagian orang.

Dalam kajian bahasa dan usul, syarat adalah sesuatu yang keberadaannya tidak mesti melahirkan keberadaan, tetapi ketiadaannya menyebabkan ketiadaan, sedangkan tanda adalah petunjuk atau indikator yang menunjukkan terjadinya sesuatu tanpa menjadi syarat terjadinya. Untuk menjelaskan hal ini, dapat diibaratkan dengan ujian seorang pelajar di sekolah: jadwal ujian, nomor tempat duduk, dan bentuk soal merupakan tanda-tanda kedekatan ujian, sedangkan keberadaan guru, kurikulum, dan proses belajar adalah syarat utama berlangsungnya ujian; tanpa itu, ujian tidak akan terlaksana.

Demikian pula, أَشْـــرَاطُ السَّـــاعَةِ adalah hal-hal yang mendahului dan mempersiapkan terjadinya dalam sejarah risalah, seperti pengutusan para rasul dan penurunan kitab-kitab, dan tidak dapat disamakan dengan tanda-tanda yang mendahului kiamat pada akhir zaman sebagaimana dipahami dalam sebagian riwayat. Ayat ini menegaskan bahwa أَشْـــرَاطُ telah ada sejak masa para rasul sebelumnya, dan tidak menyatakan bahwa ia merupakan indikator waktu bagi kiamat di masa depan. Bahkan, Al-Quran menegaskan bahwa kiamat datang secara tiba-tiba, menjadikan unsur kejutan sebagai bagian dari hakikatnya. Dengan demikian, penggunaan ayat ini sebagai dalil tentang tanda-tanda kiamat pada akhir zaman tidak tepat, karena أَشْـــرَاطُ berbeda dari tanda-tanda, dan pencampuran keduanya menghasilkan kesimpulan yang tidak selaras dengan teks Al-Quran.

4. Mereka juga berdalil dengan firman Allah Swt.: وَإِذَا وَقَـعَ الْقَـوْلُ عَلَيْهِـمْ

أَخْرَجْنَـا لَهُـمْ دَابَّـةً مِّـنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُـمْ أَنَّ النَّـاسَ كَانُـوا بِآيَاتِنَـا لَا يُوقِنُـونَ *"Dan apabila perkataan telah jatuh atas mereka, Kami keluarkan bagi mereka makhluk melata dari bumi yang akan berbicara kepada mereka bahwa manusia dahulu tidak meyakini ayat-ayat Kami."* ***(QS. An-Naml [27]: 82).***

Mereka menganggap bahwa makhluk tersebut merupakan salah satu tanda kiamat. Namun, perenungan terhadap konteks ayat dan susunan katanya menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah peristiwa yang berkaitan dengan akhirat, yaitu ketika keputusan telah berlaku atas mereka pada hari kiamat. Ayat ini tidak menunjuk pada peristiwa duniawi yang mendahului kiamat, dan tidak menggambarkan makhluk tersebut sebagai tanda kiamat di dunia.

Ayat-ayat lain secara jelas menegaskan bahwa kiamat akan datang secara tiba-tiba tanpa waktu yang diketahui, sehingga menakwilkan keluarnya makhluk tersebut sebagai tanda sebelum kiamat merupakan penafsiran yang jauh dan bertentangan dengan penegasan Al-Quran tentang ketidakjelasan waktu kiamat. Oleh karena itu, pemahaman yang tepat adalah bahwa makhluk tersebut akan menjadi saksi atas manusia pada hari kiamat, sebagaimana hal-hal lain di sekitar mereka juga menjadi saksi, dan hal itu merupakan bagian dari peristiwa akhirat semata, bukan termasuk tanda-tanda yang mendahului kiamat di dunia.

5. Sebagian pihak berdalil dengan firman Allah Swt.: هَـلْ يَنظُـرُونَ إِلَّا أَن تَأْتِيَهُـمُ الْمَلَائِكَـةُ أَوْ يَأْتِـيَ رَبُّـكَ أَوْ يَأْتِـيَ بَعْـضُ آيَـاتِ رَبِّـكَ يَـوْمَ يَأْتِـي بَعْـضُ آيَـاتِ رَبِّـكَ لَا يَنفَـعُ نَفْسًـا إِيمَانُهَـا لَـمْ تَكُـنْ آمَنَـتْ مِـن قَبْـلُ أَوْ كَسَـبَتْ فِـي إِيمَانِهَـا خَيْـرًا قُـلِ انتَظِـرُوا إِنَّـا مُنتَظِـرُونَ *"Mereka tidak menunggu selain kedatangan malaikat kepada mereka, atau kedatangan Tuhanmu, atau datangnya sebagian tanda-tanda Tuhanmu. Pada hari datangnya sebagian tanda-tanda Tuhanmu, tidak bermanfaat lagi iman seseorang yang belum beriman sebelumnya atau yang belum mengusahakan kebaikan dalam imannya. Katakanlah: 'Tunggulah, sesungguhnya kami pun menunggu.'"* ***(QS. Al-An'am [6]: 158).***

Mereka menganggap bahwa آيَـاتِ "tanda-tanda" dalam ayat ini adalah tanda-tanda kiamat. Namun, penarikan dalil ini tidak tepat, karena ayat tersebut datang dalam konteks ancaman. Allah mengancam mereka dengan mengirimkan sebagian tanda-Nya, yaitu azab, sebagaimana telah

ditimpakan kepada umat-umat sebelumnya. Ibnu 'Asyur[1] menyatakan: "Kalimat: يَـوْمَ يَأْتِـى بَعْـضُ آيَـاتِ رَبِّـكَ لَا يَنفَـعُ نَفْسًـا إِيمَانُهَـا *'Pada hari datangnya sebagian tanda-tanda Tuhanmu, tidak bermanfaat iman seseorang'* merupakan penjelasan tambahan yang mengingatkan bahwa menunda dan menangguhkan iman berakibat buruk, karena ia terancam oleh sesuatu yang menutup kesempatan untuk memperbaiki diri setelah penyesalan. Hal itu bisa berupa datangnya kematian dan perhitungan, atau datangnya salah satu tanda Allah, yaitu azab luar biasa yang menimpa mereka secara khusus sehingga mereka mengetahui bahwa itu adalah hukuman atas pendustaan mereka. Ketika azab itu turun, tidak ada lagi kesempatan untuk memperbaiki keadaan, karena apabila Allah menurunkan azab-Nya kepada para pendusta, tobat tidak lagi bermanfaat bagi mereka."

Ayat-ayat lain juga menunjukkan makna ini, seperti firman Allah Swt.: فَلَـوْلَا كَانَـتْ قَرْيَـةٌ آمَنَـتْ فَنَفَعَهَـا إِيمَانُهَـا إِلَّا قَـوْمَ يُونُـسَ لَمَّـا آمَنُـوا كَشَـفْنَا عَنْهُمْ عَـذَابَ الْخِـزْيِ فِـى الْحَيَـاةِ الدُّنْيَـا وَمَتَّعْنَاهُـمْ إِلَـىٰ حِيـنٍ *"Maka mengapa tidak ada suatu negeri pun yang beriman, lalu imannya itu bermanfaat kepadanya selain kaum Yunus? Ketika mereka beriman, Kami hilangkan dari mereka azab yang menghinakan dalam kehidupan dunia dan Kami beri mereka kesenangan sampai waktu tertentu."* ***(QS. Yunus [10]: 98).*** ا نُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذًا مُنظَرِينَ *"Dan Kami tidak menurunkan malaikat melainkan dengan kebenaran, dan mereka ketika itu tidak diberi penangguhan."* ***(QS. Al-Hijr [15]: 8).*** وَلَـوْ أَنزَلْنَـا مَلَـكًا لَّقُضِـىَ الْأَمْـرُ ثُـمَّ لَا يُنظَـرُونَ *"Dan sekiranya Kami menurunkan malaikat, tentu selesailah urusan itu, dan mereka tidak diberi penangguhan."* ***(QS. Al-An'am [6]: 8).***

Dengan demikian, "ayat-ayat" dalam konteks ini adalah azab, yang oleh Al-Quran juga disebut sebagai ayat, sebagaimana dalam firman-Nya tentang kaum Musa: فَأَرْسَـلْنَا عَلَيْهِـمُ الطُّوفَـانَ وَالْجَـرَادَ وَالْقُمَّـلَ وَالضَّفَـادِعَ وَالـدَّمَ آيَـاتٍ مُّفَصَّـلَاتٍ فَاسْـتَكْبَرُوا وَكَانُـوا قَوْمًـا مُّجْرِمِيـنَ

1 Setelah Ibnu 'Asyur menafsirkan bahwa yang dimaksud dengan "ayat-ayat" dalam ayat tersebut adalah azab, ia menganggap bahwa tanda-tanda kiamat merupakan bagian dari azab itu. Penulis sependapat dengannya pada yang pertama, dan tidak sependapat dengannya pada yang kedua.

"Maka Kami kirimkan kepada mereka banjir, belalang, kutu, katak, dan darah sebagai tanda-tanda yang jelas, tetapi mereka tetap menyombongkan diri dan mereka adalah kaum yang berdosa." ***(QS. Al-A'raf [7]: 133)***

6. Sebagian lainnya berdalil dengan firman Allah Swt.: إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ خَافِضَةٌ رَّافِعَةٌ إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًّا وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا فَكَانَتْ هَبَاءً مُّنبَثًّا *"Apabila terjadi hari kiamat, tidak seorang pun dapat mendustakan kejadiannya. (Kejadian itu) merendahkan (sebagian) dan meninggikan (sebagian yang lain). Apabila bumi diguncangkan sedahsyat-dahsyatnya, dan gunung-gunung dihancurluluhkan sehancur-hancurnya, maka jadilah ia debu yang beterbangan."* ***(QS. Al-Waqi'ah [56]: 1–6).*** إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ *"Apabila matahari digulung, dan apabila bintang-bintang berjatuhan, dan apabila gunung-gunung dihancurkan, dan apabila unta-unta yang bunting ditinggalkan, dan apabila binatang-binatang liar dikumpulkan, dan apabila lautan dipanaskan, dan apabila jiwa-jiwa dipasangkan."* ***(QS. At-Takwir [81]: 1–7).***

Serta ayat-ayat lain yang menggambarkan apa yang terjadi saat kiamat, yang mereka anggap sebagai tanda-tanda sebelum kiamat. Namun, dengan sedikit perenungan, terlihat bahwa ayat-ayat tersebut menggambarkan apa yang terjadi pada saat kiamat, bukan tanda-tanda sebelumnya, dan seluruhnya terjadi secara bersamaan, bukan terpisah dalam waktu. Pada saat itu bulan terbelah, bintang-bintang berhamburan, dan lautan meluap: اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ *"Telah dekat hari kiamat dan bulan pun terbelah."* ***(QS. Al-Qamar [54]: 1).*** إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انتَثَرَتْ وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ *"Apabila langit terbelah, dan apabila bintang-bintang berjatuhan, dan apabila lautan meluap."* ***(QS. Al-Infithar [82]: 1–3).***

7. Mereka juga berdalil dengan firman Allah Swt.: حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ *"Hingga apabila (tembok) Ya'juj dan Ma'juj dibukakan, dan mereka turun dengan cepat dari seluruh tempat yang tinggi, dan telah dekatlah janji yang*

*benar, maka tiba-tiba terbelalaklah mata orang-orang kafir: 'Celakalah kami, sungguh kami dahulu lalai terhadap ini, bahkan kami adalah orang-orang yang zalim.'" **(QS. Al-Anbiya' [21]: 96–97).***

Ayat ini tidak secara tegas menunjukkan bahwa pembukaan yang dimaksud adalah keluarnya Ya'juj dan Ma'juj pada akhir zaman, sebagaimana dipahami sebagian orang. Penelaahan terhadap konteks ayat dan ayat-ayat lain yang memiliki makna serupa—berdasarkan prinsip bahwa Al-Quran menafsirkan sebagian ayat dengan ayat lainnya—menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah keluarnya mereka pada saat tiupan sangkakala kedua, yaitu ketika seluruh manusia keluar dari kubur mereka. Dan terdapat beberapa indikator yang mendukung makna ini.

Jika diperhatikan firman Allah Swt.: وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ bersama dengan firman-Nya: وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ *"Dan ditiuplah sangkakala, maka seketika itu mereka keluar dari kubur menuju kepada Tuhan mereka dengan cepat."* (QS. Ya Sin [36]: 51) akan tampak kesamaan makna, dan kata يَنسِلُونَ "yansilun" tidak digunakan dalam Al-Quran kecuali pada dua tempat ini. Ketika sangkakala ditiup, mereka keluar dari kubur menuju Tuhan mereka dengan cepat untuk menghadapi-Nya. Karena itu, setelahnya disebutkan: وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ yaitu janji tentang perhitungan. Kemudian dilanjutkan: فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا yang menggambarkan ketakutan besar pada hari kiamat, ketika mata mereka terbelalak karena ketakutan dan penyesalan: يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا yang serupa dengan firman Allah: قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا هَٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ *Mereka berkata: 'Celakalah kami! Siapakah yang membangkitkan kami dari tempat tidur kami?' (Lalu dikatakan kepada mereka): 'Inilah yang dijanjikan oleh Tuhan Yang Maha Pengasih dan benarlah para rasul.'"* (QS. Ya Sin [36]: 52) Kemudian firman-Nya: إِن كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ *"Tidak lain hanyalah satu teriakan saja, maka seketika itu mereka semua dikumpulkan di hadapan Kami."* (QS. Ya Sin [36]: 53).

Jika kembali kepada ayat dalam Surah Al-Kahfi tentang Ya'juj dan Ma'juj, akan ditemukan penegasan makna ini: فَمَا اسْطَاعُوا أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا قَالَ هَٰذَا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِّلْكَافِرِينَ عَرْضًا *"Mereka tidak mampu menembusnya dan tidak mampu pula melubanginya. Dia (Zulkarnain) berkata: 'Ini adalah rahmat dari Tuhanku; maka apabila janji Tuhanku datang, Dia akan menjadikannya hancur luluh; dan janji Tuhanku adalah benar.' Dan pada hari itu Kami biarkan mereka bercampur baur satu sama lain, dan ditiuplah sangkakala, lalu Kami kumpulkan mereka semuanya, dan Kami tampakkan Jahanam pada hari itu kepada orang-orang kafir dengan jelas."* (QS. Al-Kahfi [18]: 97–100). Maka Firman-Nya: وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا menegaskan bahwa yang dimaksud adalah keluarnya mereka saat tiupan sangkakala, dan bahwa janji yang benar adalah sebagaimana disebutkan: وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِّلْكَافِرِينَ عَرْضًا

Adapun keadaan mereka setelah dibangunnya dinding itu, maka sama seperti manusia lainnya: kematian, kemudian kebangkitan saat tiupan sangkakala. Penyebutan mereka secara khusus dalam ayat ini dimaksudkan sebagai pelajaran bahwa setiap kaum yang zalim akan kembali untuk menghadapi perhitungan pada hari kiamat. Oleh karena itu, ayat sebelumnya dalam Surah Al-Anbiya' menegaskan makna ini: وَحَرَامٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ *"Dan mustahil bagi suatu negeri yang telah Kami binasakan, bahwa mereka tidak akan kembali."* (QS. Al-Anbiya' [21]: 95).

Maksudnya, setiap negeri yang dibinasakan oleh Allah karena kekufuran dan kezaliman tidak akan kembali ke dunia sebelum hari kiamat untuk memperbaiki apa yang telah mereka sia-siakan. Setelah ayat ini, disebutkan Ya'juj dan Ma'juj sebagai contoh kaum yang membuat kerusakan di bumi. Ketika mereka telah mengalami kematian sebagaimana manusia lainnya, mereka tidak akan kembali ke dunia sebelum hari kiamat, melainkan akan keluar dengan cepat setelah tiupan sangkakala menuju janji yang benar yang menanti mereka.

ISRAILIYYAT DAN TAFSIR AL-QURAN

Kajian-kajian kontemporer menunjukkan perhatian yang semakin besar terhadap isu Israiliyyat dalam tafsir Al-Quran, karena banyak peneliti mengkritik penggunaan riwayat-riwayat tersebut dalam menjelaskan ayat-ayat Al-Quran, hingga dalam beberapa dekade terakhir ketergantungan terhadapnya mulai dipandang tidak tepat dalam wacana keagamaan. Namun demikian, terdapat aspek lain yang belum mendapat kajian kritis yang memadai, yaitu masuknya Israiliyyat ke dalam kitab-kitab hadis, lalu diriwayatkan atas nama Nabi Muhammad Saw., dan kemudian diperlakukan sebagai bagian dari sabda Baginda, bukan sebagai riwayat Israiliyyat.

Para ulama fikih telah menyinggung beberapa contoh terkait hal ini, sementara riwayat-riwayat lain dibiarkan tanpa penjelasan mengenai asal-usul Israiliyyat-nya, meskipun terdapat indikasi yang mengarah ke sana.

Di antara contohnya adalah riwayat yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dari Abu Hurairah Ra., bahwa ia berkata: "Allah Swt. menciptakan tanah pada hari Sabtu, menciptakan gunung-gunung pada hari Ahad, menciptakan pepohonan pada hari Senin, menciptakan hal-hal yang

tidak disukai pada hari Selasa, menciptakan cahaya pada hari Rabu, menyebarkan makhluk melata pada hari Kamis, dan menciptakan Adam As. setelah Asar pada hari Jumat, sebagai makhluk terakhir, pada akhir waktu dari hari Jumat, antara Asar hingga malam."[1]

Sebagian ulama telah mengkaji riwayat ini secara kritis, dengan menunjukkan kelemahan-kelemahannya serta keterkaitannya dengan sumber-sumber yahudi (Israiliyyat).

Ibnu Taimiyah berkata: "Di antara riwayat yang kadang disebut sahih adalah yang dinilai sahih oleh sebagian ahli hadis, sementara yang lain menentang penilaian tersebut dan menyatakannya lemah, tidak sahih. Contohnya adalah lafaz-lafaz yang diriwayatkan oleh Muslim dalam Shahih-nya, namun diperselisihkan kesahihannya oleh ulama lain, baik yang setara, di bawah, maupun di atas tingkatannya. Maka kebenarannya tidak dapat dipastikan kecuali dengan dalil. Demikian pula hadis: 'Sesungguhnya Allah menciptakan tanah pada hari Sabtu...'. Hadis ini telah dikritik oleh ulama yang lebih ahli daripada Muslim, seperti Yahya bin Ma'in dan Al-Bukhari serta yang lainnya. Al-Bukhari menyebutkan bahwa hadis ini berasal dari perkataan Ka'b al-Ahbar. Sebagian ulama lain menilai sahih, seperti Abu Bakar bin Al-Anbari dan Abu al-Faraj Ibn al-Jauzi, sedangkan Al-Baihaqi dan lainnya sepakat dengan pihak yang melemahkannya, dan inilah yang benar; karena telah tetap secara mutawatir bahwa Allah menciptakan langit dan bumi serta apa yang ada di antara keduanya dalam enam hari, dan telah tetap bahwa makhluk terakhir diciptakan pada hari Jumat, sehingga konsekuensinya penciptaan pertama terjadi pada hari Ahad. Demikian pula hal ini terdapat dalam tradisi Ahli Kitab dan sesuai dengan penamaan hari-hari. Hal ini juga ditegaskan dalam riwayat-riwayat lain yang sahih. Seandainya penciptaan dimulai pada hari Sabtu dan berakhir pada hari Jumat, berarti berlangsung selama tujuh hari, yang bertentangan dengan apa yang diberitakan oleh Al-Quran. Selain itu, para ahli hadis yang mendalam juga menunjukkan adanya cacat ('illah) dalam hadis ini dari sisi lain, yaitu bahwa perawinya telah

1 Shahih Muslim jilid 4 hal. 2194.

keliru dalam beberapa hal, yang mereka jelaskan. Inilah yang disebut sebagai ilmu 'ilal hadis, yaitu ketika sanad hadis tampak baik secara lahir, tetapi melalui jalur lain diketahui bahwa perawinya keliru, seperti mengangkat hadis yang seharusnya mauquf, atau menyambungkan yang seharusnya mursal, atau mencampurkan satu hadis dengan hadis lain."[1]

Ibnu Katsir mengomentari hadis tersebut dengan mengatakan: "Terjadi perbedaan dalam riwayatnya dari Ibnu Juraij, dan hadis ini telah dibicarakan oleh 'Ali bin al-Madini, al-Bukhari, al-Baihaqi, dan para ahli hadis lainnya. Al-Bukhari berkata dalam At-Tarikh: 'Sebagian meriwayatkannya dari Ka'b, dan itu lebih sahih.' Maksudnya, hadis ini termasuk yang didengar oleh Abu Hurairah dari Ka'b al-Ahbar, karena keduanya sering bersama dan saling bertukar riwayat; yang satu meriwayatkan dari catatannya, dan yang lain meriwayatkan dari Nabi Saw. apa yang membenarkannya. Maka hadis ini termasuk yang diterima Abu Hurairah dari Ka'b dari catatannya, lalu sebagian perawi keliru dengan mengangkatnya sebagai hadis marfu' kepada Nabi Saw., bahkan menegaskan pengangkatannya dengan ungkapan: 'Rasulullah Saw.memegang tanganku.' Selain itu, dalam matannya terdapat keanehan yang sangat jelas, di antaranya tidak disebutkan penciptaan langit, tetapi disebutkan penciptaan bumi dan apa yang ada di dalamnya selama tujuh hari, dan ini bertentangan dengan Al-Quran; karena bumi diciptakan dalam empat hari, kemudian langit diciptakan dalam dua hari...."[2]

Adapun contoh kedua berkaitan dengan penafsiran firman Allah Swt.: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَىٰ فَبَرَّأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِندَ اللَّهِ وَجِيهًا *"Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu seperti orang-orang yang menyakiti Musa; lalu Allah membersihkannya dari apa yang mereka katakan. Dan dia mempunyai kedudukan yang terhormat di sisi Allah."* ***(QS. Al-Ahzab [33]: 69).***

1 Majimu' Al-Fatawa jilid 18 hal. 17.
2 Al-Bidayah wa An-Nihayah jilid 1 hal. 18.

Para mufasir berbeda pendapat dalam menafsirkan ayat ini, khususnya terkait jenis gangguan yang dialami Nabi Musa As. dan bagaimana Allah membebaskannya dari tuduhan kaumnya. Sebagian mereka mendasarkan penafsirannya pada riwayat yang terdapat dalam Shahih Al-Bukhari dan Muslim, sementara sebagian lainnya tidak menjadikannya sebagai sandaran. Padahal, jika riwayat tersebut benar-benar pasti berasal dari Nabi Muhammad Saw., maka semestinya seluruh mufasir akan menjadikannya rujukan dalam menafsirkan ayat ini. Namun, penelaahan terhadap redaksi dan bentuk riwayat tersebut menunjukkan adanya karakteristik Israiliyyat, yang mengindikasikan bahwa ia termasuk riwayat yang menyusup ke dalam khazanah keilmuan melalui jalur periwayatan.

Al-Bukhari dan Muslim meriwayatkan dari Abu Hurairah Ra., ia berkata: Rasulullah Saw. bersabda: "Sesungguhnya Musa adalah seorang yang sangat pemalu dan tertutup, sehingga tidak terlihat bagian kulitnya karena rasa malunya. Maka sebagian Bani Israil menyakitinya dengan mengatakan: 'Tidaklah ia menutupi dirinya seperti itu kecuali karena ada cacat pada kulitnya, entah kusta, atau penyakit lain.' Lalu Allah ingin membersihkannya dari tuduhan tersebut. Pada suatu hari Musa menyendiri, ia meletakkan pakaiannya di atas batu, kemudian ia mandi. Setelah selesai, ia hendak mengambil pakaiannya, tetapi batu itu membawa lari pakaiannya. Maka Musa mengambil tongkatnya dan mengejar batu itu sambil berkata: 'Pakainku, wahai batu! Pakaianku, wahai batu!' hingga sampai kepada sekelompok Bani Israil. Mereka melihatnya dalam keadaan telanjang, dalam kondisi fisik terbaik yang Allah ciptakan, sehingga Allah membersihkannya dari apa yang mereka katakan. Kemudian batu itu berhenti, Musa mengambil pakaiannya dan memakainya, lalu memukul batu tersebut dengan tongkatnya. Demi Allah, pada batu itu terdapat bekas pukulan, tiga, empat, atau lima bekas. Itulah makna firman-Nya: يَـا أَيُّهَـا الَّذِيـنَ آمَنُـوا لَا تَكُونُـوا كَالَّذِيـنَ آذَوْا مُوسَـى فَبَـرَّأَهُ اللَّـهُ مِمَّـا قَالُـوا وَكَانَ عِنْـدَ اللـهِ وَجِيهًـا 'Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu seperti orang-orang yang menyakiti Musa...'."

Riwayat ini menyebutkan bahwa bentuk gangguan tersebut adalah tuduhan terhadap Musa bahwa ia memiliki cacat pada tubuhnya, dan bahwa Allah membebaskannya dengan cara menampakkan tubuhnya dalam keadaan telanjang di hadapan kaumnya. Saya tidak mengetahui pembebasan seperti apa yang menjadikan seorang nabi yang sangat pemalu berjalan telanjang di hadapan seluruh kaumnya; hal itu merupakan pelanggaran terhadap kehormatannya, bukan pembebasan. Dan penulis tidak mengetahui pula imajinasi seperti apa yang dimiliki perawi ketika menceritakan pelarian batu dengan cara seperti itu, serta bagaimana orang-orang dapat menerima kisah tersebut terkait seorang nabi dan rasul.

Kaum Mu'tazilah menolak riwayat ini dan menganggapnya merendahkan Nabi Musa As., serta menawarkan penafsiran lain terhadap ayat tersebut. Al-Hakim al-Jasyumi al-Mu'tazili meriwayatkan dari Abu Muslim al-Ashfahani yang mengatakan: "Mereka menyakitinya dengan menisbatkannya kepada sihir, kegilaan, dan kebohongan setelah mereka melihat tanda-tanda, sebagaimana kebiasaan orang-orang kafir terhadap para nabi.[1]" Allah kemudian membebaskannya dan menguatkannya dengan mukjizat. Ia menambahkan: "Adapun apa yang diriwayatkan oleh sebagian kelompok bahwa mereka menuduhnya memiliki cacat pada kemaluannya, lalu ia meletakkan pakaiannya di atas batu untuk mandi, kemudian batu itu berlari hingga Bani Israil melihatnya, maka hal itu tidak sahih; karena mengandung pembukaan aurat dan pelanggaran terhadap kehormatan, serta menimbulkan penolakan."[2]

Ayat ini dapat dipahami tanpa merujuk pada riwayat tersebut, dengan memperhatikan konteksnya dalam Surah Al-Ahzab untuk memperoleh makna yang lebih sesuai dengan realitas dan susunan Al-Quran. Ayat-ayat sebelumnya menyebutkan bahwa orang-orang munafik berkata ketika pasukan Ahzab mengepung mereka: وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا *"Dan (ingatlah) ketika orang-orang munafik dan orang-orang yang di dalam hatinya ada penyakit*

1 At-Tahzib fi At-Tafsir karya Al-Hakim Al-Jusyami 8/5773.
2 At-Tahzib fi At-Tafsir karya Al-Hakim Al-Jusyami 8/5773.

*berkata: 'Allah dan Rasul-Nya tidak menjanjikan kepada kami selain tipu daya.'" **(QS. Al-Ahzab [33]: 12).***

Mereka mendustakan janji kemenangan yang disampaikan Rasul. Sementara itu, sikap orang-orang beriman yang tulus adalah membenarkan dan berserah diri, sebagaimana firman-Nya: وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا *"Dan ketika orang-orang mukmin melihat golongan-golongan (yang bersekutu), mereka berkata: 'Inilah yang dijanjikan Allah dan Rasul-Nya kepada kita, dan benarlah Allah dan Rasul-Nya.' Dan hal itu tidak menambah bagi mereka selain iman dan ketundukan." **(QS. Al-Ahzab [33]: 22).***

Orang-orang munafik terus melemahkan semangat kaum mukmin untuk berperang bersama Nabi Muhammad Saw., sebagaimana firman-Nya: قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَلَا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلَّا قَلِيلًا *"Sungguh Allah mengetahui orang-orang yang menghalang-halangi di antara kamu dan yang berkata kepada saudara kandungnya: 'Marilah kepada kami,' dan mereka tidak mendatangi peperangan kecuali sedikit." **(QS. Al-Ahzab [33]: 18).***

Pada bagian akhir surah disebutkan pula balasan bagi orang yang menyakiti Nabi: إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا *"Sesungguhnya orang-orang yang menyakiti Allah dan Rasul-Nya, Allah melaknat mereka di dunia dan di akhirat, dan menyediakan bagi mereka azab yang menghinakan." **(QS. Al-Ahzab [33]: 57).***

Serta peringatan terhadap gangguan kaum munafik kepada Nabi melalui upaya melemahkan kaum mukmin untuk berpaling dari perang: لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا *"Jika orang-orang munafik, orang-orang yang di dalam hatinya ada penyakit, dan orang-orang yang menyebarkan kabar bohong di Madinah tidak berhenti, niscaya Kami akan menggerakkan engkau untuk mengusir mereka, kemudian mereka tidak akan tinggal di sana bersamamu kecuali sebentar." **(QS. Al-Ahzab [33]: 60).***

Dalam suasana gangguan kaum munafik terhadap Nabi melalui pendustaan terhadap janjinya kepada kaum mukmin, ayat tersebut datang untuk menegaskan: يَـا أَيُّهَـا الَّذِيـنَ آمَنُـوا لَا تَكُونُـوا كَالَّذِيـنَ آذَوْا مُوسَـىٰ فَبَـرَّأَهُ اللَّـهُ مِمَّـا قَالُـوا وَكَانَ عِنـدَ اللَّـهِ وَجِيهًـا *"Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu seperti orang-orang yang menyakiti Musa; lalu Allah membersihkannya dari apa yang mereka katakan. Dan dia mempunyai kedudukan yang terhormat di sisi Allah."* ***(QS. Al-Ahzab [33]: 69).***

Janganlah kalian mengatakan kepada nabi kalian sebagaimana kaum Musa berkata: قَالُـوا يَـا مُوسَـىٰ إِنَّـا لَـن نَّدْخُلَهَـا أَبَـدًا مَّـا دَامُـوا فِيهَـا فَاذْهَـبْ أَنـتَ وَرَبُّـكَ فَقَاتِـلَا إِنَّـا هَاهُنَـا قَاعِـدُونَ *"Mereka berkata: 'Wahai Musa, kami tidak akan memasukinya selama mereka masih ada di dalamnya; maka pergilah engkau bersama Tuhanmu dan berperanglah, kami akan tetap duduk di sini.'"* ***(QS. Al-Ma'idah [5]: 24).***

Atau ucapan mereka: لَـن نُّؤْمِـنَ لَـكَ حَتَّـىٰ نَـرَى اللَّـهَ جَهْـرَةً *"Kami tidak akan beriman kepadamu sebelum kami melihat Allah dengan jelas."* ***(QS. Al-Baqarah [2]: 55).***

Atau penolakan mereka untuk bersabar dengan satu jenis makanan: لَـن نَّصْبِـرَ عَلَـىٰ طَعَـامٍ وَاحِـدٍ *"Kami tidak akan sabar dengan satu jenis makanan."* ***(QS. Al-Baqarah [2]: 61).***

Pembebasan Musa As. terwujud dalam kebenaran janji Allah tentang kemenangan setelah kaumnya menuduhnya, ketika Allah menepati janji-Nya, menyelamatkan mereka melalui Musa As. dari fir'aun, dan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda yang menakjubkan. Sebagaimana Allah menepati janji-Nya kepada Musa As., demikian pula Dia menepati janji-Nya kepada Nabi Muhammad Saw., agar orang-orang beriman yakin akan pertolongan Allah dan keteguhan janji-Nya.

KEMBALINYA NABI ISA AS.

Persoalan turunnya Isa As. pada akhir zaman termasuk perkara gaib yang tidak memiliki dalil qath'i yang tegas. Sebab, penetapannya bergantung baik pada dugaan dari sisi periwayatan, sebagaimana hadis-hadis ahad yang membahas turunnya Baginda, ataupun pada dugaan dari sisi penunjukan makna, sebagaimana beberapa ayat yang dijadikan dalil tentang kembalinya Baginda pada akhir zaman.

Dalam pembahasan ini, penulis akan mendiskusikan beberapa persoalan yang berkaitan dengan masalah tersebut, dimulai dengan pembahasan tentang wafatnya Nabi Isa As., kemudian meninjau ayat-ayat yang dijadikan dalil tentang turunnya Baginda pada akhir zaman, lalu mengomentari hadis-hadis ahad yang menyebutkan turunnya Baginda, dan terakhir membahas klaim ijma' dalam persoalan ini.

Wafatnya Nabi Isa As.:

Al-Quran membahas Nabi Isa As. berkaitan dengan akhir perjalanan Baginda bersama kaumnya dalam tiga surah: Ali 'Imran: 55, an-Nisa':

157, dan al-Ma'idah: 117. Dalam ayat-ayat tersebut, Al-Quran menetapkan bahwa Baginda telah diwafatkan إِنِّى مُتَوَفِّيكَ dan فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِى.

Allah Swt. berfirman:

إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَجَاعِلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوكَ فَوْقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ۖ ثُمَّ إِلَىَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

(Ingatlah) ketika Allah berfirman, "Wahai Isa, sesungguhnya Aku akan mewafatkanmu dan mengangkatmu kepada-Ku, serta menyucikanmu dari orang-orang yang kafir. Dan Aku akan menjadikan orang-orang yang mengikutimu di atas orang-orang yang kafir hingga hari Kiamat. Kemudian kepada-Kulah kamu kembali, lalu Aku beri keputusan tentang apa yang dahulu kamu perselisihkan."

(QS. Ali 'Imran [3]: 55)

Dan dalam Surah an-Nisa' Allah Swt. berfirman:

وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا

Dan karena ucapan mereka, "Sesungguhnya kami telah membunuh Al-Masih, Isa putra Maryam, Rasul Allah," padahal mereka tidak membunuhnya dan tidak pula menyalibnya, tetapi yang mereka bunuh ialah orang yang diserupakan dengan Isa bagi mereka. Sesungguhnya orang-orang yang berselisih pendapat tentang (pembunuhan) Isa benar-benar dalam keragu-raguan tentang yang dibunuh itu. Mereka tidak mempunyai keyakinan tentang siapa yang dibunuh itu, kecuali mengikuti persangkaan belaka. Mereka tidak pula yakin bahwa yang mereka bunuh itu adalah Isa. Tetapi Allah telah mengangkat Isa kepada-Nya. Dan Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.

(QS. an-Nisa' [4]: 157–158)

Dan dalam Surah al-Ma'idah Allah Swt. berfirman:

مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۚ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ۖ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِى كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ

Aku tidak pernah mengatakan kepada mereka kecuali apa yang Engkau perintahkan kepadaku (mengatakannya), yaitu, "Sembahlah Allah, Tuhanku dan Tuhanmu," dan aku menjadi saksi terhadap mereka selama aku berada di antara mereka. Maka setelah Engkau mewafatkan aku, Engkaulah yang mengawasi mereka. Dan Engkau Maha Menyaksikan atas segala sesuatu.

(QS. al-Ma'idah [5]: 117)

Kata "تَوَفَّى" dalam Al-Quran banyak digunakan dengan makna kematian, hingga makna tersebut menjadi penggunaan yang paling umum dan paling jelas. Kata itu tidak digunakan dalam makna lain kecuali disertai dengan penjelasan yang mengalihkannya dari makna dominan tersebut. Di antaranya firman Allah Swt.: "إِنِّى مُتَوَفِّيكَ", yakni *"Aku mewafatkanmu dengan kematian."* Penafsiran ini diriwayatkan dari Ibnu 'Abbas.[1]

Tidak mungkin dikatakan bahwa wafat di sini bermakna wafatnya Nabi Isa As. setelah turunnya Baginda pada akhir zaman, sebagaimana pendapat orang-orang yang meyakini bahwa Baginda hidup di langit sejak sekitar dua ribu tahun lalu dan akan turun kembali pada akhir zaman. Sebab, ayat tersebut berbicara tentang hubungan Baginda dengan kaumnya pada masa Baginda hidup dahulu, yakni kaumnya pada masa kerasulan Baginda, bukan tentang kaum lain pada akhir zaman nanti, baik dari sisi sejarah maupun alur narasi Al-Quran. Terlebih lagi, mereka adalah umat Nabi Muhammad Saw., bukan kaum Nabi Isa As.

Adapun pengangkatan yang disebutkan dalam ayat sebagai rangkaian dengan wafat (مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ), maka terdapat dua kemungkinan:

1 Tafsir Ath-Thabari 6/457.

- Pertama, pengangkatan itu terjadi setelah wafat, yakni bahwa pengangkatan di sini bermakna pengangkatan derajat dan kemuliaan, bukan pengangkatan jasad dari bumi. Makna ini juga terdapat dalam Al-Quran ketika berbicara tentang Idris As.: وَرَفَعْنَـٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا *"Dan Kami telah mengangkatnya ke martabat yang tinggi."* (QS. Maryam [19]: 57). Tidak seorang pun mengatakan bahwa Nabi Idris As. masih hidup hingga hari ini. Maka, jika ada seorang nabi yang bakalan memperoleh kehidupan panjang terus-menerus, tentu Nabi Muhammad Saw. lebih utama mendapatkannya karena Baginda adalah penutup para nabi.

- Kedua, pengangkatan itu tidak harus terjadi setelah wafat, yakni bahwa penggabungan antara pengangkatan dan wafat dalam ayat tidak mesti menunjukkan urutan waktu. Dalam keadaan ini, pengangkatan bermakna penyelamatan Baginda dari pembunuhan atau penyaliban, kemudian Baginda hidup setelah itu dalam rentang waktu yang normal, lalu Allah mewafatkan Baginda dengan kematian alami. Dengan demikian dapat dikatakan: mereka tidak membunuhnya dan tidak menyalibnya, tetapi Allah mengangkat dan menyelamatkannya dari mereka, kemudian mewafatkannya pada saat waktunya tiba.

Ibnu 'Asyur berkata: "Firman-Nya: 'إِنِّى مُتَوَفِّيكَ' secara lahiriah bermakna: Aku mematikanmu. Inilah makna kata tersebut dalam berbagai penggunaannya, karena asal makna kata kerja تَوَفَّى terhadap sesuatu adalah mengambilnya secara sempurna dan utuh.

Maka dikatakan: 'تَوَفَّـٰهُ اللَّـٰه', yaitu Allah menetapkan kematiannya. Dan dikatakan: 'تَوَفَّـٰهُ مَلَكُ الْمَوْتِ', yaitu malaikat maut melaksanakan kehendak Allah atas kematiannya. Kata تَوَفَّى juga digunakan untuk tidur secara majazi karena adanya keserupaan, seperti firman Allah Swt.: وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ *"Dan Dialah yang mewafatkan kamu pada malam hari."* (QS. al-An'am [6]: 60). Dan firman-Nya: ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى *"Allah memegang nyawa (seseorang) pada saat kematiannya dan nyawa (seseorang) yang belum mati ketika tidurnya;*

maka Dia tahan nyawa orang yang telah Dia tetapkan kematiannya dan Dia lepaskan nyawa yang lain sampai waktu yang ditentukan." (QS. az-Zumar [39]: 42). Yakni, adapun yang belum mati dengan kematian yang maklum kita kenali, maka Allah mematikannya dalam tidurnya dengan kematian yang menyerupai kematian sempurna, sebagaimana firman-Nya: وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ "*Dan Dialah yang mewafatkan kamu pada malam hari."* (QS. al-An'am [6]: 60). Kemudian Dia berfirman: حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا "*Sehingga apabila datang kematian kepada salah seorang di antara kamu, utusan-utusan Kami mencabut nyawanya."* (QS. al-An'am [6]: 61). Semuanya pada hakikatnya adalah pematian. Dan yang membedakan keduanya hanyalah kebiasaan dan penggunaan bahasa. Oleh karena itu, Allah menjelaskan lebih lanjut dengan firman-Nya: فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى "*Maka Dia tahan nyawa orang yang telah Dia tetapkan kematiannya dan Dia lepaskan nyawa yang lain sampai waktu yang ditentukan*." (QS. az-Zumar [39]: 42). Dengan demikian, susunan kalimatnya sangat teratur dan sempurna, meskipun sebagian orang mengalami kekeliruan dalam memahaminya.

Dan yang lebih tegas daripada ayat ini adalah ayat dalam Surah al-Ma'idah: فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِى كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ "*Maka setelah Engkau mewafatkan aku, Engkaulah yang mengawasi mereka."* (QS. al-Ma'idah [5]: 117). Karena ayat ini menunjukkan bahwa Nabi Isa As. benar-benar telah diwafatkan dengan kematian yang kita kenali, yaitu kematian yang memisahkan seseorang dari pengetahuannya tentang apa yang terjadi di bumi. Menafsirkan ayat tersebut sebagai tidur bagi Nabi Isa As. tidak memiliki makna, sebab jika Allah hendak mengangkatnya, tidak mesti Baginda tidur. Lagi pula, tidur ketika itu hanyalah sarana bagi pengangkatan, sehingga tidak layak perhatian diarahkan kepada penyebutan sarana dan meninggalkan tujuan utama. Maka, pendapat bahwa kata itu bermakna pengangkatan dari dunia ini berarti telah menciptakan makna baru bagi kata wafat dalam bahasa tanpa landasan dalil. Oleh karena itu, Ibnu 'Abbas dan Wahb bin Munabbih mengatakan bahwa itu adalah wafat kematian. Demikian pula yang paling jelas dari

pendapat Malik dalam Jami' al-'Utbiyyah. Malik berkata: 'Nabi Isa As. wafat pada usia tiga puluh satu tahun. Ibnu Rusyd dalam al-Bayan wa at-Tahsil berkata: Bisa jadi ucapannya bahwa Baginda wafat pada usia tiga puluh tiga tahun dimaksudkan secara hakiki, bukan majazi."[1]

Ayat-Ayat yang Dijadikan Dalil tentang Turunnya Nabi Isa As.

Adapun ayat-ayat yang dijadikan sebagian pihak sebagai dalil atas kembalinya Nabi Isa As. pada akhir zaman, maka tidak terdapat di dalamnya sesuatu yang mendekati kejelasan ayat-ayat yang secara tegas menyatakan wafatnya Baginda.

Mereka berdalil dengan dua ayat.

Ayat pertama adalah firman Allah Swt.:

وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا

Dan tidak ada seorang pun dari Ahli Kitab melainkan akan beriman kepadanya sebelum kematiannya. Dan pada hari Kiamat dia akan menjadi saksi terhadap mereka.

(QS. an-Nisa' [4]: 159)

Ayat ini tidak dapat dijadikan dalil bagi pendapat orang-orang yang meyakini kembalinya Nabi Isa As. pada akhir zaman, sebab konteksnya menunjukkan peristiwa pada masa Baginda hidup dahulu dan hubungannya dengan kaumnya, bukan peristiwa yang jauh di masa depan. Saya akan menelaah penafsiran ayat ini kata demi kata agar lebih mendekati makna yang paling jelas dari ayat tersebut.

Pertama: makna "وَإِن مِّنْ"

1 Tafsir Ibnu 'Asyur 3/257.

Orang-orang yang meyakini turunnya Nabi Isa As. menafsirkan "وَإِن مِّــنْ" sebagai bentuk penafian dengan makna "tidak seorang pun dari Ahli Kitab", agar maknanya mencakup seluruh Ahli Kitab hingga akhir zaman. Akan tetapi, konteks kebahasaan dan kaidah usul lebih dekat kepada pemahaman bahwa "إِن" di sini merupakan bentuk takhfif dari "إِنّ" yang bertasydid. Penggunaan seperti ini terdapat dalam beberapa ayat lain, seperti firman Allah Swt.: "وَإِن كُلُّ ذَٰلِكَ لَمَّا مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا *Dan semua itu hanyalah kesenangan hidup dunia.*" (QS. az-Zukhruf [43]: 35). Dan firman-Nya: "وَإِن كُلٌّ لَّمَّا جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ *Dan sesungguhnya mereka semua akan dikumpulkan di hadapan Kami.*" (QS. Yasin [36]: 32).

Dengan demikian, maknanya adalah penegasan bahwa sebagian dari Ahli Kitab akan beriman kepada Baginda sebelum wafatnya, bukan mencakup seluruh Ahli Kitab sepanjang seluruh zaman.

Kedua: makna "أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ"

Sebagian pihak yang berdalil menafsirkan "أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ" sebagai seluruh Ahli Kitab sejak zaman Nabi Isa As. hingga hari Kiamat, agar sesuai dengan asumsi turunnya Baginda pada akhir zaman. Akan tetapi, penafsiran ini menghadapi beberapa persoalan yang jelas.

Jika makna tersebut diterima, maka orang-orang Ahli Kitab yang telah meninggal sejak zaman Nabi Isa As. hingga waktu kemunculan klaim terakhir itu akan dikecualikan dari keimanan, sehingga tidak tercakup dalam nash Al-Quran. Hal ini bertentangan dengan konteks ayat dan keumumannya. Selain itu, penafsiran ini justru mempersempit makna ayat hanya pada sebagian kecil Ahli Kitab yang hidup pada akhir zaman, sehingga merusak kesesuaian ayat dengan konteks sejarah dan keagamaan pada masa Nabi Isa As.

Orang yang mencermati konteks ayat-ayat tersebut akan melihat bahwa yang dimaksud dengan Ahlul Kitab adalah orang-orang yahudi yang hidup sezaman dengan Nabi Isa As., yaitu mereka yang mengklaim telah

membunuh dan menyalib Baginda, serta menyangka bahwa penyaliban itu benar-benar terjadi. Dengan demikian, ayat tersebut berbicara tentang keimanan dan pemahaman mereka terhadap apa yang terjadi pada masa Baginda, bukan tentang peristiwa-peristiwa akhir zaman.

Ketiga: makna "لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ"

Kata ganti dalam lafaz "بِهِ" memiliki beberapa kemungkinan makna.

- Pertama, kata ganti itu kembali kepada Nabi Isa As. sendiri, yaitu Ahlul Kitab akan beriman kepada Nabi Isa As. sebagai rasul dan hamba Allah, yakni beriman kepada kebenaran dan risalah yang Baginda bawa.

- Kedua, kata ganti itu kembali kepada pengangkatan yang disebut sebelumnya, yaitu mereka akan beriman bahwa Allah telah mengangkat Baginda kepada-Nya, dan Baginda tidak dibunuh serta tidak disalib.

- Ketiga, kata ganti itu kembali kepada penafian pembunuhan dan penyaliban yang disebut dalam kisah tersebut, yaitu mereka akan beriman bahwa Baginda tidak dibunuh dan tidak disalib, dan apa yang terjadi hanyalah penyerupaan bagi mereka, serta Allah menyelamatkan Baginda dari kematian di tangan mereka.

Ada pula kemungkinan yang ditolak oleh kebanyakan mufasir, yaitu pendapat sebagian mereka bahwa kata ganti itu kembali kepada Allah, atau kepada Nabi Muhammad Saw., namun hal itu jauh dari konteks ayat.

Kemungkinan yang paling dekat adalah gabungan dari kemungkinan pertama dan kedua, yaitu bahwa ada sekelompok dari Ahlul Kitab — yakni orang-orang yahudi yang hidup sezaman dengan Nabi Isa As. — yang akan beriman kepada Baginda setelah peristiwa tersebut, sehingga tersingkap bagi mereka hakikat apa yang sebenarnya terjadi, bahwa Allah telah mengangkat dan menyelamatkan Baginda dari pembunuhan dan penyaliban. Kemudian Baginda hidup hingga sebagian dari mereka

beriman kepadanya, lalu Allah mewafatkan Baginda dengan kematian alami, sebagaimana ditunjukkan oleh ayat: إِنِّى مُتَوَفِّيكَ "*Sesungguhnya Aku akan mewafatkanmu.*" (QS. Ali 'Imran [3]: 55)

Keempat: makna "قَبْلَ مَوْتِهِ"

Makna yang paling dekat adalah sebelum wafatnya Nabi Isa As. sendiri. Sebagian mufasir berpendapat bahwa maksudnya adalah sebelum wafatnya individu Ahlul Kitab tersebut, namun kemungkinan ini lebih lemah landasannya, karena tidak sesuai dengan konteks ayat yang berfokus pada hubungan Nabi Isa As. dengan kaumnya.

Dalam kedua kemungkinan tersebut, tidak ada sesuatu pun yang mendukung pendapat bahwa Nabi Isa As. masih hidup sejak masa itu dan akan kembali pada akhir zaman. Ayat tersebut justru menegaskan bahwa Nabi Isa As. hidup kemudian wafat secara alami, dan bahwa keimanan kepada Baginda terjadi sebelum wafatnya, yakni setelah terungkapnya hakikat penyaliban dan pembunuhan yang dituduhkan kepada Baginda.

Kelima: "وَيَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا"

Ayat tersebut menunjukkan bahwa Nabi Isa As. akan menjadi saksi atas mereka pada hari Kiamat mengenai hakikat perkara Baginda yang telah tampak bagi mereka, sebagaimana Al-Quran menjelaskan tentang risalah Baginda di dunia: مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۚ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ "*Aku tidak pernah mengatakan kepada mereka kecuali apa yang Engkau perintahkan kepadaku (mengatakannya), yaitu, "Sembahlah Allah, Tuhanku dan Tuhanmu," dan aku menjadi saksi terhadap mereka selama aku berada di antara mereka.*" (QS. al-Ma'idah [5]: 117). Yakni, seorang nabi menjadi saksi atas orang-orang yang beriman dari kaumnya ketika mereka berada dalam masa taklif dan pilihan, dan menjadi saksi atas orang-orang kafir dari mereka karena telah menyelisihi kebenaran.

Hal ini sejalan dengan firman Allah Swt.: فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ شَهِيدًا "*Maka bagaimana (halnya orang kafir nanti), apabila Kami mendatangkan seorang saksi (rasul) dari setiap umat dan Kami mendatangkan engkau (Muhammad) sebagai saksi atas mereka?"* (QS. an-Nisa' [4]: 41). Yakni, setiap nabi akan menjadi saksi atas kaumnya, dan Nabi Isa As. akan menjadi saksi atas orang-orang yahudi yang menyaksikan peristiwa penyerupaan, penyaliban dan pembunuhan, berdasarkan hakikat yang telah tampak bagi mereka.

Adapun ayat-ayat yang dianggap oleh pihak yang meyakini kembalinya Nabi Isa As. pada akhir zaman sebagai pendukung pendapat mereka, maka ayat-ayat tersebut tidak memiliki kejelasan yang sebanding dengan ayat-ayat yang secara tegas menyatakan wafatnya Baginda.

Orang-orang yang berpendapat tentang kembalinya Nabi Isa As. berdalil dengan dua ayat.

Ayat pertama adalah firman Allah Swt.:

وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا

> *Dan tidak ada seorang pun dari Ahli Kitab melainkan akan beriman kepadanya sebelum kematiannya. Dan pada hari Kiamat dia akan menjadi saksi terhadap mereka.*
>
> ***(QS. an-Nisa' [4]: 159)***

Ayat ini tidak dapat dijadikan dalil atas pendapat mereka. Penjelasannya adalah sebagai berikut.

"إِن"

Mereka mengatakan bahwa "إِن" di sini bermakna penafian. Maka mereka menafsirkan "وَإِن مِّنْ" dengan makna "dan tidak seorang pun dari Ahli

Kitab". Karena ia berbentuk nakirah dalam konteks penafian, maka menurut kaidah usul ia menunjukkan makna umum.

Namun, pendapat yang lebih dekat adalah bahwa "إِن" di sini merupakan bentuk takhfif dari "إِنّ" yang bertasydid. Penggunaan seperti ini terdapat dalam beberapa ayat, seperti firman Allah Swt.: وَإِن كُلًّا لَّمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ "*Dan sesungguhnya kepada masing-masing pasti Tuhanmu akan menyempurnakan balasan amal mereka.*" (QS. Hud [11]: 111). Dan firman-Nya: وَإِن كُلُّ ذَٰلِكَ لَمَّا مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا "*Dan semua itu hanyalah kesenangan hidup dunia.*" (QS. az-Zukhruf [43]: 35). Dan firman-Nya: وَإِن كُلٌّ لَّمَّا جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ "*Dan sesungguhnya mereka semua akan dikumpulkan di hadapan Kami.*" (QS. Yasin [36]: 32).

Adapun "مِّنْ" bermakna tab'idh (pembagian), bukan mashdariyyah (penyandaran). Dengan makna ini, ayat tersebut menjadi penegasan bahwa ada sekelompok dari Ahli Kitab yang akan beriman kepadanya sebelum wafatnya.

"أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ"

Ditafsirkan bahwa yang dimaksud dengan mereka adalah seluruh Ahli Kitab sejak zaman Nabi Isa As. hingga hari Kiamat, karena mereka berpendapat bahwa Nabi Isa As. akan turun kembali pada akhir zaman. Namun, jika pendapat ini diterima, maka akan muncul persoalan yang jelas, yaitu bahwa semua Ahli Kitab yang telah meninggal sejak masa Nabi Isa As. hingga waktu kemunculannya menurut klaim mereka akan keluar dari cakupan iman tersebut. Dengan demikian, ayat itu hanya akan mencakup sebagian kecil Ahli Kitab yang hidup pada akhir zaman. Hal ini bertentangan dengan pendapat mereka sebelumnya dan juga bertentangan dengan keumuman ayat.

Lalu, siapa yang dimaksud dengan Ahlul Kitab di sini?

Penulis mengatakan bahwa orang yang memperhatikan konteks ayat-ayat tersebut akan mendapati bahwa yang dimaksud dengan Ahlul Kitab adalah orang-orang yahudi yang hidup sezaman dengan Nabi Isa As. dan yang disamarkan bagi mereka peristiwa penyaliban dan pembunuhan itu.

"لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ"

Ada kemungkinan bahwa kata ganti dalam firman-Nya "بِـــهِ" kembali kepada Nabi Isa As., yaitu mereka beriman kepada apa yang Baginda bawa dari sisi Allah, atau beriman bahwa Baginda adalah hamba dan rasul Allah.

Atau, kata ganti itu kembali kepada pengangkatan yang disebut sebelumnya: بَـــل رَّفَعَـــهُ ٱللَّـــهُ إِلَيْـــهِ "*Tetapi Allah telah mengangkat Nabi Isa As. kepada-Nya.*" (QS. an-Nisa' [4]: 158). Yakni mereka beriman bahwa Allah telah mengangkat Baginda kepada-Nya.

Atau, kata ganti itu kembali kepada penafian pembunuhan dan penyaliban yang disebut dalam kisah tersebut: وَمَـــا قَتَلُـــوهُ وَمَـــا صَلَبُـــوهُ "*Padahal mereka tidak membunuhnya dan tidak pula menyalibnya.*" (QS. an-Nisa' [4]: 157). Yakni mereka beriman bahwa Baginda tidak dibunuh dan tidak disalib, melainkan hanya diserupakan bagi mereka, dan bahwa Allah menyelamatkan Baginda dari pembunuhan dan penyaliban. Kebanyakan mufasir menolak pendapat sebagian pihak yang mengatakan bahwa kata ganti itu kembali kepada Allah atau kepada Muhammad Saw. karena jauh dari konteks ayat.

Pendapat yang paling dekat adalah kemungkinan pertama, yaitu bahwa ada sekelompok dari Ahli Kitab — yakni orang-orang yahudi — yang akan beriman kepada Nabi Isa As. setelah peristiwa yang disamarkan kepada mereka itu. Hal ini menjadi bukti bahwa Baginda tidak dibunuh dan tidak disalib, tetapi Allah mengangkat Baginda kepada-Nya, kemudian mengembalikan Baginda, lalu sebagian dari mereka beriman kepadanya, kemudian Allah mewafatkan Baginda setelah keimanan kelompok tersebut.

"قَبْلَ مَوْتِهِ"

Dikatakan: ia bermaksud sebelum wafatnya Nabi Isa As., dan ini adalah pendapat yang paling dekat. Ada pula yang mengatakan: sebelum wafatnya individu tersebut, yakni Ahli Kitab itu sendiri.

Dalam kedua kemungkinan tersebut, tidak ada dalil bagi orang yang mengatakan bahwa Nabi Isa As. masih hidup dan akan kembali pada akhir zaman. Bahkan, ayat ini dalam pengertiannya justru menunjukkan kewafatan Baginda, dan bahwa Baginda telah meninggal, dan mereka telah beriman kepadanya sebelum kewafatan tersebut. Masa depan yang dibicarakan oleh ayat ini adalah masa yang berlangsung sejak setelah peristiwa penyaliban hingga waktu wafatnya Nabi Isa As. Namun, riwayat-riwayat hadis-lah yang menyebabkan para mufasir berpendapat tentang hidupnya Nabi Isa As., padahal ayat tersebut tidak mengandung makna demikian.

Berdasarkan hal itu, penafsiran yang paling dekat terhadap ayat ini adalah sebagai berikut: bahwa ada sekelompok dari Ahlul Kitab — yakni orang-orang yahudi yang hidup sezaman dengan Nabi Isa As. dan yang disamarkan bagi mereka peristiwa penyaliban dan pembunuhan — yang akan beriman kepadanya, lalu tersingkap bagi mereka hakikat apa yang sebenarnya terjadi, bahwa Nabi Isa As. tidak disalib dan tidak dibunuh, tetapi Baginda hidup setelah peristiwa itu hingga mereka mengetahui kenyataannya dan beriman kepadanya sebelum wafat Nabi Isa As. secara alami, sebagaimana ditunjukkan oleh ayat: إِنِّى مُتَوَفِّيكَ "*Sesungguhnya Aku akan mewafatkanmu.*" (QS. Ali 'Imran [3]: 55). Dan firman-Nya: وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا "*Dan pada hari Kiamat dia akan menjadi saksi terhadap mereka.* "(QS. an-Nisa' [4]: 159). Yakni Baginda akan menjadi saksi atas mereka berdasarkan hakikat perkara tentang Baginda yang tampak bagi mereka, sebagaimana Allah mengisahkan ucapan Baginda: مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ "*Aku tidak pernah mengatakan kepada mereka kecuali apa yang Engkau perintahkan kepadaku (mengatakannya), yaitu,*

"Sembahlah Allah, Tuhanku dan Tuhanmu," dan aku menjadi saksi terhadap mereka selama aku berada di antara mereka." (QS. al-Ma'idah [5]: 117).

Baginda menjadi saksi bagi orang-orang mukmin saat itu atas keimanan mereka dalam masa taklif dan pilihan, serta menjadi saksi atas orang-orang kafir karena kekafiran mereka, sebab Baginda diutus kepada mereka. Setiap nabi adalah saksi atas kaumnya, sebagaimana firman Allah Swt.: فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍۭ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا *"Maka bagaimana (halnya orang kafir nanti), apabila Kami mendatangkan seorang saksi (rasul) dari setiap umat dan Kami mendatangkan engkau (Muhammad) sebagai saksi atas mereka?"* (QS. an-Nisa' [4]: 41)

Ayat Kedua

Adapun ayat kedua yang dijadikan dalil oleh pihak yang meyakini kembalinya Nabi Isa As. adalah firman Allah Swt.:

وَإِنَّهُۥ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَٱتَّبِعُونِ ۚ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ

Dan sesungguhnya itu benar-benar menjadi pengetahuan tentang hari Kiamat. Karena itu janganlah kamu ragu-ragu tentang Kiamat itu dan ikutilah Aku. Inilah jalan yang lurus.

(QS. az-Zukhruf [43]: 61)

Ayat ini tidak dapat dijadikan dalil atas pendapat mereka. Para mufasir berbeda pendapat dalam menentukan rujukan kata ganti pada lafaz "إِنَّهُۥ". Ada yang berpendapat bahwa kata ganti tersebut kembali kepada Al-Quran itu sendiri, bukan kepada Nabi Isa As. Hal ini sesuai dengan konteks surah, karena ayat-ayat sebelum dan sesudahnya menegaskan Al-Quran sebagai petunjuk dan sebagai pengetahuan tentang hari Kiamat.

Karena itu, ayat ini tidak dapat digunakan sebagai dalil tentang turunnya Nabi Isa As. atau bahwa Baginda masih hidup hingga akhir zaman. Kandungan ayat tersebut berkaitan dengan penegasan bahwa Al-Quran memberi pengetahuan tentang hari Kiamat dan kewajiban mengikuti

jalan yang lurus. Maka menjadikannya sebagai dalil tentang kembalinya Nabi Isa As. keluar dari konteks Al-Quran.

Ibnu 'Asyur mendukung pendapat ini dengan mengatakan: "Yang paling tampak adalah bahwa ayat ini merupakan sambungan dari firman-Nya: وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ "*Dan sesungguhnya Al-Quran itu benar-benar adalah suatu kemuliaan bagimu dan bagi kaummu.*" (QS. az-Zukhruf [43]: 44). Sedangkan bagian di antara keduanya merupakan sisipan dan penjelasan tambahan yang dituntut oleh kesesuaian konteks. Setelah penjelasan panjang dalam membatalkan ketuhanan selain Allah dengan dalil-dalil tauhid, pembicaraan kembali diarahkan untuk menetapkan bahwa Al-Quran adalah kebenaran, sebagai jalan kembali kepada tema awal. Ucapan ini diarahkan Allah Swt. kepada orang-orang yang mengingkari hari kebangkitan, dan boleh juga dipahami sebagai perkataan Nabi Muhammad Saw. Kata ganti mudzakkar ghaib dalam firman-Nya: وَإِنَّهُۥ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ "*Dan sesungguhnya itu benar-benar menjadi pengetahuan tentang hari Kiamat.*" (QS. az-Zukhruf [43]: 61) merujuk kepada Al-Quran. Demikianlah penafsiran al-Hasan, Qatadah, dan Sa'id bin Jubair. Dengan demikian, ayat ini menjadi pujian kedelapan terhadap Al-Quran. Pujian terhadap Al-Quran terus berlanjut sejak awal surah, saling berkaitan satu sama lain, diselingi sisipan dan penjelasan tambahan, lalu berakhir pada pujian terakhir ini bahwa Al-Quran adalah pemberi pengetahuan paling jelas tentang datangnya hari Kiamat. Makna ini dijelaskan oleh firman-Nya sebelumnya: بِٱلَّذِىٓ أُوحِىَ إِلَيْكَ "*Dengan wahyu yang diwahyukan kepadamu.*" (QS. az-Zukhruf [43]: 43). Dan ditegaskan lagi oleh firman-Nya setelah itu: هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ "*Inilah jalan yang lurus.*" (QS. az-Zukhruf [43]: 61). Penggunaan kata ganti seperti ini dalam Al-Quran yang merujuk kepada Al-Quran sendiri sudah banyak diketahui meskipun tanpa penyebutan ulang. Makna bahwa Al-Quran adalah pengetahuan tentang hari Kiamat ialah karena ia datang membawa syariat penutup, sehingga setelah turunnya Al-Quran tidak tersisa lagi selain menunggu berakhirnya dunia. Inilah makna hadis Rasulullah Saw.: 'Aku diutus bersama hari Kiamat seperti dua jari ini,' lalu Baginda mengisyaratkan jari telunjuk dan jari tengah, yaitu

keduanya tidak terpisah jauh. Penyandaran kata 'pengetahuan tentang hari Kiamat' kepada Al-Quran merupakan penyandaran majazi, karena Al-Quran menjadi sebab pengetahuan tentang datangnya hari Kiamat. Di dalamnya terdapat berbagai dalil tentang kemungkinan dan kepastian terjadinya kebangkitan. Bisa juga kata 'ilm digunakan dengan makna 'pemberi pengetahuan', yaitu penggunaan mashdar dengan makna isim fa'il (kata nama pelaku) sebagai bentuk penegasan, karena tidak ada kitab para nabi yang mendekati Al-Quran dalam hal ini. Kesesuaian majas atau penegasan ini tampak pada firman-Nya: فَـلَا تَمْتَـرُنَّ بِهَـا "*Karena itu janganlah kamu ragu-ragu tentangnya.*" (QS. az-Zukhruf [43]: 61). Karena Al-Quran tidak menyisakan keraguan sedikit pun tentang terjadinya hari kebangkitan."[1]

Ibnu 'Asyur juga membantah pendapat yang mengembalikan kata ganti itu kepada Nabi Isa As. dengan mengatakan: "Mereka menafsirkannya bahwa turunnya Nabi Isa As. adalah tanda hari Kiamat, yakni sebab pengetahuan tentang dekatnya Kiamat. Namun, penafsiran ini jauh, karena mengandaikan adanya kata yang dibuang, yaitu 'turunnya', tanpa ada dalil yang menunjukkannya. Penafsiran itu juga bertentangan dengan penyebutan nama Nabi Isa As. secara jelas dalam firman-Nya: وَلَمَّـا جَآءَ عِيسَىٰ "*Dan ketika Nabi Isa As. datang.*" (QS. az-Zukhruf [43]: 63)"[2]

Ada pula pendapat bahwa kata ganti itu kembali kepada Muhammad Saw. berdasarkan konteks umum surah yang berbicara tentang dialog Baginda dengan kaumnya, dengan perkiraan makna: "dan katakanlah: ikutilah aku". Contoh seperti ini banyak terdapat dalam Al-Quran. Isyarat dalam firman-Nya: هَـٰـذَا صِرَٰطٌ مُّسْـتَقِيمٌ "*Inilah jalan yang lurus.*" (QS. az-Zukhruf [43]: 61) bisa merujuk kepada Al-Quran yang telah disebut sebelumnya dalam firman-Nya: وَإِنَّهُۥ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ "*Dan sesungguhnya itu benar-benar menjadi pengetahuan tentang hari Kiamat.*" (QS. az-Zukhruf [43]: 61). Atau merujuk kepada apa yang telah hadir dalam benak berupa Al-Quran yang telah diturunkan, atau merujuk kepada agama Islam yang dipahami dari

1 At-Tahrir wa At-Tanwir jilid 13 hal. 236.
2 At-Tahrir wa At-Tanwir jilid 13 hal. 236.

konteks, sebagaimana firman Allah Swt.: وَأَنَّ هَـٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ "*Dan bahwa inilah jalan-Ku yang lurus, maka ikutilah dia.*" (QS. al-An'am [6]: 153). Huruf ya mutakallim dihilangkan untuk meringankan pengucapan, sementara nun wiqayah tetap dipertahankan sebagai penunjuknya.[1]

Ada pula pendapat bahwa kata ganti tersebut merupakan dhamir sya'n (kata ganti keadaan). Ibnu 'Asyur berkata: "Menurut saya, boleh jadi dhamir pada lafaz '**إِنَّهُۥ**' adalah dhamir sya'n, yaitu bahwa perkara penting itu adalah pengetahuan manusia tentang datangnya hari Kiamat.

Kata kerja dalam firman-Nya: فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا "*Karena itu janganlah kamu ragu-ragu tentangnya.*" (QS. az-Zukhruf [43]: 61) ditransitifkan dengan huruf ba karena mengandung makna: janganlah kalian mendustakannya, atau karena huruf ba di sini bermakna '**فى**' yang menunjukkan keadaan.

Pada firman-Nya: بِهَا وَٱتَّبِعُونِ ۚ هَـٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ *"dengannya, Dan ikutilah Aku. Inilah jalan yang lurus."* (QS. az-Zukhruf [43]: 61) Dhamir mutakallim dapat kembali kepada Allah Swt., yakni ikutilah apa yang Aku kirimkan kepada kalian berupa firman-Ku dan rasul-Ku, sebagaimana dominasi dhamir sejak awal surah. Maka mengikuti Allah berarti mengikuti perintah, larangan, dan petunjuk-Nya yang disampaikan melalui lisan Rasulullah Saw. Mengikuti Allah merupakan gambaran bagi kepatuhan mereka terhadap apa yang Dia serukan, sebagaimana orang yang berjalan di jalan yang ditunjukkan oleh seorang penunjuk jalan.

Makna ini serupa dengan firman-Nya dalam Surah asy-Syura: وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ "*Dan sesungguhnya engkau benar-benar memberi petunjuk kepada jalan yang lurus, yaitu jalan Allah yang milik-Nya apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi.*" (QS. asy-Syura [42]: 52–53)"[2]

1 Lihat At-Tahrir wa At-Tanwir jilid 13 hal. 236.
2 Lihat At-Tahrir wa At-Tanwir jilid 13 hal. 236.

Seluruh kemungkinan penafsiran ayat di atas tidak dapat dijadikan dalil bahwa Nabi Isa As. masih hidup sekarang atau Baginda akan turun kembali pada akhir zaman.

Bahkan jika kita menerima kemungkinan kata ganti dalam ayat tersebut kembali kepada Nabi Isa As., para mufasir yang berpendapat bahwa Nabi Isa As. adalah "pengetahuan tentang hari Kiamat" tetap berbeda pandangan dalam menjelaskan makna "pengetahuan" itu. Mereka terbagi ke dalam tiga pendapat:

1. Turunnya Nabi Isa As. pada akhir zaman merupakan salah satu tanda hari Kiamat.

2. Penciptaan Baginda tanpa ayah menjadi bukti atas kemungkinan terjadinya hari Kiamat.

3. Kemampuan Baginda menghidupkan orang mati menjadi bukti atas kemungkinan kebangkitan dan hari pengumpulan manusia di akhirat.

Kemungkinan ayat untuk memuat seluruh makna tersebut tidak dapat dijadikan dalil oleh pihak yang meyakini turunnya Nabi Isa As. untuk memastikan pendapat mereka atas orang yang berbeda pandangan dengan mereka, terutama ketika kemungkinan yang mereka pilih — yaitu pendapat pertama — justru merupakan kemungkinan yang paling lemah, sedangkan kemungkinan lainnya lebih kuat.

Tampaknya, kemungkinan yang paling kuat dari ketiga penafsiran tersebut adalah pendapat kedua, yaitu bahwa penciptaan Nabi Isa As. tanpa ayah menunjukkan kemungkinan terjadinya hari Kiamat.

Syeikh Mahmud Syaltut berkata: "Kemungkinan ayat ini memuat makna-makna yang disebutkan para mufasir sudah cukup menunjukkan bahwa ayat tersebut bukanlah nash yang tegas tentang turunnya Nabi Isa As. Namun, kami tidak berhenti sampai di situ. Kami lebih menguatkan

pendapat kedua, yaitu bahwa 'Nabi Isa As. dengan penciptaannya tanpa ayah menjadi dalil atas kemungkinan terjadinya hari Kiamat,' dengan bersandar pada hal-hal berikut:

1. Bahwa pembicaraan ayat ditujukan kepada penduduk Mekah yang mengingkari kebangkitan dan merasa heran terhadap pembicaraan tentangnya. Al-Quran dalam banyak ayat dan surah memberi perhatian besar untuk membantah mereka dan mencabut keraguan dari hati mereka.

Metode Al-Quran dalam hal ini adalah mengarahkan perhatian mereka kepada hal-hal yang benar-benar mereka saksikan atau mereka yakini, seperti firman Allah Swt.: يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ "*Wahai manusia! Jika kamu meragukan (hari) kebangkitan, maka sesungguhnya Kami telah menjadikan kamu dari tanah.*" (QS. al-Hajj [22]: 5). Dan firman-Nya: وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ "*Dan engkau melihat bumi itu kering, kemudian apabila Kami turunkan air di atasnya, niscaya ia bergerak dan subur.*" (QS. al-Hajj [22]: 5). Dan firman-Nya: فَٱنظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ كَيْفَ يُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ "*Maka perhatikanlah bekas-bekas rahmat Allah, bagaimana Allah menghidupkan bumi setelah matinya. Sesungguhnya (Tuhan yang berkuasa seperti) demikian pasti dapat menghidupkan orang-orang yang telah mati.*" (QS. ar-Rum [30]: 50). Surah az-Zukhruf yang di dalamnya terdapat ayat ini juga mengangkat makna tersebut pada bagian awalnya: وَٱلَّذِى نَزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَنشَرْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ "*Dan Dialah yang menurunkan air dari langit menurut ukuran, lalu Kami hidupkan dengan air itu negeri yang mati. Seperti itulah kamu akan dikeluarkan (dari kubur).*" (QS. az-Zukhruf [43]: 11).

Inilah cara yang lurus dan efektif dalam berargumen yang mampu menghilangkan keraguan, Adapun jika ia mengalihkan perhatian mereka kepada hal-hal yang diberitahukannya kepada mereka, seperti kedatangan Nabi Isa As., yang juga berada dalam keraguan di kalangan mereka, dan meminta mereka untuk menghilangkan keraguan yang ada di hati mereka

dengan hal-hal tersebut, maka itu bukanlah cara yang lurus, karena itu merupakan penalaran terhadap sesuatu yang berada dalam keraguan dengan sesuatu yang juga berada dalam keraguan!

2. Yang menguatkan hal ini adalah firman Allah Swt. setelah menyebut bahwa Nabi Isa As. adalah pengetahuan tentang hari Kiamat: فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا "*Karena itu janganlah kamu ragu-ragu tentangnya.*" (QS. az-Zukhruf [43]: 61). Ayat ini menunjukkan bahwa pembicaraan ditujukan kepada kaum yang meragukan hari Kiamat itu sendiri. Padahal tanda hanya bermanfaat bagi orang yang telah beriman dan meyakini bahwa hari Kiamat pasti datang tanpa keraguan. Adapun orang yang mengingkari atau meragukannya, maka ia tidak membutuhkan pembicaraan tentang tanda-tandanya. Bahkan tidak tepat berbicara tentang hal itu kepadanya. Dan yang ia butuhkan adalah dalil yang mendorongnya terlebih dahulu untuk beriman kepada hari Kiamat, sehingga setelah itu dapat dikatakan kepadanya: inilah tanda dari perkara yang telah engkau imani.

3. Termasuk kaidah yang telah ditetapkan dalam memahami gaya bahasa Arab ialah bahwa apabila suatu hukum disandarkan secara lafaz kepada suatu zat, sementara zat itu sendiri tidak mungkin dimaksudkan secara langsung, maka dalam kalimat diperkirakan adanya sesuatu yang paling dekat dan paling erat hubungannya dengan zat tersebut.

Jika kaidah ini diterapkan pada firman Allah Swt.: وَإِنَّهُۥ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ "*Dan sesungguhnya itu benar-benar menjadi pengetahuan tentang hari Kiamat.*" (QS. az-Zukhruf [43]: 61) dan kita mengetahui bahwa zat Nabi Isa As. itu sendiri tidak mungkin dimaksudkan di sini, sehingga harus diperkirakan adanya makna yang tersembunyi dalam kalimat, lalu kita membandingkan antara turunnya Nabi Isa As., penciptaannya tanpa ayah, dan kemampuan Baginda menghidupkan orang mati, maka tidak diragukan lagi bahwa penciptaan tanpa ayah adalah yang paling dekat dengan zat Baginda. Sebab, hal itu berkaitan langsung dengan penciptaan dan pembentukan dirinya, bukan sesuatu yang bersifat tambahan atau insidental.

Dengan demikian, makna ayat menjadi: "Janganlah kalian meragukan hari Kiamat, karena Zat yang mampu menciptakan Nabi Isa As. tanpa ayah juga Mahakuasa untuk mewujudkannya."

Dengan demikian menjadi jelas:

- Pertama, bahwa pemberitaan tentang turunnya Nabi Isa As. tidak dapat dijadikan dalil tentang hari Kiamat yang mampu mencabut keraguan dari jiwa orang-orang yang mengingkarinya, sehingga layak diikuti dengan firman-Nya: فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا "*Karena itu janganlah kamu ragu-ragu tentangnya.*" (QS. az-Zukhruf [43]: 61).

- Kedua, bahwa menjadikan Nabi Isa As. dengan turunnya pada akhir zaman sebagai salah satu tanda hari Kiamat tidak tepat dalam konteks ini, karena pembicaraan ditujukan kepada kaum yang mengingkari hari Kiamat. Mereka membutuhkan dalil tentang keberadaannya, bukan penjelasan tentang tanda-tandanya. Penjelasan tentang tanda hanya relevan bagi orang yang telah beriman kepada hari Kiamat.

- Ketiga, bahwa makna yang paling dekat untuk dipahami dari ayat tersebut adalah makna kedua yang telah dijelaskan sebelumnya.

Inilah ayat-ayat yang mereka kemukakan mengenai Nabi Isa As., baik tentang pengangkatannya maupun turunnya.

Tidak diragukan lagi bahwa pembaca yang objektif, setelah menelaah ayat-ayat tersebut dengan cara seperti ini serta menerapkannya pada prinsip-prinsip yang telah disebutkan, tidak akan merasakan keraguan bahwa "tidak ada dalam Al-Quran sesuatu yang secara lahiriah menunjukkan dugaan kuat tentang turunnya Nabi Isa As., apalagi sesuatu yang menunjukkan kepastian yang dapat dijadikan dasar akidah dan mengkafirkan orang yang mengingkarinya sebagaimana yang mereka klaim."[1]

1 Lihat Kitab Al-Fatawa Li Asy-Syeikh Syaltut hal. 75-77.

Hadis-Hadis Yang Bersifat Zhanni

Hadis-hadis yang berkaitan dengan turunnya Nabi Isa As. tidak mencapai derajat qath'i dalam penetapan, karena termasuk hadis ahad. Hadis ahad — meskipun sanadnya dinilai sahih oleh para ahli hadis — tidak menghasilkan keyakinan pasti yang dapat dijadikan dasar akidah. Oleh karena itu, hadis semacam ini tidak dapat dijadikan hujah dalam persoalan gaib yang menuntut ilmu yang bersifat pasti.

Dalam konteks ini, Syeikh Mahmud Syaltut berkata: "Seluruh hadis yang datang dalam persoalan ini tidak keluar dari kategori hadis ahad. Hadis ahad, betapapun sahihnya, tidak menghasilkan keyakinan yang dapat menetapkan suatu akidah, dan tidak sah dijadikan sandaran dalam perkara-perkara gaib."[1]

Beliau juga menegaskan makna ini di tempat lain dengan mengkritik cara sebagian orang yang berkecimpung dalam bidang hadis dalam memperlakukan riwayat-riwayat tentang turunnya Nabi Isa As. Beliau berkata:

"Sungguh aku merasa sedih melihat sekelompok orang yang menampakkan diri sebagai pembela agama dan penjaga hadis Rasul, namun demi kepentingan duniawi mereka membolehkan diri mereka menggunakan segala bentuk penyesatan dan pengaburan dalam persoalan hadis-hadis Nabi Isa As. Padahal tidak satu pun dari hadis tersebut mencapai derajat mutawatir, bahkan menurut pendapat yang paling luas sekalipun dalam penetapan mutawatir. Selain itu, sebagai hadis ahad, kebanyakan riwayat tersebut dipenuhi kelemahan para perawi, kegoncangan matan, dan keanehan makna. Namun mereka berkata: hadis-hadis itu mutawatir, diriwayatkan oleh fulan dan fulan dari kalangan Sahabat dan Tabi'in, serta disebutkan dalam kitab ini dan kitab itu dari karya para ulama terdahulu. Jika mereka mendapati kelemahan, kegoncangan, atau keanehan dalam sebagian riwayat tersebut, mereka berusaha melepaskan

1 Lihat Kitab Al-Fatawa Li Asy-Syeikh Syaltut hal. 77.

diri darinya dengan mengatakan bahwa hadis yang lemah tertutupi oleh hadis yang kuat, dan bahwa keadilan perawi tidak disyaratkan dalam hadis mutawatir. Demikianlah mereka mengenakan pakaian kesucian yang rapuh pada hadis-hadis tersebut, bukan demi ilmu dan bukan pula karena kecemburuan terhadap kebenaran, melainkan karena sikap keras kepala, penentangan, dan tekad untuk menyesatkan, agar orang awam berkata: mereka adalah para hafiz dan ahli hadis."[1]

Sebagian ulama juga menakwilkan hadis-hadis tentang tanda-tanda hari Kiamat — termasuk hadis-hadis turunnya Nabi Isa As. — dengan takwil simbolik yang mengalihkan makna lahiriahnya yang bersifat fisik, sehingga meniadakan darinya makna yang bersifat pasti.

Syeikh Syaltut berkata: "Masih ada satu hal yang harus ditegaskan, yaitu bahwa hadis-hadis tersebut, bagaimanapun keadaannya, tidak termasuk kategori nash muhkam yang tidak mungkin ditakwil sehingga menjadi qath'i dalam penunjukannya. Para ulama sejak dahulu hingga sekarang telah menelaahnya dan tidak melihat adanya larangan untuk menakwilkannya.

Dalam Syarh al-Maqasid, setelah penulisnya menegaskan bahwa seluruh hadis tentang tanda-tanda hari Kiamat adalah hadis ahad, disebutkan: 'Tidak ada halangan untuk memahami hadis-hadis itu sesuai makna lahiriahnya menurut ahli syariat... Namun sebagian ulama menakwilkan api yang keluar dari Hijaz sebagai ilmu dan petunjuk, khususnya fikih Hijaz. Mereka menakwilkan api yang menggiring manusia sebagai fitnah bangsa Turki, fitnah Dajjal sebagai munculnya kejahatan dan kerusakan, dan turunnya Nabi Isa As. sebagai lenyapnya hal tersebut serta munculnya kebaikan dan perbaikan...'

Dari sini kita melihat bahwa as-Sa'd tidak menetapkan kewajiban memahami hadis-hadis tersebut secara lahiriah sehingga menjadi qath'i ad-dilalah yang tidak dapat ditakwil. Sebaliknya, ia secara tegas

1 Al-Fatawa Li Asy-Syeikh Syaltut hal. 77.

mengatakan bahwa 'tidak ada halangan untuk memahaminya sesuai makna lahiriah', sehingga memberi ruang bagi takwil bagi siapa pun yang menemukan alasan untuk melakukannya. Kemudian ia menyebut bahwa sebagian ulama memang telah menempuh jalan takwil terhadap hadis-hadis tersebut dan menjelaskan makna yang mereka pahami darinya. Tidak diragukan bahwa ia melakukan itu karena meyakini — sebagaimana diyakini seluruh ulama yang memahami perbedaan antara sesuatu yang dapat ditakwil dan yang tidak dapat ditakwil — bahwa makna yang ditunjukkan oleh lafaz hadis-hadis tersebut bukanlah akidah yang wajib diimani. Maka siapa yang hasil ijtihadnya membawanya untuk beriman kepada makna lahiriahnya, ia berhak melakukannya. Dan siapa yang hasil ijtihadnya membawanya kepada takwil, ia pun berhak melakukannya. Sebagaimana semua perkara yang bersifat zhanni dalam penunjukannya.

Dari uraian sebelumnya menjadi jelas bahwa tidak ada sedikit pun kepastian dalam hadis-hadis yang mereka kemukakan mengenai turunnya Nabi Isa As. pada akhir zaman, baik dari sisi periwayatan maupun dari sisi penunjukannya."[1]

Apakah Ijma' Benar-Benar Terjadi?

Adapun klaim adanya ijma' mengenai persoalan turunnya Nabi Isa As., maka klaim tersebut tidak dapat dijadikan dalil yang bisa dipertimbangkan kebenarannya. Sebab, dalam persoalan ini tidak pernah terjadi ijma' dalam pengertian usul fikih, bahkan -sebaliknya- perbedaan pendapat telah muncul sejak dahulu hingga masa modern.

Dari kalangan ulama terdahulu, Ibnu Hazm dalam Maratib al-Ijma' menyebutkan adanya kesepakatan pada pokok lain yang bukan merupakan inti perselisihan. Ia berkata: "Mereka sepakat bahwa tidak ada nabi bersama Muhammad Saw. dan tidak ada nabi setelahnya selamanya. Hanya saja mereka berbeda pendapat tentang Nabi Isa As.: apakah ia

1 Al-Fatawa Li Asy-Syeikh Syaltut hal. 77.

akan datang sebelum hari Kiamat atau tidak. Dan yang dimaksud adalah Nabi Isa As. putra Maryam yang diutus kepada Bani Israil sebelum diutusnya Muhammad Saw."[1]

Dengan demikian, Ibnu Hazm menetapkan adanya ijma' tentang penutupan kenabian dengan Nabi Muhammad Saw., namun pada saat yang sama ia juga menegaskan adanya perbedaan pendapat mengenai kembalinya Nabi Isa As. sebelum hari Kiamat. Hal ini menafikan klaim adanya ijma' dalam persoalan tersebut secara khusus.

Keberadaan perbedaan pendapat ini juga ditegaskan oleh Imam an-Nawawi ketika membahas turunnya Nabi Isa As. Ia berkata: "Sebagian Mu'tazilah, Jahmiyyah, dan orang-orang yang sependapat dengan mereka mengingkari hal itu. Mereka menganggap hadis-hadis tersebut tertolak berdasarkan firman Allah Swt.: وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ "*Dan penutup para nabi.*" (QS. al-Ahzab [33]: 40) dan sabda Nabi Saw.: لَا نَبِـيَّ بَعْـدِى "*Tidak ada nabi setelahku.*" Serta berdasarkan ijma' kaum Muslimin bahwa tidak ada nabi setelah Nabi Muhammad Saw. dan bahwa syariat Baginda berlaku hingga hari Kiamat dan tidak akan dihapus."[2]

Pendapat Mu'tazilah dan selain mereka ini sejalan dengan metodologi mereka dalam persoalan-persoalan gaib, yaitu mengembalikannya kepada nash-nash muhkam yang qath'i, dan tidak menetapkan sesuatu darinya kecuali dengan dalil yang menghasilkan keyakinan pasti. Pendapat ini juga mendapat dukungan pada era modern. Sejumlah ulama dan pemikir memilih pandangan tersebut, di antaranya Syeikh Muhammad 'Abduh, Syeikh Rasyid Ridha, Syeikh al-Maraghi, Syeikh Mahmud Syaltut, Syeikh ath-Thahir bin 'Asyur, Dr. Thaha Jabir al-'Alwani, Dr. Hasan at-Turabi, dan lain-lain.

Salah satu persoalan paling menonjol yang dikemukakan para pengkritik akidah turunnya Nabi Isa As. pada akhir zaman adalah pertanyaan tentang

1 Maratib Al-Ijma', Ibn Hazm hal. 173.
2 Syarh Shahih Muslim 18/75.

status Baginda ketika kembali: apakah Baginda kembali sebagai nabi atau bukan nabi?

Dalam kedua kemungkinan tersebut muncul problem akidah. Jika dikatakan bahwa Baginda kembali sebagai nabi, maka hal itu bertentangan dengan prinsip penutupan kenabian yang menegaskan bahwa tidak ada nabi setelah Nabi Muhammad Saw. Dan jika dikatakan bahwa Baginda kembali bukan sebagai nabi, maka muncul pertanyaan tentang kemungkinan terjadinya pelanggaran terhadap hukum kebiasaan dan munculnya mukjizat di tangan selain nabi, serta bagaimana Baginda dapat menjadi hujah atas manusia sementara sifat kenabian telah dinafikan darinya.

Syeikh Mahmud Syaltut mengomentari persoalan ini dengan pernyataan penting. Ia berkata:

"Sesungguhnya orang-orang yang berpendapat tentang kehujahan ijma' tidak bersepakat tentang sesuatu yang dapat dijadikan hujah melalui ijma' kecuali hukum-hukum syariat yang bersifat praktis. Adapun perkara-perkara indrawi pada masa depan, seperti tanda-tanda hari Kiamat dan urusan akhirat, mereka mengatakan: 'Ijma' tentangnya tidak dianggap dari sisi ia sebagai ijma', karena orang-orang yang berijma' tidak mengetahui perkara gaib. Ia hanya dianggap dari sisi bahwa perkara itu dinukil dari orang yang diberi pengetahuan oleh Allah tentang perkara gaib. Maka ia kembali kepada kategori pemberitaan dan mengambil hukumnya. Ia bukan termasuk ijma' yang khusus bagi umat Muhammad Saw., karena perkara indrawi pada masa depan tidak memiliki ruang bagi ijtihad. Jika terdapat nash tentangnya, maka ia tetap dengan nash tersebut dan tidak membutuhkan ijma'. Jika tidak terdapat nash tentangnya, maka tidak ada ruang untuk berijtihad di dalamnya.'

Berdasarkan hal ini, seluruh berita yang berbicara tentang tanda-tanda hari Kiamat, termasuk turunnya Nabi Isa As., tertunduk kepada prinsip qath'i dan zhanni, baik dari sisi periwayatan maupun penunjukan makna.

Dengan mengandaikan bahwa tanda-tanda hari Kiamat termasuk perkara yang tunduk kepada ijma' sebagaimana istilah yang mereka tetapkan, kami mengatakan:

Sesungguhnya persoalan turunnya Nabi Isa As. telah mengalami perbedaan pendapat sejak dahulu hingga masa modern. Adapun pada masa dahulu, Ibnu Hazm telah menegaskan hal itu dalam kitabnya Maratib al-Ijma'. Ia berkata: 'Mereka sepakat bahwa tidak ada nabi bersama Muhammad Saw. dan tidak ada nabi setelahnya selamanya. Hanya saja mereka berbeda pendapat tentang Nabi Isa As.: apakah ia akan datang sebelum hari Kiamat atau tidak? Dan yang dimaksud adalah Nabi Isa As. putra Maryam yang diutus kepada Bani Israil sebelum diutusnya Muhammad As..'

Hal ini juga ditegaskan oleh al-Qadhi 'Iyadh dalam Syarh Muslim, dan oleh as-Sa'd dalam Syarh al-Maqasid. Kami telah menyebutkan ungkapannya, dan ungkapan itu jelas menunjukkan bahwa persoalan ini bersifat zhanni, baik dari sisi periwayatan maupun penunjukan makna.

Adapun pada masa modern, hal itu telah ditegaskan oleh dua guru besar yang telah wafat, Syeikh Muhammad 'Abduh dan Syeikh Rasyid Ridha, serta guru besar yang mulia, Syeikh al-Maraghi.

Syeikh 'Abduh, ketika menafsirkan ayat Ali 'Imran: إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ "*(Ingatlah) ketika Allah berfirman, "Wahai Nabi Isa As., sesungguhnya Aku akan mewafatkanmu dan mengangkatmu kepada-Ku."* (QS. Ali 'Imran [3]: 55) menyebutkan bahwa para ulama dalam persoalan ini memiliki dua metode. Pertama, metode yang masyhur, yaitu bahwa Nabi Isa As. diangkat dengan jasadnya dalam keadaan hidup, dan bahwa Baginda akan turun pada akhir zaman lalu memutuskan perkara di antara manusia dengan syariat kita, kemudian Allah Swt. mewafatkannya. Dan metode kedua adalah memahami ayat tersebut sesuai makna lahiriahnya, bahwa تَوَفَّى bermakna lahiriah yang

segera dipahami darinya, yaitu kematian biasa, dan bahwa pengangkatan terjadi setelah itu, yakni pengangkatan ruh, dan seterusnya.

Kemudian ia menyebutkan bahwa para pendukung metode kedua memiliki dua pendekatan terhadap hadis-hadis tentang pengangkatan dan turunnya Nabi Isa As. Pertama, hadis-hadis itu adalah hadis ahad yang berkaitan dengan perkara akidah, sedangkan perkara akidah tidak diambil kecuali dari dalil qath'i, dan dalam persoalan ini tidak terdapat hadis mutawatir. Kedua, menakwilkan makna turunnya Nabi Isa As. sebagaimana telah dinukil sebelumnya dari Syarh al-Maqasid.

Syeikh Rasyid Ridha pernah menerima pertanyaan dari Tunisia, yang berbunyi: 'Bagaimana keadaan Sayyidina Nabi Isa As. sekarang? Di manakah jasadnya dan ruhnya? Apa pendapat Anda tentang ayat: "Sesungguhnya Aku akan mewafatkanmu dan mengangkatmu"? Jika Baginda hidup dan diberi rezeki sebagaimana dahulu di dunia, dari mana datangnya makanan yang dibutuhkan oleh setiap tubuh hewani, sebagaimana sunnatullah dalam ciptaan-Nya?'

Syeikh Rasyid menjawab pertanyaan itu secara terperinci. Di antara jawabannya adalah sebagai berikut. Setelah memaparkan ayat-ayat dan pandangan para mufasir tentangnya, ia berkata: 'Kesimpulannya, tidak ada dalam Al-Quran nash yang tegas bahwa Nabi Isa As. diangkat dengan ruh dan jasadnya ke langit dalam keadaan hidup dengan kehidupan duniawi pada keduanya, sehingga menurut sunnatullah Baginda membutuhkan makanan, yang menjadikan pertanyaan penanya tentang makanannya menjadi relevan. Tidak pula terdapat nash yang tegas bahwa Baginda akan turun dari langit. Keyakinan ini sebenarnya merupakan keyakinan mayoritas kaum Nasrani, dan sejak kemunculan Islam mereka senantiasa berusaha menanamkannya ke dalam kaum Muslimin.'

Kemudian ia berbicara tentang hadis-hadis dan berkata: 'Sesungguhnya persoalan ini termasuk persoalan yang diperselisihkan, bahkan di antara

riwayat-riwayat yang dinukil dari mereka tentang pengangkatan Al-Masih dengan ruh dan jasadnya ke langit.'

Adapun guru besar terhormat, Syeikh al-Maraghi, maka beliau menulis — berkaitan dengan pertanyaan yang diajukan kepada beliau dan yang menjadi sebab keluarnya fatwa kami — sebuah jawaban yang di dalamnya disebutkan:

"Tidak terdapat dalam Al-Quran nash yang tegas dan pasti bahwa Nabi Isa As. diangkat dengan jasad dan ruhnya, serta bahwa Baginda sekarang hidup dengan jasad dan ruhnya. Firman Allah Swt.: إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا *(Ingatlah) ketika Allah berfirman, "Wahai Nabi Isa As., sesungguhnya Aku akan mewafatkanmu dan mengangkatmu kepada-Ku serta menyucikanmu dari orang-orang yang kafir."* (QS. Ali 'Imran [3]: 55) secara lahiriah menunjukkan bahwa Allah telah mewafatkan dan mematikannya, kemudian mengangkatnya. Makna lahiriah pengangkatan setelah wafat adalah pengangkatan derajat di sisi Allah, sebagaimana firman-Nya tentang Idris As.: وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا *"Dan Kami telah mengangkatnya ke martabat yang tinggi."* (QS. Maryam [19]: 57).

Makna lahiriah ini dipegang oleh sebagian ulama Muslim. Menurut mereka, Allah mewafatkannya dengan kematian biasa kemudian mengangkat derajatnya di sisi-Nya. Dengan demikian, Baginda hidup dalam kehidupan ruhani sebagaimana kehidupan para syuhada dan kehidupan para nabi lainnya.

Namun, mayoritas ulama berpendapat bahwa Allah mengangkat Baginda dengan jasad dan ruhnya, sehingga Baginda sekarang hidup dengan jasad dan ruhnya. Mereka menafsirkan ayat tersebut demikian berdasarkan hadis-hadis yang menurut mereka memiliki kedudukan yang membolehkan penafsiran Al-Quran dengannya."

Kemudian beliau berkata:

"Akan tetapi, hadis-hadis tersebut tidak mencapai derajat hadis mutawatir yang mewajibkan seorang Muslim menjadikannya sebagai akidah. Sedangkan akidah tidak wajib ditetapkan kecuali dengan nash Al-Quran atau hadis mutawatir."

Lalu beliau menambahkan:

"Berdasarkan hal itu, seorang Muslim tidak wajib meyakini bahwa Nabi Isa As. hidup dengan jasad dan ruhnya. Orang yang berbeda pendapat dalam persoalan ini tidak dianggap kafir menurut syariat Islam."

Ini adalah pernyataan-pernyataan yang jelas dari para ulama tersebut, baik dahulu maupun sekarang, bahwa persoalan Nabi Isa As. merupakan persoalan khilafiyah, dan bahwa ayat-ayat yang berkaitan dengannya secara lahiriah menunjukkan wafat Baginda dengan kematian biasa. Hadis-hadis yang berkaitan dengannya adalah hadis ahad yang tidak dapat menetapkan akidah, dan meskipun demikian masih memungkinkan untuk ditakwil. Selain itu, tidak ada pengkafiran terhadap seorang Muslim yang mengingkari pengangkatan Al-Masih atau turunnya kembali.

Maka, di manakah letak ijma' yang mereka klaim itu, setelah seluruh penjelasan ini?"[1]

1 Al-Ijma' wa Tsubut Al-Aqidah, Syeikh Syaltut, Majalah Ar-Risalah Edisi 19 hal. 9-11.

AL-MASIH AD-DAJJAL:
Kontradiksi Riwayat

Dengan tetap berpegang bahwa persoalan akidah dan perkara gaib tidak dapat diterima kecuali melalui dalil yang qath'i dalam penetapannya, dan bahwa sifat ini hanya benar-benar terpenuhi dalam Al-Quran, maka tampak penting untuk menghadirkan kepada pembaca sebuah contoh aplikatif dari sebagian persoalan gaib yang telah tersebar luas dalam kesadaran keagamaan umum tanpa melalui proses penelitian dan kritik yang memadai. Sebab, sejumlah persoalan tersebut dinukil melalui hadis ahad, lalu dalam praktik pemikiran dan emosional keagamaan diperlakukan seakan-akan ia termasuk inti akidah, padahal setelah diteliti sebenarnya ia termasuk cabang, bukan pokok akidah. Bahkan jika kita menerima penggolongan ini secara dialektis sekalipun, kita tetap akan berhadapan dengan problematika dan kontradiksi ketika menelaah keseluruhan peta riwayat yang berkaitan dengan Al-Masih ad-Dajjal.

Riwayat-riwayat yang membahas persoalan ini menunjukkan perbedaan yang sangat besar dalam menggambarkan Dajjal, baik dari sisi hakikatnya, bentuknya, waktu kemunculannya, arah keluarnya, warnanya, maupun ciri-ciri fisiknya. Oleh karena itu, pembaca dituntut untuk menelaah materi riwayat ini dengan akal yang kritis dan logis, bukan dengan

pendekatan takwil yang memaksakan kompromi demi menyatukan seluruh pertentangan dengan cara apa pun. Sebab, menjaga kemurnian dan kejernihan konsep Islam lebih utama daripada membela riwayat-riwayat yang menumpuk dalam kitab-kitab hadis dua abad setelah turunnya wahyu.

Dengan melihat sekilas riwayat-riwayat yang terdapat hanya dalam Shahih Bukhari dan Shahih Muslim tentang Al-Masih ad-Dajjal, tampak jelas adanya kekacauan tersebut. Ada riwayat yang secara tegas menyebut bahwa Dajjal adalah Ibnu Shayyad, yaitu seorang anak yahudi yang hidup di Madinah di tengah kaum Muslimin.

Namun, terdapat riwayat lain yang menggambarkannya sebagai makhluk besar yang belum pernah terlihat tandingannya. Dalam riwayat ketiga disebutkan bahwa ia adalah makhluk yang terikat di sebuah pulau. Dalam riwayat keempat disebutkan bahwa ia adalah seorang perempuan berambut panjang. Dalam riwayat kelima disebutkan bahwa ia adalah seorang laki-laki bertubuh pendek. Dalam riwayat keenam disebutkan bahwa ia buta mata kanan, sedangkan dalam riwayat lain disebutkan bahwa ia buta mata kiri, dan berbagai gambaran lain yang saling berbeda sehingga sulit dikembalikan kepada satu gambaran yang utuh dan konsisten.

Kontradiksi seperti ini, menurut logika akal sehat, tidak mungkin muncul dari satu perawi dalam satu persoalan yang sama. Maka bagaimana mungkin hal itu dinisbatkan kepada Rasulullah Saw., padahal Baginda adalah penyampai wahyu dari Tuhan Semesta Alam?

Di hadapan riwayat-riwayat yang saling bertentangan ini, peneliti hanya memiliki dua pilihan: menerima seluruh riwayat tersebut apa adanya meskipun saling berbeda, dengan konsekuensi munculnya kekaburan dan kekacauan dalam konsep iman itu sendiri; atau pilihan kedua menolaknya dalam ranah perkara gaib yang tidak dapat ditetapkan kecuali dengan dalil Al-Quran yang qath'i, demi menjaga akal agar tidak dibebani oleh

sekumpulan gambaran yang asal-usulnya tidak bersandar kepada nash yang muhkam.

Karena berbagai problem dan kontradiksi tersebut, serta karena riwayat-riwayat itu tidak ditetapkan dengan dalil yang qath'i, sebagian kelompok ahli kalam mengingkari asal kisah Al-Masih ad-Dajjal, terutama kalangan Mu'tazilah. Imam An-Nawawi dalam syarahnya atas Shahih Muslim menukil perkataannya: "Berbeda dengan orang-orang yang mengingkari dan membatalkan perkara Dajjal dari kalangan Khawarij, Jahmiyyah, dan sebagian Mu'tazilah."[1]

Sikap ini sejalan dengan metode mereka dalam persoalan gaib dan akidah, karena mereka mensyaratkan bahwa perkara-perkara tersebut harus ditetapkan dengan dalil yang bersifat yakin.

Berikut ini adalah penelaahan rinci terhadap sejumlah hadis dan riwayat yang berkaitan dengan Al-Masih ad-Dajjal, agar tampak sejauh mana kekacauan yang terjadi dalam pembahasan ini.

Pertama: apakah Dajjal itu Ibnu Shayyad yang hidup di Madinah pada masa kenabian, ataukah makhluk besar yang terikat di sebuah pulau terpencil sebagaimana digambarkan dalam riwayat al-Jassasah?

Dalam Shahih Muslim, dari hadis Tamim ad-Dari Ra. dalam kisah al-Jassasah yang terkenal, Nabi Saw. bersabda: "Apakah kalian tahu mengapa aku mengumpulkan kalian?". Mereka menjawab: "Allah dan Rasul-Nya lebih mengetahui." Baginda bersabda: "Demi Allah, aku tidak mengumpulkan kalian untuk memberikan sugesti ataupun peringatan, tetapi aku mengumpulkan kalian karena Tamim ad-Dari dahulu adalah seorang Nasrani, lalu ia datang, berbaiat dan masuk Islam. Ia menceritakan kepadaku suatu kisah yang sesuai dengan apa yang pernah aku ceritakan kepada kalian tentang Al-Masih ad-Dajjal. Ia menceritakan kepadaku bahwa ia berlayar dengan sebuah kapal bersama tiga puluh orang dari

1 Syarh Shahih Muslim 18/58.

Lakhm dan Judzam. Ombak mempermainkan mereka selama sebulan di laut. Kemudian mereka berlabuh di sebuah pulau di laut ketika matahari terbenam. Mereka turun dengan perahu kecil menuju pulau itu. Lalu mereka bertemu dengan seekor makhluk berbulu lebat, sehingga mereka tidak mengetahui mana bagian depan dan mana bagian belakangnya karena begitu lebat bulunya. Mereka berkata: 'Celaka engkau, makhluk apa engkau?' Ia menjawab: 'Aku adalah al-Jassasah...'"[1] Kemudian makhluk itu menunjukkan kepada mereka seorang laki-laki bertubuh besar yang terikat di sebuah biara dan mengaku sebagai Al-Masih ad-Dajjal.

Riwayat ini menggambarkan sosok besar yang terikat di sebuah pulau terasing dari dunia.

Berhadapan dengan gambaran ini, terdapat riwayat-riwayat lain dalam Shahih al-Bukhari dan Shahih Muslim yang secara tegas atau tersirat menyatakan bahwa Dajjal adalah Ibnu Shayyad atau Ibnu Sha'id[2], yaitu seorang pemuda yahudi yang hidup di tengah kaum Muslimin di Madinah.

Muslim meriwayatkan dari Muhammad bin al-Munkadir, ia berkata: "Aku melihat Jabir bin 'Abdillah bersumpah demi Allah bahwa Ibnu Sha'id adalah Dajjal." Aku bertanya: "Apakah engkau bersumpah atas nama Allah?" a menjawab: "Aku mendengar 'Umar bin al-Khaththab bersumpah tentang hal itu di hadapan Nabi Saw., dan Nabi tidak mengingkarinya."[3]

Ibnu Hajar dalam al-Ishabah, ketika membahas biografi Ibnu Shayyad, menyebutkan bahwa ayahnya seorang yahudi dan tidak diketahui berasal dari kabilah mana. Ia lahir pada masa Nabi Saw., dalam keadaan buta sebelah dan telah dikhitan. Disebutkan pula bahwa di antara keturunannya adalah 'Umarah bin 'Abdillah bin Shayyad, seorang Muslim yang saleh dan termasuk murid Sa'id bin al-Musayyib.[4]

1 Shahih Muslim jilid 4 hal. 2263.
2 Shahih Bukhari jilid 5 hal 2284 - Shahih Muslim jilid 4 hal 2240.
3 Shahih jilid 4 hal 2243.
4 Al-Ishabah Fi Tamyiz Ash-Shaabah jilid 5 hal. 192.

Muslim juga meriwayatkan dari Abu Sa'id al-Khudri Ra., ia berkata bahwa Ibnu Shayyad berkata kepadanya: "Apa urusan kalian denganku, wahai Sahabat-Sahabat Muhammad? Bukankah Nabi Allah telah mengatakan bahwa Dajjal itu yahudi, sedangkan aku telah masuk Islam? Baginda juga mengatakan bahwa Dajjal tidak memiliki anak, sedangkan aku memiliki anak. Baginda mengatakan bahwa Allah mengharamkan Makkah baginya, sedangkan aku telah menunaikan haji." Abu Sa'id berkata: "Ia terus berbicara hingga hampir saja aku membenarkan ucapannya." Kemudian Ibnu Shayyad berkata: "Demi Allah, aku benar-benar mengetahui sekarang di mana Dajjal berada, dan aku mengenal ayah serta ibunya." Lalu dikatakan kepadanya: "Apakah engkau senang jika engkau adalah orang itu, yakni Dajjal?" Ia menjawab: "Jika hal itu ditawarkan kepadaku, aku tidak akan menolaknya."[1]

Dalam Sunan Abi Dawud disebutkan bahwa Jabir bersaksi bahwa Dajjal adalah Ibnu Shayyad. Aku berkata: "Bukankah ia telah mati?" Ia menjawab: "Walaupun ia telah mati!" Aku berkata: "Bukankah ia telah masuk Islam?" Ia menjawab: "Walaupun ia telah masuk Islam!" Aku berkata: "Bukankah ia telah memasuki Madinah?" Ia menjawab: "Walaupun ia telah memasuki Madinah!" [2]

Kemudian muncul riwayat lain yang diriwayatkan Muslim dan Ahmad dari Nabi Saw., bahwa Baginda bersabda: "Kalian bertanya kepadaku tentang hari Kiamat, padahal ilmunya hanya di sisi Allah. Demi Allah, tidak ada satu jiwa yang hidup di muka bumi ini melainkan setelah seratus tahun tidak akan tersisa seorang pun darinya."[3]

Hadis ini secara jelas menunjukkan bahwa setiap orang yang hidup pada masa itu tidak akan tetap hidup setelah berlalu satu abad. Jika Dajjal — menurut riwayat-riwayat tersebut — adalah sosok tertentu, apakah ia Ibnu Shayyad, atau sosok dalam kisah al-Jassasah yang terikat di pulau, atau selain keduanya, maka ia tetap termasuk "jiwa yang hidup"

1 Shahih Muslim jilid 4 hal. 2242.
2 Sunan Abi Daud jilid 4 hal. 119.
3 Shahih Muslim jilid 4 hal. 1966.

yang masuk dalam keumuman sabda Nabi tersebut. Konsekuensinya, ia harus meninggal dan berakhir keberadaannya dalam jangka waktu itu.

Hal ini membuka ruang pertanyaan yang luas tentang bagaimana cara mengompromikan riwayat-riwayat tersebut, dan sejauh mana mungkin membangun konsep akidah yang utuh dalam perkara gaib berdasarkan riwayat-riwayat yang sedemikian besar tingkat perbedaan dan pertentangannya.

Kedua: apakah kemunculan Dajjal terjadi pada masa para Sahabat atau pada akhir zaman?

Bentuk lain dari perbedaan riwayat tampak ketika menelaah waktu kemunculan Dajjal. Sebagian riwayat memberi kesan bahwa kemunculannya dekat dengan masa kenabian dan mungkin disaksikan oleh orang-orang yang hidup sezaman dengan Nabi Saw.. Sementara riwayat-riwayat lain menyatakan bahwa ia termasuk tanda-tanda besar hari Kiamat yang terjadi pada akhir zaman menjelang terjadinya Kiamat.

Dalam Sunan Abi Dawud dan at-Tirmidzi disebutkan bahwa Nabi Saw. bersabda tentang Dajjal: "Mudah-mudahan ia akan dijumpai oleh orang yang pernah melihatku dan mendengar perkataanku."[1]

Ungkapan ini menunjukkan kemungkinan bahwa kemunculan Dajjal terjadi pada masa sebagian Sahabat atau orang-orang yang hidup tidak lama setelah mereka. Padahal telah diketahui, sebagaimana disebutkan oleh Ibnu 'Abdil Barr, bahwa Abu ath-Thufail 'Amir bin Watsilah adalah orang terakhir yang wafat dari kalangan yang pernah melihat Nabi Saw. Namun demikian, tidak terdapat riwayat bahwa ia pernah menjumpai atau hidup sezaman dengan Dajjal.

1 Sunan Abi Daud jilid 4 hal. 241 - Sunan At-Tarmidzi jilid 4 hal. 507.

Arah pemahaman ini juga diperkuat oleh riwayat-riwayat sebelumnya yang menyatakan bahwa Dajjal adalah Ibnu Shayyad, karena Ibnu Shayyad memang hidup di Madinah pada masa kenabian.

Sebaliknya, terdapat pula riwayat-riwayat yang secara tegas menunda kemunculan Dajjal hingga akhir zaman dan mengaitkannya dengan turunnya Nabi Isa As.. Dalam Sunan Abi Dawud disebutkan bahwa Nabi Saw. bersabda: "Kemudian Isa putra Maryam turun di dekat menara putih di sebelah timur Damaskus, lalu ia menjumpainya — yakni Dajjal — di pintu Lud dan membunuhnya."[1]

Riwayat ini menempatkan peristiwa Dajjal dalam rangkaian kejadian besar yang berkaitan dengan akhir sejarah manusia dan tanda-tanda hari Kiamat.

Arah ini juga diperkuat oleh riwayat dalam Shahih al-Bukhari, Shahih Muslim, dan kitab-kitab lainnya bahwa Nabi Saw. berlindung dari fitnah Al-Masih ad-Dajjal: "Dan aku berlindung kepada-Mu dari fitnah Al-Masih ad-Dajjal."[2]

Doa perlindungan ini menunjukkan adanya fitnah besar di masa depan yang belum terjadi, yang kemunculannya ditunggu pada masa akhir menjelang hari Kiamat.

Dengan demikian, terdapat dua kelompok riwayat yang saling bertentangan. Kelompok pertama menunjukkan dekatnya masa kemunculan Dajjal dengan zaman kenabian dan kemungkinan sebagian Sahabat menjumpainya. Sedangkan kelompok kedua menjadikannya sebagai salah satu tanda akhir zaman dan bagian dari peristiwa besar menjelang hari Kiamat, yang muncul sebelum turunnya Nabi Isa As.

1 Sunan Abi Daud jilid 4 hal. 117.
2 Shahih Bukhari jilid 1 hal. 463 - Shahih Muslim jilid 1 hal. 412.

Perbedaan dalam penentuan waktu peristiwa ini semakin memperlihatkan kekacauan gambaran yang ada dan memperdalam problematika dalam membangun konsep akidah yang utuh berdasarkan riwayat-riwayat zhanni yang saling bertentangan, baik dalam pokok persoalan maupun penentuan waktunya.

Ketiga: apakah al-Jassasah itu seekor makhluk melata atau seorang perempuan?

Salah satu bentuk kekacauan dalam riwayat-riwayat tentang Dajjal berkaitan dengan hakikat "al-Jassasah" yang disebut dalam hadis Tamim ad-Dari. Dalam Shahih Muslim, al-Jassasah digambarkan sebagai seekor makhluk melata. Dalam teks hadis disebutkan: "Kemudian kami bertemu dengan seekor makhluk berbulu lebat, sehingga tidak diketahui mana bagian depan dan mana bagian belakangnya karena lebatnya bulu. Maka kami berkata: 'Celaka engkau, makhluk apa engkau?' Ia menjawab: 'Aku adalah al-Jassasah.'"[1]

Riwayat ini menggambarkan sosok makhluk aneh dengan ciri-ciri kebinatangan yang jelas, baik dari sisi deskripsi maupun bentuknya.

Namun, riwayat-riwayat lain memberikan gambaran yang berbeda, dengan mengubah al-Jassasah dari seekor binantang menjadi seorang perempuan. Dalam Sunan Abi Dawud disebutkan: "Tiba-tiba aku melihat seorang perempuan yang menyeret rambutnya. Ia berkata: 'Apa engkau?' Ia menjawab: 'Aku adalah al-Jassasah.'"[2]

Dalam riwayat Ibnu Hibban disebutkan: "Kami bertemu dengan seorang gadis yang menyeret rambutnya. Kami tidak tahu apakah ia sedang menghadap atau membelakangi kami. Kami berkata: 'Apa engkau?' Ia menjawab: 'Aku adalah al-Jassasah.'"[3]

1 Shahih Muslim jilid 4 hal. 2262.
2 Sunan Abi Daud jilid 4 hal. 118.
3 Shahih Ibn Hibban jilid 15 hal. 194.

Dan dalam riwayat ath-Thabarani disebutkan: "Tiba-tiba mereka melihat seorang perempuan hitam berambut kusut dengan rambut yang aneh. Mereka berkata kepadanya: 'Apa engkau?' Ia menjawab: 'Aku adalah al-Jassasah.'"[1]

Dengan demikian, gambaran al-Jassasah dalam riwayat-riwayat tersebut berkisar antara "seekor makhluk berbulu lebat" yang tidak dapat dibedakan bagian kepala dan ekornya, dan "seorang perempuan" atau "gadis" berambut panjang dan kusut.

Perbedaan ini bukan sekadar variasi pada rincian kecil atau sifat tambahan, tetapi menyentuh hakikat dan jenis keberadaannya: apakah ia seekor hewan atau seorang manusia? Hal ini semakin memperdalam problem penggunaan riwayat-riwayat yang saling bertentangan semacam ini dalam menetapkan perkara-perkara gaib.

Keempat: apakah kebutaan Dajjal pada mata kanan atau mata kiri?

Salah satu bentuk perbedaan dalam sifat-sifat Dajjal berkaitan dengan kebutaan salah satu matanya.

Dalam Shahih Muslim, dari hadis Hudzaifah bin al-Yaman Ra., Nabi Saw. bersabda:"Dajjal itu buta mata kirinya, rambutnya lebat..."[2]

Ini merupakan nash yang jelas bahwa kebutaan itu berada pada mata kiri.

Di tempat lain dalam Shahih Muslim, Dajjal digambarkan sebagai: "Terhapus matanya, di atasnya terdapat daging tebal, dan di antara kedua matanya tertulis 'kafir'."[3]

1 Shahih Ibn Hibban jilid 16 hal. 194.
2 Shahih Muslim jilid 4 hal. 2248.
3 Shahih Muslim jilid 4 hal. 2249.

Riwayat ini tidak menyebut secara tegas apakah mata yang terhapus itu mata kanan atau kiri, namun ia menambahkan gambaran lain tentang cacat fisik yang spesifik.

Kemudian dalam Shahih al-Bukhari dan Shahih Muslim terdapat riwayat lain yang berbeda dalam penentuan mata yang buta, yaitu: "Ketahuilah, sesungguhnya Al-Masih ad-Dajjal itu buta mata kanannya."[1]

Ini adalah nash yang jelas bahwa kebutaan berada pada mata kanan.

Dengan demikian, terdapat dua riwayat yang sama-sama tegas: satu menetapkan kebutaan pada mata kiri, sedangkan yang lain menetapkannya pada mata kanan. Perbedaan ini berkaitan dengan penentuan salah satu anggota tubuh tertentu dan tidak mudah untuk dikompromikan atau ditakwilkan secara dekat. Perbedaan tersebut menambah deretan bentuk ketidaksesuaian lain yang melingkupi gambaran Dajjal dalam riwayat-riwayat tersebut, sehingga semakin memperlihatkan kekacauan dari sisi deskripsi dan penentuan sifatnya.

Kelima: apakah Dajjal bertubuh pendek atau sangat besar? Apakah ia seorang pemuda atau orang tua? Dan apakah warnanya merah atau gelap?

Gambaran tentang Dajjal semakin menunjukkan kekacauan ketika beralih kepada sifat-sifat yang berkaitan dengan usia, tinggi badan, warna kulit, dan bentuk fisiknya secara umum.

Dalam Shahih Muslim disebutkan bahwa Nabi Saw. bersabda dalam menggambarkannya: "Sesungguhnya ia adalah seorang pemuda berambut keriting, seakan-akan aku menyerupakannya dengan 'Abdul 'Uzza bin Qathan."[2]

1 Shahih Bukhari jilid 3 hal. 1268 - Shahih Muslim jilid 1 hal. 154.
2 Shahih Muslim jilid 4 hal. 2252.

Dalam Shahih al-Bukhari terdapat riwayat serupa: "Orang yang paling mirip dengan Dajjal adalah Ibnu Qathan, seorang laki-laki dari Khuza'ah."[1]

Dalam riwayat lain dalam Shahih al-Bukhari dan Shahih Muslim, ia digambarkan sebagai: "Seorang laki-laki berkulit merah dan berambut keriting."[2]

Namun dalam riwayat lain yang terdapat dalam Musnad Ahmad disebutkan bahwa ia: "Berkulit gelap dan berambut keriting."[3]

Dengan demikian, dalam gambaran warna kulitnya terkumpul sifat yang menunjukkan putih kemerahan dan sifat yang menunjukkan warna sangat gelap.

Dalam riwayat Ahmad dan Abi Dawud, Dajjal digambarkan sebagai: "Seorang laki-laki pendek dan berkaki renggang."[4]

Deskripsi ini menunjukkan sosok bertubuh pendek dengan kedua kaki yang renggang.

Sebaliknya, dalam hadis Tamim ad-Dari yang diriwayatkan Ahmad dan Ibnu Majah muncul gambaran yang sama sekali berbeda. Disebutkan: "Tiba-tiba mereka melihat seorang tua yang terikat sangat kuat."[5]

Dalam riwayat Muslim tentang kisah al-Jassasah, ia digambarkan sebagai: "Manusia terbesar yang pernah kami lihat tubuhnya, dan paling kuat ikatannya. Kedua tangannya dikumpulkan ke lehernya, dan antara kedua lututnya hingga mata kakinya dipenuhi besi."[6]

1 Shahih Bukhari jilid 3 hal. 1270 - Shahih Muslm jilid 1 hal. 155.
2 Shahih Bukhari jilid 6 hal. 2607 - Shahih Muslm jilid 1 hal. 156.
3 Musnad Ahmad bin Hanbal jilid 5 hal. 434.
4 Sunan Abi Daud jilid 5 hal. 116 - Musnad Ahmad bin Hanbal jilid 5 hal. 324.
5 Sunan Abi Majah jilid 2 hal. 1355 - Musnad Ahmad bin Hanbal jilid 6 hal. 373.
6 Shahih Muslim jilid 4 hal. 2263.

Gambaran ini menunjukkan sosok yang sangat besar dan luar biasa kuat, melampaui manusia lain dalam ukuran tubuh dan kekuatan.

Ibnu 'Abbas Ra. juga menambahkan gambaran lain dalam riwayat Ahmad. Ia berkata tentang mimpi Nabi Saw. melihat Dajjal: "Aku melihatnya dalam mimpi, berwajah sangat putih bersih, salah satu matanya menonjol seperti bintang yang bercahaya, dan rambut kepalanya seperti ranting-ranting pohon."[1]

Dalam riwayat ath-Thabarani terdapat gambaran yang hampir sama: "Aku melihat Dajjal berkulit putih bersih, sangat besar, bertubuh raksasa, dan rambut kepalanya seperti ranting-ranting pohon."[2]

Dengan demikian, gambaran-gambaran tersebut berkisar antara Dajjal sebagai "pemuda" dan "orang tua", antara "pendek dan berkaki renggang" dan "manusia terbesar yang pernah dilihat" serta "raksasa besar", dan antara "merah terang" yang cenderung putih dengan "gelap" yang cenderung hitam pekat.

Perbedaan-perbedaan ini menyentuh hakikat bentuk tubuh, usia, warna kulit, dan ukuran fisiknya, bukan sekadar variasi ringan dalam sifat-sifat tambahan. Hal ini dengan jelas menunjukkan besarnya pertentangan dalam riwayat-riwayat tersebut, dan menegaskan adanya kekacauan dalam penggambaran dan penentuan sosok Dajjal dalam warisan periwayatan hadis.

Keenam: apakah Dajjal memasuki Mekah atau terhalang darinya?

Salah satu bentuk pertentangan dalam riwayat berkaitan dengan persoalan masuknya Dajjal ke kota Mekah. Dalam Shahih al-Bukhari dan Shahih Muslim disebutkan bahwa Nabi Saw. bersabda: Aku diperlihatkan tadi malam di dekat Ka'bah dalam mimpi. Tiba-tiba ada seorang laki-laki

1 Musnad Ahmad bin Hanbal jilid 1 hal. 374.
2 Al-Mu'jam Al-Kabir jilid 11 hal. 313.

berambut keriting, buta mata kanannya, orang yang paling mirip dengannya adalah Ibnu Qathan. Ia meletakkan kedua tangannya di atas pundak seorang laki-laki sambil thawaf mengelilingi Ka'bah. Aku bertanya: 'Siapa ini?' Mereka menjawab: 'Ini Al-Masih ad-Dajjal.'"[1]

Dari mimpi ini dipahami gambaran Dajjal sedang thawaf di Baitullah, yaitu berada di dalam Mekah.

Namun, dalam Shahih al-Bukhari dan Shahih Muslim juga terdapat riwayat lain yang secara tegas menafikan masuknya Dajjal ke Mekah. Nabi Saw. bersabda: "Tidak ada satu negeri pun melainkan akan dimasuki Dajjal kecuali Mekah dan Madinah."[2]

Ini adalah nash yang jelas bahwa dua tanah haram tersebut dikecualikan dari kekuasaan dan masuknya Dajjal.

Dengan demikian, muncul dua gambaran yang saling bertentangan: satu menggambarkan Dajjal berada di Mekah, bahkan di tempat paling sucinya, sedang thawaf di Ka'bah; sedangkan yang lain menegaskan bahwa ia sama sekali tidak menginjakkan kaki di Mekah, dan menyatakan bahwa Mekah dan Madinah berada dalam perlindungan Ilahi yang menghalanginya untuk memasuki keduanya.

Ini merupakan pertentangan yang nyata dalam penentuan tempat, dan menambah deretan kontradiksi sebelumnya terkait waktu, bentuk, dan hakikat Dajjal, sehingga semakin menegaskan besarnya kekacauan dalam membangun gambaran yang konsisten tentang Dajjal melalui riwayat-riwayat tersebut.

Ketujuh: di manakah Dajjal dibunuh — di pintu Lud atau di 'Aqabah Afiq?

1 Shahih Bukhari jilid 3 hal. 1269 - Shahih Muslim jilid 1 hal. 155.
2 Shahih Bukhari jilid 2 hal. 665 - Shahih Muslm jilid 4 hal. 2265.

Salah satu bentuk perbedaan lainnya berkaitan dengan tempat kematian dan akhir kisah Dajjal.

Dalam Shahih Muslim disebutkan bahwa Nabi Saw. bersabda: "Lalu Isa putra Maryam menjumpainya di pintu Lud dan membunuhnya."[1]

Ini adalah nash yang menunjukkan bahwa tempat terbunuhnya Dajjal berada di kota Lud di Palestina, di sekitar Baitul Maqdis.

Namun, riwayat lain dalam Musnad Ahmad menyebutkan tempat yang berbeda. Disebutkan: "Kemudian ia berjalan hingga sampai ke Syam, lalu Allah membinasakannya di 'Aqabah Afiq."[2]

'Aqabah Afiq adalah tempat yang dikenal di wilayah Syam, dan disebut berada di sekitar Yordania. Dengan demikian, riwayat-riwayat tersebut berbeda dalam menentukan lokasi kebinasaan Dajjal: apakah di pintu Lud di Palestina atau di 'Aqabah Afiq di Yordania? Ini merupakan perbedaan tempat yang nyata terkait akhir kisah dan nasibnya.

Di antara riwayat paling aneh tentang Dajjal adalah apa yang diriwayatkan oleh al-Hakim dan Ahmad bahwa ia memiliki seekor keledai yang ditungganginya, dan: "Jarak antara kedua telinga keledainya empat puluh hasta."[3]

Gambaran ini keluar dari batas kewajaran hingga mendekati bentuk hiperbola[4] yang sangat berlebihan.

Ibnu Abi Syaibah menambahkan dalam sebagian riwayat: "Sesungguhnya satu telinga keledai Dajjal dapat menaungi tujuh puluh ribu orang."[5]

1 Shahih Muslim jilid 4 hal. 2253.
2 Musnad Ahmad bin Hanbal jilid 5 hal. 221.
3 Al-Mustadrak 'Ala Ash-shahihaini jilid 4 hal. 575 - Musnad Ahmad bin Hanbal jilid 3 hal. 367.
4 KBBI: ucapan (ungkapan, pernyataan) kiasan yg dibesar-besarkan (berlebih-lebihan), dimaksudkan untuk memperoleh efek tertentu.
5 Mushannaf Ibn Abi Syaibah jilid 7 hal. 494.

Gambaran seperti ini lebih dekat kepada kisah-kisah dogeng dan legenda daripada berita yang dapat dipertanggungjawabkan.

Riwayat-riwayat tersebut — baik yang berkaitan dengan perbedaan lokasi kebinasaan Dajjal maupun gambaran-gambaran luar biasa yang sangat dilebih-lebihkan — memperlihatkan besarnya pertentangan dan kekacauan dalam riwayat-riwayat tentang Dajjal. Hal ini semakin memperdalam problematika untuk menjadikannya sebagai dasar pembentukan konsep akidah yang utuh dalam perkara gaib, yang seharusnya dibangun di atas keyakinan, bukan dugaan dan keragaman gambaran yang saling bertentangan.

Di hadapan begitu banyak riwayat yang saling bertentangan tentang hakikat Dajjal, sifatnya, waktunya, tempatnya, dan akhir nasibnya, muncul pertanyaan: Dajjal yang manakah dari seluruh gambaran yang saling bertentangan ini yang dapat dijadikan dasar keimanan?

Jika salah satu riwayat dianggap mewakili kebenaran, maka bagaimana sikap kita terhadap riwayat-riwayat lain yang bertentangan dengannya? Apakah sebagian diterima dan sebagian ditolak? Ataukah semuanya dikompromikan meskipun pertentangannya begitu jelas?

Tidak diragukan bahwa siapa pun yang menerima salah satu riwayat tersebut secara metodologis harus menolak sebagian lainnya, karena mustahil menggabungkan kontradiksi-kontradiksi tersebut sekaligus dalam satu keyakinan yang utuh.

Karena itu, pertentangan yang sangat besar dalam matan-matan riwayat ini menjadi indikasi kuat adanya kekacauan dan kemungkinan masuknya unsur tambahan atau pemalsuan dalam asal kisah tersebut, terutama jika diperhatikan konteks sejarah pada masa awal Islam ketika para pencerita (al-qashshashun) dan penceramah aktif menyusun kisah-kisah dan membesar-besarkan berita untuk menarik perhatian masyarakat awam,

memenuhi kepentingan duniawi tertentu, atau memanfaatkan imajinasi religius demi mendukung kecenderungan politik dan pemikiran tertentu.

Jika ditambahkan lagi dengan sebagian riwayat yang secara spesifik menunjuk wilayah atau kelompok tertentu sebagai pengikut Dajjal, maka tampak sisi lain dari kemungkinan motif yang melatarbelakangi pembentukan riwayat-riwayat tersebut.

Muslim meriwayatkan bahwa Nabi Saw. bersabda: "Dajjal akan diikuti oleh tujuh puluh ribu orang yahudi dari Isfahan yang memakai jubah-jubah tebal."[1]

Penentuan geografis dan etnis yang sangat spesifik dalam konteks perkara gaib masa depan seperti ini membuka ruang pertanyaan tentang latar belakang politik dan sosial yang mungkin turut memengaruhi arah dan pembentukan sebagian riwayat tersebut.

Dengan demikian, tumpukan pertentangan dalam sifat-sifat Dajjal, beragamnya gambaran tentang waktu, tempat, bentuk, dan nasibnya, serta berbagai petunjuk kontekstual dan historis yang melingkupinya, menjadikan kisah Dajjal — sebagai persoalan gaib yang memiliki dimensi akidah — memerlukan peninjauan kritis yang menimbang riwayat berdasarkan neraca kepastian dan keyakinan, serta mengembalikan selainnya ke dalam wilayah dugaan atau kepada jenis kisah-kisah para pencerita dan legenda (al-qashshashun) yang tidak dapat dijadikan dasar akidah dan tidak dapat dijadikan landasan untuk membangun konsep keimanan yang kokoh.

1 Shahih Muslim jilid 4 hal. 2266.

AL-MAHDI
Imam Mahdi

Gagasan tentang "Al-Mahdi" pada kemunculan awalnya dapat dipandang lebih sebagai konstruksi politik daripada konsep akidah. Gagasan ini mulai terbentuk dalam konteks perebutan kekuasaan pada akhir masa Dinasti Umayyah. Sebagian kelompok oposisi dari kalangan Bani Hasyim merancang gagasan tersebut dalam bentuk awalnya sebagai alat untuk menghimpun pendukung, menarik kelompok yang tidak berpuas hati terhadap pemerintah, dan mengokohkan loyalitas di sekitar simbol penyelamat yang dinisbatkan kepada keluarga Hasyim, serta dipresentasikan sebagai pemilik hak sah atas kekuasaan dan pemerintahan. Tujuannya adalah menjatuhkan dinasti Umayyah dan memberikan legitimasi religius serta simbolik kepada gerakan oposisi, sehingga proyek politik mereka tampak memiliki dimensi sakral. Setelah itu, gagasan ini berkembang dan disusun kembali dalam kerangka akidah berkaitan hal gaib.

Pada akhir masa Umayyah yang berdiri di atas konsep "Quraisy",[1] gagasan tentang "sang penyelamat" mulai terbentuk sebagai janji politik. Wacana

1 Quraisyyah: sebuah prinsip politik-fikih yang muncul dalam konteks perdebatan tentang legitimasi khilafah, yang mensyaratkan bahwa imam atau khalifah harus berasal dari suku Quraisy. Pada awalnya, prinsip ini lahir dalam konteks sejarah yang wajar, karena bangsa Arab memang mengakui kepemimpinan

yang berkembang ketika itu menunjuk kepada sosok "ar-Ridha dari keturunan Nabi Muhammad", yaitu tokoh yang akan mengembalikan keadilan, membalas kezhaliman, dan mendirikan negara yang sah.

Tujuan slogan ini adalah mobilisasi revolusioner untuk membangkitkan semangat para pendukung dan memberi dimensi moral serta historis pada perjuangan melawan Bani Umayyah.

Dari sinilah muncul slogan "ar-Ridha min Ali Muhammad", sebuah slogan yang dirancang secara cermat agar dapat menghimpun berbagai kelompok dari kalangan Thalibiyyin, Abbasiyyin, dan kelompok-kelompok lain yang tidak puas hati terhadap pemerintahan saat itu, tanpa menentukan secara jelas identitas "ar-Ridha" tersebut. Dengan demikian, slogan itu menjadi alat politik yang efektif untuk menyatukan barisan dan menghimpun dukungan.

Kaum Thalibiyyin dan Abbasiyyin bersama-sama terlibat dalam proyek ini. Dakwah mereka bergerak dengan dasar bahwa perjuangan tersebut merupakan persiapan menuju kekuasaan yang sah yang mewakili "Ahlul Bait" dan mewujudkan janji ke-Mahdi-an.

Dinasti Umayyah akhirnya runtuh. Namun, kaum Abbasiyyin kemudian memonopoli kekuasaan, menyingkirkan Thalibiyyin, dan menindas gerakan-gerakan mereka.

Khalifah Abbasiyah pertama kemudian menamai dirinya dengan gelar "Al-Mahdi" sebagai bentuk realisasi janji tersebut. Ia adalah 'Abdullah bin Muhammad bin 'Ali bin 'Abdullah bin 'Abbas (wafat 136 H), yang dikenal

Quraisy. Namun kemudian disusun dan dibuat berbagai riwayat yang dinisbatkan kepada Nabi Saw. untuk mengukuhkan syarat tersebut dan menjadikannya sebagai legitimasi religius guna memperkokoh kekuasaan Umayyah serta membatasi kekuasaan pada mereka.
Meskipun prinsip ini bertentangan dengan logika Al-Quran yang berlandaskan kompetensi dan keadilan, dampaknya dinilai lebih ringan karena realitas sejarah kemudian melampauinya, sehingga muncul kerajaan dan dinasti-dinasti non-Quraisy yang berhasil berkuasa.
Berbeda dengan Hasyimiyah yang tetap lebih mengakar dan meresap, serta masih aktif dalam pemikiran Syiah hingga hari ini. Konsep tersebut terus dipanggil kembali sebagai legitimasi politik yang atas namanya darah masih ditumpahkan.

dengan julukan “as-Saffah”, sebuah gelar yang diberikan oleh lawan-lawannya karena banyaknya darah Bani Umayyah yang ditumpahkannya.

Gelar “Al-Mahdi” baginya ditemukan dalam sebuah prasasti di dinding Masjid Agung Shan‘a ketika ia memerintahkan gubernur Shan‘a untuk memperbaiki masjid tersebut. Teks prasasti itu berbunyi:

“Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Tiada tuhan selain Allah semata, tiada sekutu bagi-Nya. Muhammad adalah utusan Allah yang diutus-Nya dengan petunjuk dan agama yang benar agar dimenangkan-Nya atas seluruh agama meskipun orang-orang musyrik membencinya. Al-Mahdi ‘Abdullah Amirul Mukminin — semoga Allah memuliakannya — memerintahkan perbaikan dan pembangunan masjid-masjid melalui tangan Amir ‘Ali bin ar-Rabi‘ — semoga Allah memperbaikinya — pada tahun seratus tiga puluh enam hijriah. Semoga Allah melipatgandakan pahala Al-Mahdi dan menerima amalnya.”

‘Ali bin ar-Rabi‘ bin ‘Ubaidillah bin ‘Abd Madan al-Haritsi adalah sepupu dari as-Saffah. Ia diangkat sebagai gubernur Yaman pada tahun 134 H, dan pada masa pemerintahannya renovasi masjid tersebut dilakukan.

Pemanfaatan politik terhadap gagasan Mahdi ini tidak hanya dilakukan oleh Abbasiyyin. Dinasti Fatimiyah kemudian menggunakan kembali gagasan tersebut dengan bentuk yang lebih jelas dan lebih kokoh dalam konflik mereka melawan Abbasiyyin.

Sejak pertengahan abad ketiga hijriah, persiapan untuk mendirikan Dinasti Fatimiyah dibangun di atas fondasi mahdawiyah. Mereka mengaitkan legitimasi kekuasaan mereka dengan nasab Mahdi yang berasal dari Fatimah, dengan keyakinan bahwa kaum Fatimiyah lebih berhak atas khilafah dan kekuasaan, serta terwujudnya janji Mahdi akan terjadi melalui mereka.

Dengan demikian, berdirilah dua dinasti yang saling bersaing, dan keduanya sama-sama mengandalkan wacana mahdawiyah serta memanfaatkan gagasan penyelamatan dan keterpilihan untuk membenarkan legitimasi kekuasaannya. Hal ini memperlihatkan dengan jelas karakter politik mahdawiyah sebelum kemudian berubah menjadi persoalan akidah berkaitan perkara gaib pada masa berikutnya.

Kemudian Syiah Imamiyah Itsna 'Asyariyah (12 Imam) menyusun kembali konsep mahdawiyah dengan pendekatan yang berbeda, ketika garis keturunan imam kesebelas terputus. Maka gagasan tentang ghaibnya putra imam tersebut menjadi jalan keluar teologis yang mempertahankan kesinambungan rantai imamah. Dari sinilah terbentuk akidah ghaibah, dimulai dengan ghaibah sughra (ketersembunyian kecil - sekitar 70 tahun), ketika hubungan dengan imam ghaib masih dipertahankan melalui para wakil khusus, lalu berlanjut kepada ghaibah kubra (ketersembunyian besar - setelah 70 tahun itu hingga kini) ketika hubungan itu terputus sepenuhnya.

Sejak saat itu, mahdawiyah menjadi pusat akidah yang berdiri di atas penantian panjang akan kemunculan Imam Mahdi, yang menangguhkan terwujudnya keadilan kepada masa ghaibah yang tidak diketahui, serta membentuk horizon keyakinan spiritual dan praktik ritual dalam masyarakat Syiah.

Mahdawiyah ini tidak diterima secara ijma' bahkan di dalam lingkungan Syiah sendiri. Kaum Zaidiyah awal, misalnya, mengingkari gagasan tentang Mahdi ghaib dan menolak menjadikan harapan akan keadilan dengan cara penantian pasif sebegitu.

Syeikh Muhammad Abu Zahrah dalam kitab al-Imam Zaid menyebutkan bahwa kaum Zaidiyah memandang keyakinan kepada Mahdi ghaib sebagai alasan untuk bersikap diam dan pasif, serta memalingkan manusia dari kewajiban syar'i mereka untuk melawan kezaliman, bangkit melawan penguasa zalim, dan memikul tanggung jawab perubahan melalui tindakan nyata, bukan sekadar menunggu.

Sikap ini menegaskan bahwa mahdawiyah merupakan konstruksi historis yang dapat ditafsirkan dan dimanfaatkan sesuai keadaan serta kepentingan politik dan sosial. Hal inilah yang menjelaskan beragamnya sikap kelompok-kelompok Syiah dalam menerima atau menolak konsep tersebut pada berbagai fase sejarah.

Seiring berjalannya waktu, gagasan ini kemudian merembes ke dalam pemikiran Sunni melalui riwayat-riwayat dan berita-berita, yang dalam banyak unsurnya dipengaruhi oleh budaya Syiah. Hingga akhirnya mahdawiyah bagi sebagian Ahlus Sunnah menjadi bagian dari warisan riwayat dan tradisi keagamaan. Namun, konsep ini tidak memperoleh bobot yang sama, karena kitab-kitab shahih paling utama tidak meriwayatkannya.

Dari sudut pandang ini, dapat dikatakan bahwa gagasan tentang Mahdi pada awalnya bukanlah keyakinan gaib yang murni, melainkan janji politik tentang penyelamatan yang digunakan untuk menjatuhkan suatu negara dan membangun negara lain. Setelah menjalankan perannya dalam perebutan kekuasaan, gagasan itu kemudian dikenakan pakaian akidah.

Dengan demikian, pada asalnya ia merupakan produk politik dan sejarah sebelum berubah menjadi persoalan ilmu kalam dan akidah yang kemudian menyelimuti warisan Islam sepanjang waktu dan lintas mazhab, hingga menjadi bagian dari kesadaran kolektif kelompok-kelompok keagamaan dan politik secara bersamaan.

Boleh jadi akar gagasan ini merujuk kepada tradisi keagamaan yahudi, dalam konsep “Mesias penyelamat” yang akan mengembalikan kerajaan kepada Bani Israil. Setelah itu, gagasan tersebut berpindah ke lingkungan Syiah, lalu secara bertahap merembes ke sebagian kitab hadis.

Meskipun demikian, riwayat-riwayat tentang Mahdi tidak terdapat dalam Shahih al-Bukhari dan Shahih Muslim, padahal keduanya adalah penyusun kitab hadis yang paling teliti dalam menghimpun riwayat-riwayat yang mereka anggap sahih.

Ketiadaan riwayat-riwayat tersebut dalam kedua kitab itu memiliki makna ilmiah tersendiri, karena dapat dipahami bahwa kedua imam tersebut tidak melihat dalam berita-berita tentang Mahdi sesuatu yang mencapai tingkat penerimaan yang mereka syaratkan (sebagai hadis shahih) dalam kitab mereka.

Gagasan tentang "Al-Mahdi al-Muntazhar (penantian kemunculan Imam Mahdi)" menimbulkan persoalan dari sudut pandang metodologi Al-Quran dan akidah, karena tampak bertentangan dengan prinsip penutupan risalah melalui Nabi Muhammad Saw. Gagasan ini memberikan kepada seorang tokoh yang akan datang pada akhir zaman sebuah peran gaib dan penyelamatan, sehingga ia dijadikan pusat pembaruan agama dan penegakan keadilan. Hal ini memberi kesan adanya suatu fase yang melampaui peran historis dan fungsional dari risalah penutup itu sendiri.

Karena mahdawiyah dikategorikan sebagai persoalan gaib yang bersifat akidah, maka — menurut metodologi usul — diperlukan nash yang jelas atau isyarat yang tegas dalam Kitab Allah, terlebih lagi mengingat luasnya konstruksi pemikiran dan bangunan teologis yang didirikan di atasnya dalam sebagian mazhab, seperti Imamiyah Itsna 'Asyariyah dan Ahmadiyah. Namun, Al-Quran tidak memuat satu pun petunjuk tentang "Mahdi", baik sebagai nama, sifat, maupun fungsi. Hal ini menunjukkan bahwa gagasan tersebut tidak cukup kuat untuk dijadikan sebagai salah satu pokok akidah.

Adapun materi hadis yang berkaitan dengan persoalan ini, maka ia telah digambarkan sebagai penuh kekacauan, pertentangan, dan kelemahan, sementara sanad-sanadnya umumnya memuat para perawi yang dituduh memiliki kecenderungan Syiah. Hal ini telah diingatkan oleh sejarawan besar 'Abdurrahman bin Khaldun dalam al-Muqaddimah, dan juga disinggung oleh Syeikh Muhammad Rasyid Ridha dalam Tafsir al-Manar. Keduanya menegaskan bahwa hadis-hadis tentang Mahdi tidak lepas dari kritikan, baik dari sisi sanad maupun matan.

Ibnu Khaldun berkata: "Mereka berhujah dalam persoalan ini dengan hadis-hadis yang diriwayatkan para imam hadis, namun orang-orang yang mengingkarinya telah mengkritik hadis-hadis tersebut, bahkan kadang membantahnya dengan riwayat-riwayat lain."[1]

Kemudian ia berkata: "Sekarang kami akan menyebutkan hadis-hadis yang datang dalam persoalan ini, serta kritik-kritik yang diajukan oleh para pengingkarnya dan dasar-dasar yang mereka gunakan dalam pengingkaran tersebut."[2]

Syeikh Rasyid Ridha juga berkata ketika membahas pertentangan, kekacauan, dan problematika hadis-hadis Mahdi:

"Adapun pertentangan dalam hadis-hadis Mahdi, maka ia lebih kuat dan lebih nyata, dan upaya mengompromikan riwayat-riwayatnya lebih sulit. Orang-orang yang mengingkarinya juga lebih banyak, dan syubhat di dalamnya lebih jelas. Oleh karena itu, dua imam besar hadis, Bukhari dan Muslim, tidak memasukkan satu pun riwayat tentang Mahdi dalam kitab Shahih mereka. Hadis-hadis tersebut telah menjadi salah satu sumber terbesar kerusakan dan fitnah dalam masyarakat Islam. Sebab, banyak pecinta kekuasaan dan kerajaan, serta orang-orang yang mengaku wali dan sebenarnya merupakan wali setan, mengklaim diri sebagai Mahdi di timur dan barat, lalu mendukung klaim mereka dengan peperangan, pertumpahan darah, bid'ah, dan kerusakan di muka bumi, hingga ribuan demi ribuan manusia keluar dari petunjuk sunnah Nabi, bahkan sebagian mereka keluar dari Islam sebagaimana anak panah melesat keluar dari busurnya.

Seandainya keyakinan mayoritas masyarakat belakangan tentang kemunculan Mahdi yang akan memperbarui Islam dan menegakkan keadilan bagi seluruh manusia benar-benar dipahami secara tepat, niscaya keyakinan itu akan mendorong mereka untuk mempersiapkan

1 Muqaddimah Ibnu Khaldun hal. 489.
2 Ibid.

diri menyambut kemunculannya dengan membentuk kelompok yang kuat untuk mendukung kepemimpinannya dan membantu menegakkan pemerintahannya. Namun mereka tidak melakukannya. Mereka justru meninggalkan kewajiban menjaga agama dan mempertahankan kekuasaan umat dengan menyatukan barisan dan mempersiapkan kemampuan serta kekuatan yang mereka mampu. Mereka bersandar satu sama lain dalam kemalasan, saling melempar tanggung jawab, saling berselisih dan melemahkan, tanpa mengambil pelajaran dari hilangnya kekuasaan dan kemuliaan mereka. Semua itu karena mereka bersandar kepada keyakinan tentang dekatnya kemunculan Mahdi, seakan-akan dialah yang akan mengembalikan segala sesuatu dari awal. Seolah-olah dialah yang akan mengembalikan kerajaan mereka, memperbarui kemuliaan mereka, menghidupkan kembali keadilan syariat mereka, dan membalas musuh-musuh mereka.

Namun semua itu mereka bayangkan akan terjadi melalui karamah dan hal-hal luar biasa, bukan melalui senapan dan peluru yang memekakkan telinga, bukan dengan meriam yang menghancurkan, bukan dengan tank-tank perusak, bukan dengan armada laut dan kapal selam, bukan dengan armada balon udara dan pesawat terbang, dan bukan pula dengan gas-gas mematikan.

Padahal peperangan antara penutup para nabi Muhammad Saw. dan kaum musyrik berlangsung silih berganti, dan orang-orang beriman berangkat ke medan perjuangan dalam keadaan ringan maupun berat. Maka apakah Mahdi akan lebih mendapat petunjuk dalam amalnya, lebih baik keadaannya, dan lebih besar hartanya daripada Baginda Saw.? Tentu tidak."[1]

Beliau juga berkata: "Sementara itu kaum Muslimin masih terus bersandar kepada kemunculan Mahdi, dan orang-orang awam mengira bahwa Mahdi akan membatalkan sunnatullah atau mengubahnya sepenuhnya, padahal mereka membaca firman Allah Swt.: فَهَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلۡأَوَّلِينَۚ فَلَن

1 Tafsir Al-Manar 9/416.

فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ ۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا "*Maka tidakkah mereka menunggu selain sunnah (ketetapan) terhadap orang-orang terdahulu? Maka engkau tidak akan mendapati perubahan pada sunnah Allah, dan engkau tidak akan mendapati penyimpangan pada sunnah Allah.*" (QS. Fathir [35]: 43).

Jika memang di antara tanda-tanda hari Kiamat terdapat ayat-ayat luar biasa dan zamannya merupakan masa terjadinya hal-hal yang melampaui kebiasaan, apakah itu akan merugikan mereka jika semua itu datang bersama petunjuk dari Tuhan mereka, penegakan syariat mereka, serta kemuliaan dan kekuasaan mereka di bumi?

Padahal mereka sendiri telah membentuk fanatisme-fanatisme demi Mahdi pada masa-masa awal, namun fanatisme itu bersifat jahiliah. Bahkan mereka menciptakan sosok Mahdi yang ditunggu demi kepentingan fanatisme-fanatisme Majusi yang berusaha menghapus kekuasaan umat Arab dan merusak agama mereka yang telah memberikan kepada mereka kekuasaan dan kekuatan.

Karena itulah banyak terjadi perbedaan mengenai nama Mahdi, nasabnya, sifat-sifatnya, dan perbuatannya. Dan Ka'b al-Ahbar memiliki peran besar dalam menyusun dan merangkai berita-berita tersebut."[1]

Bagi siapa saja yang ingin memperluas kajian tentang gagasan "Al-Mahdi al-Muntazhar" dari sudut pandang kritis dan ilmiah, serta menelaah penelitian-penelitian utama yang membahasnya berdasarkan Al-Quran, Sunnah, dan metodologi kritik hadis serta sejarah, maka dapat merujuk kepada tulisan sejumlah tokoh pemikiran Islam kontemporer.

Di antara yang terpenting adalah Syeikh Muhammad 'Abduh dan muridnya Syeikh Rasyid Ridha dalam Tafsir al-Manar. Persoalan ini juga dibahas oleh Ahmad Amin dalam kitab Duha al-Islam dalam kajiannya tentang

1 Tafsir Al-Manar 9/417.

perkembangan pemikiran Islam dan keterkaitannya dengan arus politik serta emosional.

Persoalan ini juga dikaji oleh Syeikh Mahmud Syaltut, Syeikh Muhammad ath-Thahir bin 'Asyur, dan Syeikh Thaha Jabir al-'Alwani. Masing-masing membahasnya dari sudut metodologis yang menimbang perkara gaib dengan standar kepastian Al-Quran, serta membedakan antara hal-hal yang ditetapkan dengan dalil yakin dan hal-hal yang tetap berada dalam wilayah dugaan serta berita sejarah.

Selain itu, dapat pula dirujuk kajian kritis yang luas dari Ahmad al-Katib dalam kitab al-Mahdi, yang membantah riwayat-riwayat mahdawiyah dalam warisan Syiah dari sisi sanad, matan, dan sejarah.

Dapat pula dijadikan rujukan tulisan Syeikh 'Abdullah bin Zaid Al Mahmud yang berjudul: لاَ مَهْـدِيَّ يُنْتَظَـرْ بَعْـدَ الرَّسُـوْلِ مُحَمَّـدٍ خَيْـرُ الْبَشَـرِ "Tidak Ada Mahdi yang Ditunggu Setelah Rasul Muhammad, Sebaik-Baik Manusia."

BAB KETIGA

SYI'AR AGAMA

* Filsafat Syiar Ibadah
* Taqwa dan Syiar Ibadah
* Sholat
* Tayammum dalam Musafir
* Sholat Wustha
* Sholawat dan Salam kepada Nabi
* Sholawat Ibrahimiyyah dalam Sholat
* Sholat Jenazah
* Sholat Tarawih
* Sholat Gerhana
* Khutbah Jum'at
* Doa Ma'tsurah
* Zakat
* Puasa
* Peranan Ramadhan Sepanjang Musim
* Kalender Bulan dan Nasi'
* Puasa 7 Hari di Bulan Syawal
* Puasa 'Asyura
* Hadis tentang Nisf Sya'ban
* Lailatul Qadar
* I'tikaf Nabi Saw.
* Haji
* Ayat-ayat tentang Haji dalam Al-Quran

Filsafat Syiar Ibadah

Islam merupakan bangunan utuh yang berdiri di atas tiga pilar: akidah, syariat, dan syiar ibadah. Jika akidah membentuk pandangan manusia terhadap alam gaib, dan syariat mengatur geraknya di alam nyata, maka syiar ibadah menjadi jembatan aktif yang menghubungkan kedua alam tersebut. Syiar dinamakan demikian karena ia berfungsi sebagai tanda-tanda lahiriah dan simbol-simbol yang membedakan identitas agama ini. Akidah merupakan konsep-konsep batiniah, sedangkan nilai-nilai akhlak dan muamalah yang adil dapat ditemukan pula dalam berbagai agama dan budaya. Adapun salat, zakat, puasa, dan haji merupakan manifestasi praktis yang khas, yang menyatakan keterikatan manusia kepada agama ilahi yang khusus ini.

Karena itu, ibadah mewujudkan keselarasan manusia dengan seluruh keberadaan: dengan apa yang disaksikannya melalui indera, dan dengan apa yang diimaninya sebagai perkara gaib. Ibadah adalah gerak di alam nyata yang tunduk kepada hukum-hukum alam gaib, sebagaimana roda-roda gigi dalam satu mesin saling bekerja sama; bagian yang tersembunyi menggerakkan bagian yang tampak, sementara manusia hanya menyadari pengaruh roda terakhir yang bersentuhan langsung dengan kehidupannya.

Dalam salat tampak secara paling sempurna fungsi penghubung antara manusia dan alam gaib. Salat adalah saat berdirinya hamba di hadapan

Zat yang berada dalam genggaman-Nya pengaturan seluruh alam semesta, serta pengakuan praktis bahwa seluruh urusan kehidupan bersumber dari pertolongan-Nya. Doa pada hakikatnya tidak lain adalah tersingkapnya kefakiran manusia di hadapan kekayaan Ilahi, serta permohonan sandaran kepada kekuatan yang mengatur seluruh keberadaan.

Adapun tujuan terbesar salat adalah zikrullah (mengingat Allah). Zikir di sini bermakna menghadirkan kesadaran akan kehadiran Ilahi setiap kali kelalaian memanjang dan lupa menguasai diri. Manusia pun mengingat, ketika berdiri di hadapan-Nya, bahwa alam ini memiliki Tuhan yang melihat dan menghisabnya. Ketika makna ini menetap dalam kesadaran, dorongan kepada keburukan dalam perilaku akan melemah, sementara dorongan kepada kebaikan dalam jiwa akan menguat. Dari sinilah tampak tujuan kedua salat: menyucikan dan mendidik jiwa, serta membangkitkan kasih sayang dalam batin manusia setiap kali kehidupan membuatnya keras. Jika salat telah menjalankan fungsinya, maka pengaruhnya akan memancar menjadi akhlak yang lembut dalam memperlakukan sesama; hati menjadi lebih lunak dan perilaku menjadi lebih penuh kasih. Adapun salat yang tidak melahirkan perubahan ini, maka keadaannya seperti pohon yang batangnya telah tegak dan daunnya rimbun, tetapi tidak menghasilkan buah.

Adapun zakat merupakan sisi lain dari salat, karena ia melambangkan hubungan manusia dengan sesama makhluk sebagai lawan dari hubungannya dengan Sang Pencipta, sehingga tercipta keseimbangan dalam dirinya. Dengan demikian, manusia tidak terkurung dalam keterasingan spiritual dengan alasan menghadap kepada Allah, dan tidak pula larut dalam urusan manusia hingga melupakan sumber dan makna keberadaannya. Sebagaimana salat menghubungkan hati dengan langit, maka zakat menghubungkan perilaku dengan bumi, agar manusia menjadi sempurna dalam kedua dimensinya sekaligus.

Zakat, dalam maknanya yang luas dan mendalam, adalah pemberian tanpa imbalan dari apa yang Allah limpahkan kepada hamba-Nya. Pemberian

ini pada hakikatnya merupakan bentuk aktualisasi diri, karena manusia tidak akan merasakan kepenuhan eksistensinya kecuali ketika ia keluar dari keegoisannya dan berbagi dengan orang lain atas apa yang telah dianugerahkan kepadanya. Tidak tepat membatasi zakat hanya pada pemberian materi semata, sebab jika demikian, maka orang-orang miskin — yang justru paling membutuhkan pahala — akan terhalang dari pintu kebajikan yang luas ini. Akan tetapi Allah, dengan hikmah-Nya, membagikan nikmat secara beragam: ada yang diberi harta, ada yang diberi ilmu, ada yang diberi kesehatan, ada yang diberi keterampilan, dan ada pula yang diberi hati penuh kasih serta tutur kata yang baik. Dengan demikian, konsep zakat meluas mencakup seluruh bentuk pemberian, hingga senyuman kepada sesama manusia pun menjadi sedekah.

Penyandingan zakat dengan salat dalam banyak ayat menunjukkan bahwa keduanya merupakan ibadah yang terus diperbarui dalam kehidupan sehari-hari. Sebagaimana hubungan dengan Allah diperbarui setiap hari, demikian pula hubungan dengan manusia dan pemberian kepada mereka seharusnya terus diperbarui tanpa menunggu balasan. Zakat, dalam pengertian ini, juga menumbuhkan iman itu sendiri, karena ketika seseorang memberi, ia menghadirkan keridaan dan pahala Allah dalam kesadarannya, sehingga rasa kehadiran Ilahi dalam tindakannya menjadi semakin mendalam.

Dari sinilah tampak keterkaitan yang erat antara keduanya: salat pada tujuannya mendorong kepada zakat, karena ia menumbuhkan kasih sayang dan tanggung jawab dalam hati; sedangkan zakat pada hakikatnya menuntun kepada salat, karena ia membangkitkan kesadaran akan pengawasan Allah dan harapan kepada-Nya. Seakan-akan masing-masing menjadi sempurna dengan yang lain, dalam sebuah siklus spiritual dan moral yang menjadikan manusia terhubung dengan Allah sekaligus terhubung dengan sesama manusia dalam waktu bersamaan.

Adapun syiar ketiga adalah puasa, suatu ibadah tahunan yang menempati posisi tengah dalam susunan ibadah, di antara dua syiar harian: salat

dan zakat, serta syiar seumur hidup: haji. Dalam keragaman waktu ini terdapat hikmah pendidikan, karena manusia membutuhkan fase-fase penyucian dan pembinaan diri yang berulang setiap hari, diperbarui setiap tahun, dan disempurnakan sepanjang seluruh perjalanan hidupnya.

Dan Al-Quran telah menetapkan tujuan puasa melalui firman-Nya: لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ "Agar kamu bertaqwa." (QS. Al-Baqarah [2]: 183). Takwa pada hakikatnya adalah kesadaran yang menahan manusia agar tidak terseret kepada kesalahan, terutama kesalahan yang lahir dari dominasi naluri dan tekanan kebiasaan. Naluri menekan, sementara kebiasaan membelenggu, dan keduanya dapat memperbudak kehendak apabila dibiarkan tanpa pembinaan. Karena itu, puasa hadir sebagai latihan yang disengaja untuk memerdekakan diri: menahan secara sukarela dari tuntutan jasmani yang paling kuat berupa makan, minum, dan hubungan intim, dalam waktu tertentu dan sepanjang satu bulan penuh.

Dalam pengalaman ini, kehendak dilatih untuk berkuasa dan mampu mengontrol. Manusia merasakan lapar sementara makanan berada di hadapannya dan segala sarana pemenuhan tersedia, namun ia tetap menahan dirinya karena ketaatan, bukan karena ketidakmampuan. Di sinilah tampak salah satu perbedaan antara manusia dan hewan: hewan ketika lapar dan menemukan mangsanya akan langsung menerkam karena dorongan naluri yang pasti, sebab ia tidak memiliki kemampuan untuk menahan diri. Adapun manusia memiliki kekuatan batin yang memungkinkannya mengatakan "tidak" kepada apa yang diinginkan hawa nafsunya, sebagai respons terhadap hukum yang lebih tinggi dan makna yang lebih luhur.

Dengan demikian, puasa menjadi madrasah untuk membebaskan kehendak dari tirani syahwat dan kekuasaan kebiasaan, serta memperbarui kekuatan memilih dalam diri manusia, agar kehendak itu tidak melemah seiring waktu dan tidak tunduk pada tekanan jasmani, melainkan tetap mampu mengarahkan kehidupan menuju cakrawala taqwa dan keluhuran.

Adapun haji merupakan syiar seumur hidup yang di dalamnya penyucian mencapai puncaknya. Di sana manusia berdiri di ambang kelahiran spiritual yang baru, membersihkan diri dari noda kelalaian dan memperbarui kemurnian janjinya kepada Allah. Ia kembali dari perjalanan itu dengan cakrawala harapan yang terbuka kembali dalam dirinya, seolah waktu dimulai kembali, satu halaman ditutup dan halaman baru dibuka. Di Arafah, dalam perhentian kosmis yang agung itu, seorang haji berdiri dengan hati yang telanjang dari kepalsuan, penuh doa dan perenungan, menghadirkan perjalanan hidupnya dalam ingatan, bertekad untuk bertobat dengan tulus, mengembalikan hak-hak yang pernah dizalimi, serta memaafkan orang yang berbuat salah kepadanya. Setelah itu ia melangkah dengan jiwa yang ringan, terbebas dari beban masa lalu, dan berusaha menegakkan nilai-nilai kebenaran, kebaikan, dan keindahan dalam kehidupan.

Ketika ia bertawaf mengelilingi Ka'bah berlawanan arah jarum jam, pada arah yang sama dengan perputaran bumi pada porosnya, peredarannya mengelilingi matahari, perputaran bulan mengelilingi bumi, serta keteraturan planet-planet dalam orbitnya di dalam tata surya, bahkan mungkin pula keteraturan galaksi-galaksi dalam gerakan yang lebih agung, akal pun menangkap rahasia keselarasan kosmis ini beserta gaya tarik yang menjaga keseimbangan alam semesta. Seakan-akan tawaf merupakan pengumuman simbolis tentang masuknya manusia ke dalam irama alam semesta dan peredarannya mengelilingi pusat yang dipilih Allah, dengan harapan agar daya tarik spiritualnya kepada-Nya semakin kuat, sebagaimana benda-benda langit semakin tertarik kepada pusat-pusat orbitnya.

Tawaf bukanlah perputaran mengelilingi batu itu sendiri, sebab batu-batu dapat dipindahkan dan diganti, melainkan perputaran mengelilingi tempat yang dipilih Allah, yang kemudian menjadi simbol tetap bagi makna yang tetap. Waktu dan tempat dalam ibadah bukanlah unsur yang bersifat kebetulan sehingga dapat diabaikan, karena manusia adalah makhluk nisbi yang terikat oleh kerangka waktu dan batas ruang. Seandainya ia

benar-benar terbebas dari keduanya, niscaya ia berpindah dari alam yang nisbi menuju cakrawala yang mutlak, dan hal itu tidak sanggup dipikulnya dalam keberadaan duniawi. Karena itulah simbolisme agama diwujudkan dalam waktu tertentu dan tempat tertentu. Kita mungkin tidak sepenuhnya memahami rahasia pemilihannya, tetapi melalui keduanya kita menembus makna di balik simbol itu: menuju Tuhan Yang Mahamutlak, yang tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya, yang kepada-Nya hati-hati tertuju meskipun tubuh beredar dalam batas ruang dan bergerak dalam ikatan waktu, dan Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat.

TAQWA DAN SYIAR IBADAH

Taqwa, Fitrah, dan Hidayah

Taqwa, dalam asal makna bahasanya, berarti penjagaan dan perlindungan. Makna ini meluas hingga mencakup dimensi moral dan spiritual manusia. Taqwa merupakan suatu sistem batin bersifat menyeluruh menyeluruh yang mengatur jiwa manusia, melindunginya dari penyimpangan terhadap jalan fitrah yang lurus, mengendalikan energi psikologis dan moralnya, serta mengubahnya menjadi energi positif yang seimbang. Dengan demikian, taqwa dapat dipahami sebagai mekanisme pengendalian diri dari dalam, yang membuat manusia tidak bergantung pada paksaan eksternal, dan menjadi dasar bagi perilaku moral yang lahir dari kesadaran dan tanggung jawab.

Pada dasarnya manusia memiliki potensi yang bersifat ganda, tempat kecenderungan kepada kebaikan bertemu dengan dorongan kepada keburukan. Potensi ini membutuhkan pengendalian dari dalam diri agar tercipta keselarasan moral dan spiritual. Di sinilah fungsi taqwa hadir, bekerja sebagai benteng batin yang kokoh berfungsi menjaga jiwa agar tidak terjerumus kepada kefasikan dan kesewenang-wenangan (melewati batas), serta menjadikan manusia sadar akan tanggung jawab dan

batas-batas dirinya. Al-Quran menjelaskan makna ini melalui firman-Nya: وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا *"Dan demi jiwa serta penyempurnaannya, maka Allah mengilhamkan kepadanya jalan kefasikan dan ketaqwaannya. Sungguh beruntung orang yang menyucikannya, dan sungguh rugi orang yang mengotorinya."* (QS. Asy-Syams [91]: 7–10).

Ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa jiwa manusia dipersiapkan untuk memilih antara kebaikan dan keburukan, dan bahwa keberhasilan serta keselarasan moral berkaitan dengan penyucian jiwa, yaitu berkembangnya potensi manusia berdasarkan taqwa. Sebaliknya, kegagalan berkaitan dengan penanaman kefasikan dalam struktur jiwa itu sendiri. Dari sudut pandang ini, taqwa menjadi fungsi alami dari fitrah, karena ia menjaga sistem batin manusia dan menjadikannya mampu menerima hidayah.

Sebaliknya, kefasikan tampak sebagai keadaan yang merusak fitrah manusia. Kefasikan adalah pilihan sadar untuk melepaskan jiwa dari batas-batas moralnya, sehingga fitrah dijadikan alat pembenaran bagi tindakan-tindakan yang merusak, padahal seharusnya menjadi penghalang terhadapnya. Al-Quran menjelaskan pertentangan ini dengan menyatakan bahwa lawan dari orang-orang bertaqwa adalah orang-orang fasik: أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ *"Apakah pantas Kami menjadikan orang-orang yang bertaqwa seperti orang-orang yang fasik?"* (QS. Shad [38]: 28).

Di sinilah tampak perbedaan mendasar antara struktur jiwa orang yang bertaqwa dan jiwa orang yang fasik. Orang yang bertaqwa menjaga keseimbangan batinnya dan hidup sesuai dengan batas-batas fitrahnya, sedangkan orang fasik melepaskan hawa nafsu dan syahwatnya tanpa kendali, sehingga menyimpang dari tujuan penciptaannya.

Al-Quran menempatkan manusia di hadapan tanggung jawab batin yang nyata melalui ilham moral yang memberinya kemampuan untuk memilih jalan pertumbuhan dirinya: jalan taqwa atau jalan kefasikan. Ilham itu diberikan kepada semua manusia, namun tidak memaksakan arah

tertentu secara mutlak, melainkan membiarkan fitrah memilih: وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا *"Dan demi jiwa serta penyempurnaannya, maka Allah mengilhamkan kepadanya jalan kefasikan dan ketaqwaannya. Sungguh beruntung orang yang menyucikannya, dan sungguh rugi orang yang mengotorinya."* (QS. Asy-Syams [91]: 7–10).

Barang siapa memilih taqwa bagi dirinya, maka ia akan mendapati Al-Quran sebagai cahaya yang membimbingnya dalam memahami teksnya, merenungi alam semesta, dan menjalani kehidupan sehari-hari. Dengan demikian, hidayah berubah menjadi kesadaran dan perilaku yang utuh. Adapun orang yang mengarahkan dirinya kepada kefasikan, maka isyarat-isyarat wahyu Ilahi akan berlalu tanpa pengaruh apa pun, karena pintu-pintu pemahaman dan penghayatan dalam jiwanya telah tertutup akibat pilihannya sendiri.

Al-Quran secara tegas menegaskan bahwa hidayah berkaitan erat dengan taqwa, sebagaimana firman Allah: ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ *"Kitab (Al-Quran) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi orang-orang yang bertaqwa."* (QS. Al-Baqarah [2]: 2).

Al-Quran sememangnya memberi petunjuk, tetapi pengaruhnya hanya terwujud dalam hati jiwa yang bertaqwa, yang tidak mengkhianati fitrahnya dan tidak merusak sistem batinnya, sehingga ia mampu menerima hidayah, memahami wahyu, dan menerapkannya dalam realitas kehidupan. Adapun jiwa yang dikuasai kefasikan, maka kitab itu akan berlalu tanpa pengaruh, karena struktur batinnya telah rusak dan fitrahnya tertutup dari pintu-pintu kebaikan.

Dari sudut pandang ini, taqwa menjadi sesuatu yang berkaitan secara mendasar dengan fitrah, dan dipandang sebagai syarat utama untuk menerima hidayah Al-Quran. Ibadah-ibadah yang diwajibkan kepada manusia merupakan sarana praktis untuk menyucikan jiwa, menumbuhkan taqwa, dan mempersiapkan fitrah agar mampu menerima kebenaran.

Salat mendidik disiplin dan kesadaran, zakat menanamkan kasih sayang dan keadilan, puasa mengajarkan kesabaran dan pengendalian syahwat, sedangkan haji menyucikan ruh dan memperkuat kesadaran moral serta sosial. Semua itu merupakan sarana yang menjadikan manusia bertaqwa dan mempersiapkan dirinya untuk menerima cahaya Ilahi dalam Al-Quran, alam semesta, dan kehidupan nyata.

Dengan demikian, hidayah Al-Quran terwujud melalui fitrah yang tertata oleh taqwa dan melalui pilihan manusia yang matang terhadap jalan kebaikan. Taqwa di sini menjadi perantara yang mengubah ibadah menjadi hidayah, fitrah menjadi nurani yang hidup, dan potensi manusia menjadi bangunan moral yang sehat, sehingga individu dan masyarakat bersama-sama dapat mewujudkan keseimbangan yang dikehendaki Allah dalam alam semesta dan dalam jiwa manusia.

Taqwa sebagai Tujuan Utama Ibadah

Taqwa dalam Al-Quran merupakan tujuan praktis dari seluruh syiar ibadah, sekaligus maksud utama diwajibkannya ibadah kepada manusia. Ibadah-ibadah utama seperti salat, zakat, puasa, dan haji adalah mekanisme yang tersusun dengan sempurna untuk membangun nurani batin, mengendalikan energi moral dan psikologis manusia, serta mengarahkannya kepada kebaikan.

Dalam pembahasan tentang salat dan zakat, Al-Quran menjelaskan keterkaitan antara taqwa dan kedua ibadah tersebut melalui firman Allah: هُـدًى لِلْمُتَّقِيـنَ الَّذِيـنَ يُقِيمُـونَ الصَّـلَاةَ وَيُؤْتُـونَ الـزَّكَاةَ وَمِمَّـا رَزَقْنَاهُـمْ يُنفِقُـونَ *"Petunjuk bagi orang-orang yang bertaqwa, yaitu mereka yang mendirikan salat, menunaikan zakat, dan menginfakkan sebagian rezeki yang Kami anugerahkan kepada mereka."* (QS. Al-Baqarah [2]: 2–3).

Salat merupakan pendidikan jiwa agar memiliki keteguhan batin, kekhusyukan, dan kesadaran akan kehadiran Allah. Adapun zakat

merupakan pendidikan hati untuk menumbuhkan kasih sayang dan keadilan, serta mengubah jiwa dari sifat egois menuju sikap memberi dan solidaritas sosial. Dengan demikian, potensi moral berkembang dan manusia menjadi seimbang dalam perilakunya terhadap dirinya sendiri maupun terhadap orang lain.

Puasa juga berkaitan erat dengan taqwa. Allah Swt. berfirman: يَـا أَيُّهَـا الَّذِيـنَ آمَنُـوا كُتِـبَ عَلَيْكُـمُ الصِّيَـامُ كَمَـا كُتِـبَ عَلَـى الَّذِيـنَ مِـن قَبْلِكُـمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ *"Wahai orang-orang yang beriman! Diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertaqwa."* (QS. Al-Baqarah [2]: 183).

Puasa merupakan pembinaan batin bagi jiwa, latihan untuk mengendalikan syahwat, mengontrol naluri, melatih kesabaran, serta mengembangkan kemampuan manusia untuk bertahan dan menyadari keterbatasan kebutuhannya. Puasa adalah pengalaman nyata yang menjadikan manusia menjalani taqwa dalam kehidupan sehari-hari, sehingga pengendalian diri dan keseimbangan moral menjadi bagian dari struktur psikologisnya, bukan sekadar kewajiban eksternal yang dijalankan karena paksaan.

Demikian pula haji dikaitkan dengan taqwa. Haji merupakan ibadah yang menempatkan taqwa sebagai bekal spiritual dan moral bagi manusia, sebagaimana firman Allah Swt.: وَتَـزَوَّدُوا فَـإِنَّ خَيْـرَ الـزَّادِ التَّقْـوَى *"Berbekallah, dan sesungguhnya sebaik-baik bekal adalah taqwa."* (QS. Al-Baqarah [2]: 197).

Haji, dengan demikian, merupakan perjalanan batin untuk memperbaiki jiwa, mendidik hati agar berdisiplin, menyadari tanggung jawab, merenungkan keagungan Allah, serta mengevaluasi diri di hadapan prinsip-prinsip Ilahi. Melalui ibadah-ibadah ini, manusia dilatih untuk mengarahkan dirinya sendiri dan dibekali perangkat batin untuk menjalani kehidupan yang baik, sehingga ia mampu bertindak berdasarkan prinsip-prinsip moral yang kokoh.

Dengan cara ini, syiar-syiar ibadah berubah menjadi mekanisme pendidikan dan moral yang terpadu, yang menyeimbangkan antara batin dan lahir, antara ruh dan perilaku, serta antara individu dan masyarakat. Orang bertaqwa yang tumbuh melalui ibadah-ibadah ini akan mampu mengendalikan dorongan dan nalurinya, memahami wahyu Ilahi, serta menerjemahkannya menjadi perilaku nyata. Dengan demikian, nurani batin menjadi penjaga utama perilaku manusia, bahkan sebelum diperlukan pengawasan eksternal ataupun hukum-hukum sosial.

Taqwa sebagai Fondasi Peradaban Manusia

Ketika kesadaran taqwa hidup di tengah individu-individu dalam masyarakat, maka masyarakat yang terbentuk darinya akan menjadi lebih stabil dan aman. Masyarakat yang berakar pada taqwa akan mengalami penurunan tingkat kejahatan dan penyimpangan moral, karena nurani batin yang hidup dalam diri individu berfungsi sebagai penghalang alami terhadap penyimpangan. Dalam keadaan seperti ini, hukum menjadi pelengkap bagi nurani, bukan satu-satunya pengendali perilaku. Dengan kata lain, masyarakat yang bertaqwa akan membangun fondasi moral kokoh yang mengatur perilaku individu maupun kolektif, serta menciptakan suasana yang memungkinkan keadilan, kedamaian, dan saling menghormati untuk tumbuh dan berkembang.

Sebaliknya, ketika logika taqwa digantikan oleh logika kefasikan, maka struktur moral akan runtuh. Hukum berubah menjadi simbol formal semata, kekuatan menjadi satu-satunya pengendali perilaku, dan masyarakat pun rentan terhadap kekacauan dan tirani. Kerusakan moral pada tingkat individu berubah menjadi wabah sosial yang meruntuhkan kestabilan peradaban, baik dalam institusi maupun dalam hubungan antarmanusia.

Dari sini dapat dikatakan bahwa hubungan antara ibadah, taqwa, dan peradaban manusia merupakan hubungan sebab-akibat. Pelaksanaan ibadah yang tulus menumbuhkan taqwa dalam diri individu, lalu individu

yang bertaqwa menerjemahkan ketaqwaannya ke dalam perilaku sosialnya. Masyarakat yang tersusun dari individu-individu bertaqwa akan menjadi tanah yang subur bagi tumbuhnya keadilan, kasih sayang, dan tatanan moral. Dengan demikian, taqwa berfungsi sebagai infrastruktur moral bagi peradaban manusia.

Karena itu, Al-Quran menghubungkan ibadah dan taqwa dengan keberhasilan individu maupun masyarakat, sebagaimana firman Allah Swt.: وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ *"Dan bertaqwalah kepada Allah agar kamu beruntung."* ***(QS. Al-Baqarah [2]: 189).***

Ibadah merupakan sarana untuk membangun manusia, menata masyarakat, dan menanamkan nilai-nilai keadilan, kasih sayang, dan taqwa. Melalui pembangunan ini, terwujudlah peradaban manusia yang seimbang, di mana fitrah manusia selaras dengan nilai-nilai moral yang luhur, dan masyarakat menjadi mampu bertahan menghadapi kerusakan dan tirani berkat nurani yang terjaga serta hati yang bertaqwa yang bergerak berdasarkan tuntunan kewajiban dan fitrah.

Pemurnian Ibadah sebagai Jalan Pembaruan

Pembaruan dalam bidang ibadah pada dasarnya dimulai dengan memurnikan ibadah dari berbagai bid'ah, perkara-perkara baru, musim-musim ritual, dan tata cara yang tidak memiliki dasar dari wahyu, lalu mengembalikannya kepada kemurnian awal sebagaimana disyariatkan Allah Swt. dan sebagaimana disampaikan oleh Rasul-Nya, dengan berpegang pada apa yang sahih berdasarkan dalil yang melahirkan ketenangan dan keyakinan, bukan pada riwayat-riwayat lemah, selera pribadi, atau dorongan hawa nafsu untuk memperbanyak amal tanpa petunjuk yang benar.

Menjaga ibadah dari bid'ah pada hakikatnya adalah menjaga tujuan penghambaan itu sendiri, sekaligus menjaga keseimbangan yang

ditetapkan syariat antara hak Allah untuk disembah dan hak manusia untuk memakmurkan bumi. Sebab ibadah dalam pandangan Al-Quran merupakan bekal spiritual, moral, dan intelektual yang memungkinkan manusia menjalankan tugas kekhalifahan dengan sebaik-baiknya.

Karena itu, para ulama terdahulu menetapkan kaidah: "Bersikap sederhana dalam sunnah lebih baik daripada bersungguh-sungguh dalam bid'ah." Sebab menambah-nambah ibadah tanpa izin dari syariat merupakan penyimpangan dari metode Ilahi dalam mewujudkan penghambaan yang seimbang. Jika manusia lalai dari ibadah yang diwajibkan, maka bekal spiritualnya akan melemah sehingga ia tidak mampu membangun bumi sebagaimana mestinya dan tidak mencapai derajat penghambaan yang sempurna. Sebaliknya, jika ia menambahkan bentuk ibadah yang tidak disyariatkan Allah, maka ia telah mengada-adakan sesuatu dalam agama, sehingga ibadah berubah dari sarana penyucian dan pembangunan diri menjadi bentuk "kerahiban yang diada-adakan" yang disebut Al-Quran dalam firman Allah Swt.: وَرَهْبَانِيَّـةً ابْتَدَعُوهَـا مَـا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ *"Dan mereka mengada-adakan rahbaniyyah padahal Kami tidak mewajibkannya kepada mereka."* (QS. Al-Hadid [57]: 27). Mereka sebenarnya menghendaki kebaikan, tetapi ketika melampaui batas yang disyariatkan, mereka merusak keseimbangan yang Allah kehendaki bagi manusia.

Karena itu, mencegah bid'ah merupakan bentuk penjagaan terhadap ibadah, baik dari penambahan maupun pengurangan, sebab kedua-duanya dapat merusak fungsi manusia dalam kehidupan. Kekurangan dalam ibadah melahirkan kelemahan, kelesuan, dan keterputusan hubungan dengan Allah. Adapun penambahan yang diada-adakan melahirkan sikap berlebihan, kekakuan, dan keterasingan dari gerak peradaban, hingga ibadah berubah dari energi pendorong kehidupan menjadi beban yang justru mengganggu tujuan-tujuan besarnya.

Dari sini, kewajiban ilmiah dan syar'i menuntut adanya kehati-hatian tinggi terhadap setiap riwayat yang menetapkan bentuk ibadah tertentu atau memberikan keutamaan besar terhadap amalan kecil, terutama jika

keutamaan besar itu tidak sejalan dengan tujuan umum syariat dalam mendidik umat agar seimbang antara ibadah dan pembangunan, antara penyucian jiwa dan amal nyata, serta antara hak Allah dan hak manusia. Banyaknya pahala besar yang dijanjikan untuk amalan ringan tanpa indikasi yang kuat, serta pengkhususan waktu atau tata cara tertentu dengan keutamaan luar biasa tanpa dasar yang kokoh, termasuk tanda-tanda yang telah diingatkan para ahli usul sebagai indikasi kelemahan atau kepalsuan riwayat. Sebab para pembuat hadis palsu cenderung menggunakan cara seperti ini dalam memberikan motivasi: sentimen keagamaan yang meluap, pahala besar, dan tuntutan amal yang ringan.

Bab "targhib dan tarhib" merupakan salah satu bidang paling berbahaya yang dalam sebagian kondisi kita dapati para ahli hadis bersikap longgar terhadap syarat penerimaan riwayatnya, dengan alasan untuk mendorong hati manusia kepada kebaikan. Akibatnya, masuklah hadis-hadis lemah, mungkar, bahkan palsu, hingga sepanjang berabad-abad terkumpullah berbagai keutamaan dan amalan yang tidak memiliki dasar. Lama-kelamaan, semua itu berubah menjadi syiar-syiar populer yang dipertahankan seolah-olah merupakan inti agama. Dari sinilah bid'ah menyusup, dalam bentuk "kecintaan kepada ibadah" dan "semangat mengejar pahala".

Pembaruan yang diharapkan adalah membangun kembali kesadaran beribadah di atas fondasi yang benar: ibadah yang dimurnikan dari bid'ah, dibangun di atas dalil yang menenangkan hati, terikat dengan tujuan-tujuan syariat, dan seimbang antara hak langit dan hak bumi. Ibadah yang tidak mengosongkan manusia dari peran peradabannya, tidak menjadikannya pertapa yang terasing dari kehidupan, dan tidak pula menjadikannya pekerja tanpa ruh. Sebaliknya, ibadah itu membentuk manusia sebagai hamba yang membangun kehidupan, terhubung dengan Allah, menjalankan tugas kekhalifahan, dan merealisasikan firman Allah Swt.: هُوَ أَنشَأَكُم مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا *"Dia telah menciptakan kamu dari bumi dan menjadikan kamu pemakmurnya."* ***(QS. Hud [11]: 61).***

SALAT

Tujuan-Tujuan Salat

Dalam pandangan Al-Quran, keberadaan terbentuk dari dua alam: alam gaib dan alam nyata. Agama, dengan tiga dimensinya, hadir untuk membangun kesadaran yang utuh terhadap keduanya. Iman membuka cakrawala pengetahuan tentang alam gaib, syariat mengatur tindakan manusia di alam nyata, sedangkan syiar-syiar ibadah menjalankan fungsi sebagai perantara eksistensial antara kedua alam tersebut, karena ia memadukan makna gaib dengan praktik yang tampak. Oleh sebab itu, salat dan seluruh ibadah dipahami sebagai mekanisme untuk mewujudkan keselarasan eksistensial, tempat pandangan gaib bertemu dengan perilaku nyata, dan iman berubah menjadi kehadiran aktual dalam kehidupan, dalam kerangka hubungan timbal balik antara alam gaib dan alam nyata.

Karena salat memiliki kekhususan dibandingkan seluruh syiar lainnya sebagai ibadah harian yang terus berulang dalam kehidupan seorang mukmin — berbeda dengan puasa yang berkaitan dengan waktu tahunan, dan haji yang terkait dengan perjalanan hidup manusia sekali atau beberapa kali saja — maka salat menjadi ibadah yang paling kuat tertanam

dalam membangun keselarasan batin yang melahirkan kebahagiaan spiritual. Salat adalah syiar yang pengaruhnya tampak pada dua dimensi yang saling melengkapi: pada alam gaib melalui penguatan iman kepada Allah dan hari akhir, serta melalui ketenangan dan kedamaian yang ditanamkannya dalam jiwa; dan pada alam nyata melalui proses penyucian dan pembersihan diri yang melahirkan kejernihan moral, yang kemudian tercermin dalam perilaku manusia dan hubungannya dengan dirinya sendiri, orang lain, dan seluruh keberadaan di sekitarnya.

Berdasarkan hal itu, salat berdiri di atas dua tujuan besar. Yang pertama adalah menghubungkan orang beriman dengan alam gaib melalui zikir kepada Allah. Makna ini ditegaskan oleh ayat: وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِى *"Dan laksanakanlah salat untuk mengingat Aku."* (QS. Thaha [20]: 14). Ibnu Asyur menjelaskan tujuan ini dengan mengatakan: "Huruf lam pada frasa 'لِذِكْرِى' menunjukkan alasan, yakni dirikanlah salat agar engkau mengingat-Ku, karena salat mengingatkan seorang hamba kepada Penciptanya, sebab ia merasakan dirinya sedang berdiri di hadapan Allah untuk bermunajat kepada-Nya. Dalam ungkapan ini terdapat isyarat tentang hikmah disyariatkannya salat. Jika dikaitkan dengan firman Allah Swt.: إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ *"Sesungguhnya salat mencegah dari perbuatan keji dan mungkar,"* (QS. Al-'Anakbut 45), maka tampak bahwa takwa termasuk hikmah disyariatkannya salat, sebab seorang mukalaf apabila mengingat perintah dan larangan Allah, ia akan melaksanakan apa yang diperintahkan dan menjauhi apa yang dilarang."[1]

Zikir kepada Allah yang dimaksud dalam konteks ini adalah zikir akal dan hati sekaligus, yaitu kesadaran yang berlawanan dengan kelalaian. Kelalaian adalah melupakan Allah, dan melupakan-Nya membuka pintu kerusakan, kesewenang-wenangan, perbuatan jahat, dan penyimpangan dari kebenaran. Sebab ketika hati kosong dari kesadaran akan Allah, ia tidak takut terhadap hukuman-Nya, tidak mengharap pahala-Nya, dan tidak menghadirkan hari perhitungan dalam dirinya. Seandainya manusia

1 At-Tahrir wa At-Tanwir jilid 16 hal. 101.

benar-benar mengingat Allah, niscaya ia akan bertambah baik, tunduk kepada kebenaran, dan menjauhi kebatilan.

Dari sinilah tampak hikmah pengulangan salat dalam sehari semalam. Salat merupakan momen-momen yang tersebar dalam waktu untuk membangunkan kesadaran, memutus arus kelalaian, dan setiap kali mengembalikan manusia kepada keadaan mengingat dan hadir bersama Allah. Ketika waktu salat tiba, ia mengingatkan manusia kepada Tuhannya dan mengembalikannya kepada hubungan dengan Penciptanya. Karena kuatnya hubungan ini dan dalamnya sisi kehadiran tersebut, salat dalam wacana Al-Quran dipadankan dengan zikir hingga hampir menjadi sinonim dengannya, sebagaimana firman Allah Swt.: يَـا أَيُّهَـا الَّذِيـنَ آمَنُـوا إِذَا نُـودِيَ لِلصَّـلَاةِ مِـن يَـوْمِ الْجُمُعَـةِ فَاسْـعَوْا إِلَـىٰ ذِكْـرِ اللَّـهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَٰلِكُـمْ خَيْـرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ *"Wahai orang-orang yang beriman! Apabila telah diseru untuk melaksanakan salat pada hari Jumat, maka segeralah kamu mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui."* (QS. Al-Jumu'ah [62]: 9).

Adapun tujuan kedua salat berkaitan dengan alam nyata, yaitu penyucian jiwa dan buah yang dihasilkannya berupa kelurusan akhlak serta perilaku yang benar. Al-Quran mengungkap dimensi ini melalui firman Allah Swt.: وَأَقِـمِ الصَّـلَاةَ ۖ إِنَّ الصَّـلَاةَ تَنْهَـىٰ عَـنِ الْفَحْشَـاءِ وَالْمُنكَـرِ ۗ وَلَذِكْـرُ اللَّـهِ أَكْبَـرُ ۗ وَاللَّـهُ يَعْلَـمُ مَـا تَصْنَعُـونَ *"Dan laksanakanlah salat. Sesungguhnya salat itu mencegah dari perbuatan keji dan mungkar. Dan mengingat Allah itu lebih besar (keutamaannya). Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan."* (QS. Al-'Ankabut [29]: 45). Posisi kata "إِنَّ" dalam ayat ini menunjukkan fungsi penjelasan sebab,[1] yakni perintah mendirikan salat dijelaskan alasannya karena salat itu mencegah perbuatan keji dan mungkar.

Salat, melalui keseluruhan rukun, zikir, dan tata geraknya, berfungsi sebagai penasihat batin yang menahan jiwa dari penyimpangan dan mengingatkannya kepada batas-batas Allah. Perhatikan bahwa ungkapan Al-Quran menggunakan kata "تَنْهَىٰ" (mencegah), bukan kata-kata seperti

1 At-Tahrir wa At-Tanwir jilid 20 hal. 285.

"تَصُـــدُّ menghalangi" atau تُحَـــوِّلُ "menutup jalan" yang menunjukkan pencegahan secara paksa. Sebab pengaruh salat bukanlah sesuatu yang otomatis dan pasti. Kita dapat melihat orang yang rajin melaksanakan salat, tetapi pengaruh itu tidak tampak dalam perilakunya. Hal ini disebabkan karena salat tersebut kosong dari kehadiran hati, lemah dalam zikir kepada Allah, kehilangan kekhusyukan dan rasa takut, serta tidak dinaungi ketenangan jiwa dan kedamaian hati, sehingga buahnya sedikit dan pengaruhnya pun lemah. Adapun jika salat dipenuhi ruh zikir dan kekhusyukan, maka ia benar-benar menyucikan jiwa dan melahirkan akhlak mulia yang tampak nyata dalam perilaku manusia di alam kehidupan.

Kemudian firman Allah Swt.: وَلَذِكْـرُ اللَّـهِ أَكْبَـرُ *"Dan mengingat Allah itu lebih besar (keutamaannya)."* (QS. Al-'Ankabut [29]: 45). Ayat ini kembali mengarahkan perhatian kepada tujuan pokok salat, yaitu mengingat Allah, serta menjelaskan bahwa zikir tersebut lebih agung daripada sekadar menjadi sarana untuk mencegah perbuatan keji dan mungkar. Sebab pencegahan itu hanyalah salah satu buah dari zikir dan salah satu pengaruhnya.

Ibnu Taimiyah menjelaskan tingkatan tujuan ini dengan mengatakan: "Sesungguhnya dalam salat terdapat penolakan terhadap sesuatu yang dibenci, yaitu perbuatan keji dan mungkar, dan di dalamnya juga terdapat perolehan sesuatu yang dicintai, yaitu zikir kepada Allah. Perolehan sesuatu yang dicintai ini lebih besar daripada penolakan terhadap sesuatu yang dibenci. Sebab zikir kepada Allah adalah ibadah kepada-Nya, dan ibadah hati kepada Allah merupakan inti dan tujuan dari ibadah itu sendiri. Adapun tercegahnya keburukan hanyalah tujuan yang mengikuti sebagai konsekuensinya."[1]

Dalam makna yang sama, Ibnu Katsir berkata: "Maksudnya, salat mencakup dua hal: meninggalkan perbuatan keji dan mungkar, yakni menjaga salat akan mendorong seseorang meninggalkan hal-hal tersebut.

1 Majmu' Al-Fatawa jilid 10 hal. 188.

Salat juga mencakup zikir kepada Allah Swt., dan itulah tujuan yang lebih besar. Karena itu Allah berfirman: وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ 'Dan mengingat Allah itu lebih besar,' yakni lebih agung daripada yang pertama."[1]

Dengan demikian, salat memadukan dua fungsi sekaligus: penyucian dan pembinaan jiwa, serta perwujudan makna penghambaan dalam bentuknya yang paling luhur, di mana zikir kepada Allah menjadi inti dan tujuan ibadah itu sendiri, sementara akhlak yang lurus menjadi buah dan pengaruh nyata dari zikir itu dalam kehidupan manusia.

Salat sebagai Perjalanan Zikir

Salat adalah perjumpaan dinamis antara seorang hamba dan Tuhannya, sekaligus perjalanan batin yang menata kembali hati dan akal secara bersamaan. Salat merupakan susunan spiritual yang di dalamnya berbagai makna penghambaan saling berpadu, dan berbagai bentuk zikir saling melengkapi: bacaan Al-Quran, doa, takbir, tasbih, pujian, syukur, istigfar, serta pengakuan terhadap keesaan Allah dan kerasulan Nabi. Dengan demikian, salat menjadi perjalanan melintasi seluruh bentuk zikir yang mengangkat manusia dari kegelisahan jiwa menuju ketenangan, dan dari batas-batas bumi menuju cakrawala langit.

Seorang yang salat memulai salatnya dengan takbir, seakan-akan pada saat itu ia melepaskan dari hatinya segala bentuk kebesaran palsu dan segala kewibawaan semu yang pernah menguasainya. Ketika ia mengucapkan, "Allahu Akbar," ia sedang menyatakan sebuah prinsip eksistensial: bahwa Allah lebih besar daripada setiap kekuatan yang menakutkan, setiap kekuasaan yang menindas, setiap tirani yang sewenang-wenang, dan setiap kegelisahan yang menyempitkan dada. Dengan takbir, hati terbebas dari penghambaan kepada selain Allah, dan keseimbangan nilai dalam dirinya kembali pulih, sehingga tidak

1 Mukhtashar Ibnu Katsir, Ash-Shabuni jilid 2 hal. 38.

ada lagi sesuatu yang layak menundukkan nurani atau membuat ruh tunduk kepadanya.

Kemudian ia berdiri di hadapan Allah dengan membaca Al-Quran. Pada saat itu ia berubah dari seorang yang berbicara menjadi seorang yang mendengar, dan dari seorang peminta menjadi penerima firman Ilahi. Membaca Al-Quran dalam salat adalah memasuki dialog yang hidup, di mana seorang hamba mendengar panggilan Tuhannya, perintah dan larangan-Nya, janji dan ancaman-Nya, rahmat dan keadilan-Nya. Ia merasakan bahwa ayat-ayat itu sedang berbicara kepadanya secara pribadi, menyingkap hakikat dirinya, serta menempatkannya di hadapan tujuan dan akhir kehidupannya. Ia mengalami momen keterpilihan: seorang hamba yang berdiri di hadapan Sang Pemilik alam, mendengarkan firman-Nya tanpa perantara.

Ketika ia membungkuk dalam rukuk, ia berpindah dari maqam mendengar menuju maqam tasbih dan pengagungan. Ia menyucikan Allah dalam keagungan-Nya, sehingga ia melepaskan diri dari ilusi tentang dirinya sendiri, mengakui kelemahannya di hadapan kebesaran alam semesta, dan menyadari kecilnya keberadaannya di tengah keluasan ciptaan. Kemudian ia memahami bahwa di balik keteraturan yang agung ini terdapat Tuhan Yang Mahabijaksana dan Maha Mengatur, serta kekuasaan pemeliharaan yang tidak pernah lalai dari sesuatu pun.

Lalu ia mengangkat kepalanya dari rukuk dan memuji Allah, seakan-akan ia kembali dari menyaksikan keagungan menuju kesadaran akan nikmat. Pujian di sini adalah kesadaran terhadap limpahan karunia yang memenuhi seluruh keberadaan: nikmat penciptaan, nikmat petunjuk, nikmat akal, nikmat keamanan, nikmat iman, dan seluruh nikmat yang Allah anugerahkan kepadanya. Pada saat itu ia menyadari bahwa dirinya hidup dengan pertolongan Allah, terjaga oleh Allah, dan diberi rezeki oleh Allah, sehingga hatinya dipenuhi rasa syukur sebelum lisannya mengungkapkannya.

Dalam sujud, zikir mencapai puncaknya. Pada saat itu, bagian tertinggi dalam diri manusia — akal dan ruhnya — bertemu dengan bagian terendah darinya, yaitu dahinya yang menyentuh tanah, dalam gambaran yang sangat mendalam tentang makna penghambaan. Ketinggian ruh tidak tercapai kecuali dengan kerendahan jasad, dan kemuliaan manusia tidak sempurna kecuali ketika ia menempatkan dirinya dalam posisi tunduk sepenuhnya kepada Yang Mahahidup lagi Maha Menegakkan segala sesuatu, lalu ia bertasbih dengan menyebut nama Tuhannya Yang Mahatinggi.

Ketika bangkit dari sujud, istigfar bergema dalam kedalaman jiwanya. Ia menyadari kekurangannya di hadapan keagungan tersebut dan kelemahannya di hadapan seluruh nikmat itu. Ia memandang dirinya dengan kejujuran: seorang hamba yang banyak lupa, cepat tergelincir, dan selalu membutuhkan rahmat dalam setiap tarikan napasnya. Maka ia memperbarui janji tobat, sebagai bentuk kembali terus-menerus ke jalan yang benar dan memperbaiki arah hidup tanpa henti.

Kemudian ia duduk dalam tasyahud, seakan-akan telah mencapai maqam kesaksian setelah perjalanan panjang zikir. Ia bersaksi atas keesaan Allah Swt., sehingga ia meneguhkan dasar akidah bagi seluruh bentuk ketundukan dan pengagungan yang telah dilaluinya. Ia juga bersaksi atas kerasulan Muhammad Saw., sehingga salatnya terhubung dengan rangkaian wahyu dan keteladanan kenabian.

Dalam doa, ia membuka hatinya dengan seluruh kebutuhan, kelemahan, dan harapannya. Setelah mengagungkan, bertasbih, memuji, dan memohon ampun, ia menjadi layak untuk meminta. Ia meminta dari posisi kefakiran, sehingga makna penghambaan tampil dalam bentuknya yang paling murni: seorang manusia yang mengakui bahwa seluruh yang dimilikinya dan seluruh yang diharapkannya hanyalah berasal dari limpahan karunia Allah.

Kemudian ia menutup salatnya dengan salam, lalu keluar dari zikir menuju alam manusia dan kehidupan, dalam keadaan membawa makna ketenangan dan kedamaian. Seakan-akan ia menyatakan bahwa siapa yang telah merasakan kedamaian bersama Allah, maka ia wajib menebarkan kedamaian di bumi; dan siapa yang hatinya dipenuhi ketenteraman dalam salat, maka ketenteraman itu seharusnya berubah menjadi akhlak, keadilan, dan kasih sayang dalam interaksinya dengan sesama manusia.

Demikianlah salat tampak sebagai madrasah zikir yang menyeluruh: takbir yang membebaskan dari segala bentuk tirani, Al-Quran yang membangunkan hati dan memberi petunjuk kepada akal, tasbih yang menghadirkan kesadaran akan keagungan alam semesta dan keteraturannya, pujian yang menyadarkan manusia akan setiap nikmat, istigfar yang menyucikan dari dosa, tasyahud yang meneguhkan iman, doa yang mengungkapkan kefakiran, dan salam yang memancarkan ketenangan.

Salat merupakan bangunan spiritual utuh yang membentuk kembali kesadaran manusia terhadap dirinya, terhadap Tuhannya, dan terhadap alam semesta, serta mengubah waktu harian yang terus berulang menjadi saat-saat perjumpaan dengan Allah Swt.

Ya Allah, jadikanlah kami termasuk orang-orang yang memahami makna-makna ini, berilah kami taufik untuk merealisasikannya, dan sampaikanlah kami kepada kesempurnaannya, lahir maupun batin.

Rukun-Rukun Salat

Di dalam Al-Quran berulang kali disebutkan rukun-rukun praktis yang membentuk hakikat salat, seperti berdiri, rukuk, dan sujud. Demikian pula bacaan Al-Quran, tasbih, dan doa disebut sebagai unsur-unsur yang dengannya makna ketundukan dan perendahan diri kepada Allah Swt. terwujud, yang merupakan tujuan tertinggi disyariatkannya ibadah

ini. Ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa salat adalah sebuah sistem ibadah yang utuh, di mana gerakan tubuh berpadu dengan kehadiran hati dan ucapan lisan, sehingga makna penghambaan menjadi sempurna, baik dalam bentuk lahiriah maupun batiniahnya.

Karena itu, anggapan bahwa salat bukanlah ibadah dengan bentuk pelaksanaan yang umum dikenali berupa berdiri, rukuk, dan sujud, dan sekadar menganggap bahwa salat hanyalah "hubungan spiritual" antara seorang hamba dan Tuhannya yang dapat terwujud tanpa rukun-rukun tersebut, merupakan penafsiran yang bertentangan dengan nash Al-Quran. Sebab Al-Quran sendiri telah menjelaskan sebagian tata caranya. Allah berfirman: يَـا أَيُّهَـا الَّذِيـنَ آمَنُـوا ارْكَعُـوا وَاسْـجُدُوا *"Wahai orang-orang yang beriman! Rukuklah dan sujudlah kamu."* (QS. Al-Hajj [22]: 77). Dan Allah juga berfirman: وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ *"Dan berdirilah karena Allah (dalam salatmu) dengan khusyuk."* (QS. Al-Baqarah [2]: 238). Al-Quran menjadikan sujud sebagai tanda puncak kepatuhan, rukuk sebagai simbol pengagungan, dan berdiri sebagai tempat bermunajat serta membaca firman Allah. Seandainya salat hanyalah hubungan batin tanpa bentuk khusus, maka pengulangan penjelasan Al-Quran mengenai hal-hal tersebut tidak akan memiliki makna, dan pengaitan perintah salat dengan tindakan-tindakan tertentu itu pun tidak akan memiliki hikmah.

Mereduksi salat menjadi sekadar "hubungan" maknawi yang abstrak berarti menghapus hakikat ibadah yang dikehendaki wahyu: penghambaan yang melibatkan hati yang khusyuk, lisan yang berzikir, dan tubuh yang tunduk. Sebagaimana penghambaan tidak dapat dibayangkan tanpa ketundukan hati, maka menurut logika Al-Quran penghambaan juga tidak dapat dibayangkan tanpa ketundukan anggota tubuh. Sebab manusia adalah satu kesatuan utuh, dan ibadahnya harus mencakup seluruh keberadaannya. Karena itu, bentuk-bentuk salat bersifat tauqifi, yang dalam setiap gerak dan diamnya mengungkapkan makna tauhid dan ketundukan, serta menjadikan tubuh itu sendiri sebagai saksi atas kepatuhan seorang hamba kepada Tuhannya. Dengan demikian, iman tidak lagi menjadi sekadar gagasan abstrak, melainkan berubah menjadi

tindakan nyata: berdiri dalam ibadah, rukuk dalam ketundukan, dan sujud ketika manusia meletakkan anggota tubuhnya yang paling mulia di atas tanah di hadapan Penciptanya.

Al-Quran berulang kali menyebut rukun-rukun dan bentuk-bentuk dasar salat di berbagai tempat. Berikut ini akan dipaparkan sejumlah ayat yang menunjukkan hal tersebut.

1. Berdiri

Terkait dengan rukun berdiri, Al-Quran telah menyebutkannya dalam berbagai tempat, disertai dengan sifat qunut dan kekhusyukan. Di antaranya firman Allah Swt.: حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ *"Peliharalah semua salat dan salat wustha. Dan berdirilah karena Allah (dalam salatmu) dengan khusyuk."* (QS. Al-Baqarah [2]: 238). Perintah berdiri dalam ayat ini disandingkan dengan qunut, yang menunjukkan kewajiban tegaknya tubuh secara lahiriah disertai ketundukan batin.

Berdiri juga disebut sebagai salah satu ciri ahli ibadah dan perenungan, sebagaimana firman Allah Swt.: قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا *"Katakanlah (Muhammad), 'Aku hendak memberi satu nasihat kepadamu, yaitu agar kamu menghadap Allah berdua-dua atau sendiri-sendiri, kemudian kamu pikirkan.'"* (QS. Saba' [34]: 46). Ayat ini menunjukkan bahwa berdiri karena Allah merupakan dasar dalam mengarahkan diri kepada-Nya, baik dalam salat maupun dalam perenungan dan munajat.

Al-Quran juga memasukkan berdiri sebagai bagian dari bentuk-bentuk ibadah di Baitullah, sebagaimana firman-Nya: وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ *"Dan sucikanlah rumah-Ku bagi orang-orang yang tawaf, orang-orang yang berdiri (untuk beribadah), orang-orang yang rukuk, dan orang-orang yang sujud."* (QS. Al-Hajj [22]: 26). Dalam ayat ini, berdiri disejajarkan dengan tawaf, rukuk, dan sujud, yang menunjukkan bahwa ia merupakan rukun penting dalam struktur ibadah.

Al-Quran juga menggambarkan keadaan para nabi dan orang-orang saleh dengan posisi berdiri. Allah Swt. berfirman tentang Nabi Zakaria As.: فَنَادَتْـهُ الْمَلَائِكَـةُ وَهُـوَ قَائِـمٌ يُصَلِّـى فِـى الْمِحْـرَابِ *"Kemudian malaikat (Jibril) memanggilnya ketika dia berdiri melaksanakan salat di mihrab."* (QS. Ali 'Imran [3]: 39). Ayat ini menunjukkan bahwa berdiri adalah posisi salat yang memadukan penghambaan hati dan tubuh secara bersamaan.

Dalam konteks pujian kepada orang-orang yang taat, Allah Swt. berfirman: أَمَّـنْ هُـوَ قَانِـتٌ آنَـاءَ اللَّيْـلِ سَـاجِدًا وَقَائِمًـا *"Apakah orang yang beribadah pada waktu malam dengan sujud dan berdiri (sama dengan orang yang ingkar)?"* (QS. Az-Zumar [39]: 9). Ayat ini menggabungkan sujud dan berdiri sebagai dua poros utama ibadah malam orang-orang yang khusyuk.

Demikian pula dalam gambaran tentang hamba-hamba Allah Yang Maha Pengasih: وَالَّذِيـنَ يَبِيتُـونَ لِرَبِّهِـمْ سُـجَّدًا وَقِيَامًـا *"Dan orang-orang yang menghabiskan waktu malam untuk beribadah kepada Tuhan mereka dengan bersujud dan berdiri."* (QS. Al-Furqan [25]: 64). Di sini, berdiri disandingkan dengan sujud untuk menggambarkan kesinambungan ketundukan dan perpindahan di antara berbagai maqam penghambaan.

Keseluruhan ayat-ayat ini menunjukkan bahwa berdiri dalam salat merupakan posisi ibadah yang menyeluruh, tempat terwujudnya makna qunut, rasa takut kepada Allah, dan penghadapan total kepada-Nya, sebagai salah satu rukun yang membentuk struktur dan ruh salat.

2. Rukuk

Rukuk merupakan salah satu rukun lahiriah yang ditegaskan oleh Al-Quran sebagai unsur pokok dalam struktur salat. Penyebutannya berulang kali muncul dalam berbagai konteks yang menunjukkan bahwa rukuk adalah bentuk ibadah yang dimaksudkan secara khusus, bukan sekadar simbol atau keadaan maknawi. Allah Swt. mengaitkan rukuk dengan sujud dan berdiri dalam konteks penyucian Baitullah dan persiapannya bagi para ahli ibadah: وَطَهِّـرْ بَيْتِـىَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّـجُودِ *"Dan sucikanlah*

rumah-Ku bagi orang-orang yang tawaf, orang-orang yang berdiri (untuk beribadah), orang-orang yang rukuk, dan orang-orang yang sujud." (QS. Al-Hajj [22]: 26).

Allah juga menjadikan rukuk sebagai bagian dari perintah umum untuk mendirikan salat: وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ *"Dan laksanakanlah salat, tunaikanlah zakat, dan rukuklah beserta orang-orang yang rukuk."* (QS. Al-Baqarah [2]: 43).

Rukuk juga disebut dalam bentuk perintah langsung kepada orang-orang beriman: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ *"Wahai orang-orang yang beriman! Rukuklah, sujudlah, dan sembahlah Tuhanmu."* (QS. Al-Hajj [22]: 77).

Ayat-ayat lain menunjukkan bahwa rukuk merupakan tanda kepatuhan dan ketundukan bersama, sampai-sampai penolakan untuk rukuk dijadikan sifat orang-orang yang mendustakan: وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ *"Dan apabila dikatakan kepada mereka, 'Rukuklah,' mereka tidak mau rukuk."* (QS. Al-Mursalat [77]: 48).

Rukuk juga disebut dalam konteks ibadah umat-umat terdahulu, yang menunjukkan keberadaannya dalam syariat-syariat Ilahi sebelumnya. Allah Swt. berfirman kepada Maryam As.: وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ *"Dan rukuklah bersama orang-orang yang rukuk."* (QS. Ali 'Imran [3]: 43).

Demikian pula dalam kisah Nabi Dawud As.: فَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ *"Maka dia tersungkur rukuk dan bertobat."* (QS. Shad [38]: 24).

Rukuk juga disandingkan dengan sifat-sifat utama orang beriman dan taat: الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ *"Orang-orang yang rukuk dan sujud."* (QS. At-Taubah [9]: 112).

Dan disebut pula sebagai bagian dari ciri kewalian iman: الَّذِيـنَ يُقِيمُـونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُـمْ رَاكِعُونَ *"(Yaitu) orang-orang yang melaksanakan salat, menunaikan zakat, dan mereka rukuk."* (QS. Al-Ma'idah [5]: 55).

Seluruh ayat ini menunjukkan dengan jelas bahwa rukuk adalah bentuk ibadah yang khusus dan dimaksudkan secara langsung, yang melambangkan pengagungan dan ketundukan di hadapan Allah Swt., serta menjadi salah satu rukun salat yang tanpanya hakikat syariat dan makna ibadah salat tidak akan sempurna.

3. Sujud

Sujud merupakan salah satu rukun salat dan bentuknya yang paling kuat dalam mengekspresikan tujuan penghambaan. Dalam sujud, seorang hamba mencapai puncak ketundukan dan kerendahan diri dengan meletakkan anggota tubuhnya yang paling mulia di atas tanah di hadapan Tuhannya. Dari makna inilah kata "masjid" berasal, yaitu sebagai tempat sujud dan tempat menampakkan kerendahan diri kepada Allah Swt. Al-Quran mengaitkan sujud dengan penolakan terhadap kesombongan, sehingga penolakan untuk sujud dijadikan simbol keangkuhan, sementara pelaksanaannya menjadi tanda kerendahan hati dan penghambaan yang tulus. Allah Swt. berfirman: إِنَّ الَّذِيـنَ عِنـدَ رَبِّـكَ لَا يَسْـتَكْبِرُونَ عَـنْ عِبَادَتِـهِ وَيُسَـبِّحُونَهُ وَلَـهُ يَسْـجُدُونَ *"Sesungguhnya mereka yang berada di sisi Tuhanmu tidak menyombongkan diri dari beribadah kepada-Nya, mereka bertasbih kepada-Nya dan hanya kepada-Nya mereka bersujud."* (QS. Al-A'raf [7]: 206). Ayat ini menunjukkan bahwa sujud merupakan lawan dari kesombongan dan menjadi tanda ketundukan yang tulus.

Konteks Al-Quran juga menunjukkan bahwa sujud merupakan rukun ibadah yang tetap dalam syariat-syariat Ilahi. Maryam As. diperintahkan untuk melakukannya: وَاسْـجُدِى وَارْكَعِـى مَعَ الرَّاكِعِيـنَ *"Bersujudlah dan rukuklah bersama orang-orang yang rukuk."* (QS. Ali 'Imran [3]: 43)

Orang-orang saleh dari kalangan Ahli Kitab juga digambarkan dengannya: يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ *"Mereka membaca ayat-ayat Allah pada beberapa waktu di malam hari, sedang mereka juga bersujud."* (QS. Ali 'Imran [3]: 113).

Sujud bahkan dijadikan bagian yang tidak terpisahkan dari salat berjamaah dalam keadaan takut dan perang: فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَرَائِكُمْ *"Maka apabila mereka telah sujud, hendaklah mereka berpindah ke belakangmu."* (QS. An-Nisa' [4]: 102). Hal ini menunjukkan bahwa sujud merupakan rukun praktis yang tidak dapat ditinggalkan dalam keadaan apa pun.

Perintah untuk sujud juga berulang kali disandingkan dengan rukuk dalam seruan kepada orang-orang beriman: ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ *"Rukuklah, sujudlah, dan sembahlah Tuhanmu."* (QS. Al-Hajj [22]: 77).

Penolakan terhadap sujud dijadikan sifat orang-orang yang mendustakan dan sombong: وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَٰنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَٰنُ *"Dan apabila dikatakan kepada mereka, 'Sujudlah kepada Tuhan Yang Maha Pengasih,' mereka berkata, 'Siapakah Tuhan Yang Maha Pengasih itu?'"* (QS. Al-Furqan [25]: 60).

Sebaliknya, para wali Allah digambarkan sebagai orang-orang yang menghabiskan malam mereka dalam keadaan sujud dan berdiri: وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا *"Dan orang-orang yang menghabiskan waktu malam untuk beribadah kepada Tuhan mereka dengan bersujud dan berdiri."* (QS. Al-Furqan [25]: 64).

Al-Quran juga melukiskan komunitas mukmin dalam bentuk penghambaan yang paling sempurna: تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ *"Kamu melihat mereka rukuk dan sujud mencari karunia Allah dan keridaan-Nya. Tanda-tanda mereka tampak pada wajah mereka dari bekas sujud."* (QS. Al-Fath [48]: 29).

Ayat ini menjadikan sujud memiliki pengaruh lahiriah yang menunjukkan kuatnya penghambaan dalam anggota tubuh dan hati sekaligus. Perintah Allah kepada Nabi-Nya dan kepada orang-orang beriman ditutup dengan seruan yang menghimpun makna kedekatan: وَاسْجُدْ وَاقْتَرِب (QS. Al-'Alaq [96]: 19). Ini merupakan isyarat bahwa keadaan paling dekat seorang hamba dengan Tuhannya adalah ketika ia sedang sujud.

Keseluruhan ayat-ayat ini saling melengkapi dalam menegaskan bahwa sujud adalah bentuk ibadah yang dimaksudkan secara langsung, yang merepresentasikan puncak kerendahan diri kepada Allah Swt., serta menjadi salah satu rukun salat yang di dalamnya hakikat penghambaan terwujud dalam bentuknya yang paling luhur, ketika ketundukan hati bertemu dengan kerendahan tubuh dalam satu keadaan yang menghimpun makna kedekatan dan tauhid.

4. Tilawah, Tasbih, dan Doa

Tilawah Al-Quran merupakan rukun pokok dalam struktur salat, karena dengannya terwujud makna munajat antara seorang hamba dan Tuhannya, serta hadirnya wahyu dalam inti ibadah. Al-Quran menunjukkan makna ini secara jelas melalui firman Allah Swt.: فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ *"Maka bacalah apa yang mudah (bagimu) dari Al-Quran."* (QS. Al-Muzzammil [73]: 20). Ayat ini berada dalam konteks pembahasan tentang qiyamullail dan pelaksanaan salat, kemudian disusul dengan perintah salat dan zakat, yang menunjukkan bahwa bacaan Al-Quran terkait dengan salat sebagaimana keterkaitan rukun dengan bangunan utamanya. Allah Swt. juga menggambarkan sebagian Ahli Kitab sebagai orang-orang saleh dan ahli ibadah: يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ *"Mereka membaca ayat-ayat Allah pada beberapa waktu di malam hari, sedang mereka juga bersujud."* (QS. Ali 'Imran [3]: 113). Dalam ayat ini, tilawah dipadukan dengan bentuk ibadah, yang menunjukkan bahwa membaca Al-Quran merupakan bagian dari susunan dan tata cara salat.

Makna ini semakin ditegaskan dalam firman Allah Swt.: وَقُــرْآنَ الْفَجْــرِ *"(Dirikanlah pula) bacaan Al-Quran pada waktu fajar."* (QS. Al-Isra' [17]: 78). Mayoritas mufasir berpendapat bahwa bentuk idhafah (penambahan) dalam ayat ini merupakan penjelasan terhadap salah satu rukun salat, yakni bahwa salat Subuh memiliki bacaan yang tidak terpisahkan darinya. Tidak ada bacaan khusus pada waktu tersebut selain bacaan dalam salat, sehingga ayat ini menunjukkan bahwa salat tidak sempurna tanpa tilawah.

Adapun tasbih, istigfar, dan doa merupakan dimensi lisan dan spiritual yang menyertai rukun-rukun gerak dalam salat, dan dengannya makna zikir dan ketundukan menjadi sempurna. Allah Swt. memerintahkan sujud yang disertai tasbih dalam ibadah malam: وَمِــنَ اللَّيْــلِ فَاسْــجُدْ لَــهُ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا *"Dan pada sebagian malam, bersujudlah kepada-Nya dan bertasbihlah kepada-Nya pada malam yang panjang."* (QS. Al-Insan [76]: 26).

Allah juga menjadikan tasbih dan sujud sebagai sifat tetap para malaikat dan makhluk yang didekatkan kepada-Nya: يُسَــبِّحُونَهُ وَلَــهُ يَسْــجُدُونَ *"Mereka bertasbih kepada-Nya dan hanya kepada-Nya mereka bersujud."* (QS. Al-A'raf [7]: 206).

Demikian pula Allah menggambarkan hamba yang sempurna dalam ibadah sebagai orang yang menghimpun qunut, sujud, berdiri, rasa takut, dan harapan: أَمَّــنْ هُــوَ قَانِــتٌ آنَــاءَ اللَّيْلِ سَــاجِدًا وَقَائِمًــا *"Apakah orang yang beribadah pada waktu malam dengan sujud dan berdiri (sama dengan orang yang ingkar)?"* (QS. Az-Zumar [39]: 9).

Istigfar dan kembali kepada Allah juga tampak sebagai inti penghadapan hati dalam salat, sebagaimana dalam kisah Nabi Dawud As.: فَاسْــتَغْفَرَ رَبَّــهُ وَخَــرَّ رَاكِعًــا وَأَنَــابَ *"Maka dia memohon ampun kepada Tuhannya, lalu dia tersungkur rukuk dan bertobat."* (QS. Shad [38]: 24). Dalam ayat ini, gerakan fisik dipadukan dengan keadaan hati yang paling dalam berupa tobat dan ketundukan.

Keseluruhan teks Al-Quran ini membentuk gambaran Qurani tentang salat sebagai bangunan ibadah yang tersusun secara utuh: tilawah, yang dengannya firman Allah turun ke dalam hati seorang hamba; tasbih dan penyucian, yang dengannya kesempurnaan Tuhan dinyatakan; istigfar dan doa, yang dengannya rahmat dan ampunan diharapkan; semuanya berada dalam struktur fisik yang terdiri atas berdiri, rukuk, dan sujud. Dengan demikian, dalam salat berkumpul lisan, hati, dan anggota tubuh dalam satu sistem yang menyatakan penghambaan menyeluruh kepada Allah Swt.

Berdasarkan hal tersebut, tampak jelas bahwa salat dalam pandangan Al-Quran bukan sekadar "hubungan batin" yang abstrak, melainkan ibadah yang tersusun dari rukun-rukun dan tata cara yang bersifat tauqifi: berdiri, membaca Al-Quran, rukuk, sujud, ketenangan, kekhusyukan, penghadapan diri, kesucian, dan zikir. Di dalamnya, gerakan tubuh berpadu dengan kehadiran hati dan ucapan lisan, sehingga terwujud penghambaan menyeluruh yang Allah kehendaki bagi hamba-hamba-Nya.

Tata Cara Salat

Bentuk syiar-syiar ibadah dalam Islam — seperti salat, puasa, dan haji — pada asalnya tidak diwariskan kepada kita melalui riwayat individual, melainkan ditetapkan dan dipelihara melalui "sunnah amaliah mutawatir", yaitu praktik kolektif yang diterima para Sahabat Ra. dari Nabi Muhamamd Saw. melalui pengamatan langsung dan kebersamaan yang terus-menerus, kemudian diteruskan oleh para Tabi'in, lalu oleh generasi setelah mereka dari satu generasi ke generasi berikutnya, melalui transmisi praktik yang sangat luas sehingga secara kebiasaan mustahil para perawinya bersepakat untuk berdusta atau keliru, karena jumlah mereka yang sangat banyak, tempat tinggal mereka yang berjauhan, serta karena hal yang ditransmisikan merupakan sesuatu yang dapat disaksikan mata dan ditangkap oleh pancaindra, bukan sesuatu yang hanya diketahui oleh satu atau dua orang saja.

Karena itu, para ahli usul mendefinisikan sunnah mutawatir sebagai: "Apa yang diriwayatkan pada setiap masa — sejak masa para Sahabat Ra. — oleh sejumlah orang yang menurut kebiasaan mustahil bersepakat untuk berdusta, karena banyaknya jumlah mereka dan jauhnya tempat tinggal mereka, mengenai perkara yang dapat disaksikan dan didengar manusia. Kebanyakan bentuk ini berasal dari sunnah amaliah (praktek nyata), seperti riwayat tentang tata cara wudu, salat, puasa, haji, dan selainnya, yang disaksikan oleh banyak orang, lalu ditransmisikan oleh sejumlah besar orang yang mustahil bersepakat untuk berdusta kepada generasi yang serupa dengan mereka, kemudian generasi berikutnya meriwayatkannya lagi dari mereka, dan demikian seterusnya. Jarang sekali bentuk ini berasal dari sunnah qauliah (perkataan)."[1]

Dengan demikian, dasar pengetahuan tentang bentuk salat, jumlah rakaat, dan tata caranya; tentang sifat puasa dan waktunya; serta tentang amalan dan manasik haji, adalah penerimaan praktis yang mutawatir ini, yang kemudian menjadi bagian dari kesadaran keagamaan kolektif umat. Setelah itu, kitab-kitab hadis datang untuk membukukan kebanyakan dari tata cara tersebut dalam bentuk riwayat ahad yang berfungsi sebagai penguat, penjelas, dan perinci, bukan sebagai dasar utama penetapan dari sisi kepastian keberadaannya.

Hikmah dari metode penjagaan ini tampak pada kenyataan bahwa rukun-rukun ibadah disebutkan dalam Al-Quran secara umum, sementara rincian dan tata pelaksanaannya dipelihara melalui sunnah amaliah mutawatir, sehingga syiar-syiar tersebut tetap terlindungi dari penyimpangan penafsiran atau perbedaan teoretis yang mungkin muncul pada teks-teks yang bersifat umum. Dengan demikian, ibadah-ibadah itu terjaga secara tekstual melalui wahyu Al-Quran, dan terjaga secara praktis melalui tindakan kolektif yang tersebar luas dan tidak dapat diragukan.

Syeikh Muhammad Abu Zahrah menjelaskan hikmah ini dengan mengatakan: "Karena penjelasan Al-Quran dalam masalah ibadah (syiar)

1 Ushul At-Tasyri' Al-Islami, Syikh Ali Hasballah hal. 42.

bersifat umum, sedangkan sunnahlah yang dalam banyak keadaan menjelaskannya melalui praktik. Penjelasannya adalah bahwa ibadah merupakan inti agama ini dan tiang yang menopang akhlak individu serta kerja sama masyarakat. Oleh sebab itu, sunnah dan Al-Quran saling menguatkan dalam menjelaskannya agar ruang qiyas dan penafsiran individual di dalamnya menjadi sedikit. Karena itu, pokok-pokok ibadah ditetapkan oleh Al-Quran, sedangkan rinciannya dijelaskan melalui sunnah amaliah mutawatir yang telah menjadi ijmak kaum Muslimin. Tidak ada ijmak yang terbentuk selain padanya. Adapun riwayat ahad yang berkaitan dengan sebagian perkara ibadah jumlahnya sedikit dan tidak berkaitan dengan rukun-rukunnya."[1]

Dengan demikian, menjadi jelas bahwa sistem transmisi syiar-syiar dalam Islam tidak dibangun di atas riwayat ahad, melainkan di atas perpaduan antara nash Ilahi, praktik Nabi yang mutawatir, dan ijmak praktis umat, dalam sebuah sistem penjagaan tiga lapis yang menjamin tetap terpeliharanya ibadah sesuai bentuk awal yang dilaksanakan oleh Rasulullah Saw., tanpa tersentuh oleh penafsiran yang berlebihan atau perselisihan yang membingungkan dalam pokok-pokok dan rukun-rukunnya.

Salat dan Millah Ibrahim

Nash-nash Al-Quran menunjukkan bahwa dasar-dasar syiar ibadah, terutama salat, bukanlah syariat yang baru dimulai pada masa kerasulan Nabi Muhammad Saw., melainkan kelanjutan dari Millah Ibrahim As., yang Allah perintahkan kepada Nabi Penutup untuk mengikutinya dan meneladaninya dalam pokok agama dan syiar-syiarnya. Allah Swt. berfirman: ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ *"Kemudian Kami wahyukan kepadamu (Muhammad), 'Ikutilah agama Ibrahim yang hanif, dan dia bukanlah termasuk orang-orang musyrik.'"* (QS. An-Nahl [16]: 123). Dan Allah Swt. juga berfirman: قُلْ

1 Ushul Al-Fiqh, Abu Zahrah hal 94.

صَدَقَ اللَّهُ ۖ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ *"Katakanlah (Muhammad), 'Benarlah Allah.' Maka ikutilah agama Ibrahim yang hanif, dan dia bukanlah termasuk orang-orang musyrik."* (QS. Ali 'Imran [3]: 95).

Kemudian Allah mengaitkan hal itu dengan penyebutan Baitullah dan manasiknya: إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ ۖ وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا ۗ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا *"Sesungguhnya rumah yang pertama kali dibangun untuk manusia ialah (Baitullah) yang di Bakkah (Makkah), yang diberkahi dan menjadi petunjuk bagi seluruh alam. Di sana terdapat tanda-tanda yang nyata, (di antaranya) Maqam Ibrahim. Barang siapa memasukinya (Baitullah itu), maka amanlah dia. Dan kewajiban manusia terhadap Allah adalah melaksanakan haji ke Baitullah, yaitu bagi orang-orang yang mampu mengadakan perjalanan ke sana."* (QS. Ali 'Imran [3]: 96–97). Allah juga berfirman: وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۗ وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا *"Dan siapakah yang lebih baik agamanya daripada orang yang menyerahkan dirinya kepada Allah, sedang dia berbuat kebaikan, dan mengikuti agama Ibrahim yang hanif? Dan Allah telah menjadikan Ibrahim sebagai kekasih-Nya."* (QS. An-Nisa' [4]: 125).

Dari keseluruhan ayat-ayat ini dipahami bahwa Islam merupakan kelanjutan dari ajaran tauhid Nabi Ibrahim As., dan bahwa syiar-syiar utama — seperti salat, haji, dan seluruh bentuk pendekatan diri kepada Allah — pada dasarnya tetap terpelihara dalam umat melalui kesinambungan sejarah keturunan Nabi Ibrahim As., meskipun dalam sebagian umat terjadi penyimpangan tertentu. Maka Al-Quran datang untuk menetapkan bagian yang benar darinya dan meluruskan apa yang telah diubah atau dicampuri dengan syirik dan bid'ah.

Salah satu syiar yang paling jelas adalah salat. Al-Quran menegaskan bahwa salat telah dikenal dan dipraktikkan dalam garis keturunan para nabi yang berasal dari Nabi Ibrahim As., serta disyariatkan kepada mereka melalui wahyu Ilahi. Allah Swt. berfirman tentang Ibrahim, Ishaq, dan

Ya'qub: وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ *"Dan Kami menjadikan mereka itu sebagai pemimpin-pemimpin yang memberi petunjuk dengan perintah Kami, dan Kami wahyukan kepada mereka agar berbuat kebaikan, melaksanakan salat, dan menunaikan zakat, dan hanya kepada Kamilah mereka menyembah."* (QS. Al-Anbiya' [21]: 73). Penegakan salat di sini merupakan wahyu Ilahi yang menyertai risalah Nabi Ibrahim As. dan keturunannya.

Al-Quran juga mengungkap bahwa ketika Nabi Ibrahim As. meninggikan fondasi Baitullah bersama putranya Nabi Ismail As., Baginda sedang membangun sistem syiar ibadah yang utuh. Ia berdoa kepada Allah agar diperlihatkan kepadanya dan kepada keturunannya tata cara ibadah mereka: وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا *"Dan (ingatlah) ketika Ibrahim meninggikan fondasi Baitullah bersama Ismail (seraya berdoa), 'Ya Tuhan kami, terimalah (amal) dari kami. Sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui. Ya Tuhan kami, jadikanlah kami orang-orang yang berserah diri kepada-Mu, dan jadikanlah di antara keturunan kami umat yang berserah diri kepada-Mu, dan tunjukkanlah kepada kami tata cara ibadah kami, serta terimalah tobat kami.'"* (QS. Al-Baqarah [2]: 127–128). Kemudian ia mengaitkan hal itu dengan doanya: رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ *"Ya Tuhan kami, utuslah kepada mereka seorang rasul dari kalangan mereka."* (QS. Al-Baqarah [2]: 129). Doa ini merupakan permohonan agar Nabi Muhammad Saw. diutus untuk memperbarui Millah tersebut dan mengembalikannya kepada kemurnian awalnya.

Ayat-ayat dalam Surah Ibrahim juga menegaskan bahwa salat berada di inti proyek Nabi Ibrahim As., dan bahwa Sang Khalilullah memohon kepada Tuhannya agar salat menjadi ibadah yang terus hidup dalam keturunannya dan terhubung dengan Baitullah. Allah Swt. berfirman: رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الْأَصْنَامَ *"Ya Tuhanku, jadikanlah negeri ini negeri yang aman, dan jauhkanlah aku beserta anak cucuku dari menyembah berhala."* (QS. Ibrahim [14]: 35). Kemudian

Baginda berdoa: رَبَّنَـا إِنِّـى أَسْـكَنتُ مِـن ذُرِّيَّتِـى بِـوَادٍ غَيْـرِ ذِى زَرْعٍ عِنـدَ بَيْتِـكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَـا لِيُقِيمُوا الصَّـلَاةَ *"Ya Tuhan kami, sesungguhnya aku telah menempatkan sebagian keturunanku di lembah yang tidak mempunyai tanaman di dekat rumah-Mu yang dihormati, ya Tuhan kami, agar mereka melaksanakan salat."* (QS. Ibrahim [14]: 37). Dan Baginda menutup doanya dengan berkata: رَبِّ اجْعَلْنِـى مُقِيـمَ الصَّـلَاةِ وَمِـن ذُرِّيَّتِـى رَبَّنَـا وَتَقَبَّـلْ دُعَـاءِ *"Ya Tuhanku, jadikanlah aku dan sebagian keturunanku orang-orang yang tetap melaksanakan salat. Ya Tuhan kami, perkenankanlah doaku."* (QS. Ibrahim [14]: 40).

Dengan menelaah ayat-ayat Al-Quran yang berbicara tentang salat, tampak bahwa salat merupakan syiar utama yang senantiasa menyertai rangkaian wahyu sejak masa Nabi Ibrahim As., dan terus hadir dalam seluruh risalah sesudahnya sebagai tiang penghambaan dan bentuk paling nyata dari hubungan antara seorang hamba dan Tuhannya.

Dalam wahyu yang disampaikan kepada Nabi Musa As. di Bukit Sinai, salat dijadikan pasangan tauhid. Allah Swt. berfirman: إِنَّنِـى أَنَـا اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَـا فَاعْبُدْنِـى وَأَقِـمِ الصَّـلَاةَ لِذِكْـرِى *"Sesungguhnya Aku ini adalah Allah, tidak ada tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku dan laksanakanlah salat untuk mengingat Aku."* (QS. Thaha [20]: 14). Penegakan salat di sini menjadi bagian dari konsekuensi pengakuan terhadap keesaan Allah. Kemudian perintah salat kembali disebut dalam konteks komunitas beriman dari Bani Israil, ketika Allah mewahyukan kepada Nabi Musa As. dan saudaranya Nabi Harun As.: أَن تَبَـوَّآ لِقَوْمِكُمَـا بِمِصْـرَ بُيُوتًـا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُـمْ قِبْلَـةً وَأَقِيمُـوا الصَّـلَاةَ *"Ambillah olehmu berdua beberapa rumah di Mesir untuk kaummu dan jadikanlah rumah-rumahmu itu sebagai kiblat, lalu laksanakanlah salat."* (QS. Yunus [10]: 87). Ayat ini menunjukkan bahwa salat telah memiliki kiblat, bentuk berjamaah, dan sistem ibadah yang teratur dalam syariat Nabi Musa As.

Al-Quran juga menegaskan bahwa Nabi Isa As. telah menerima wasiat tentang salat sejak awal kehidupannya. Nabi Isa As. berkata: وَأَوْصَانِـى بِالصَّـلَاةِ وَالـزَّكَاةِ مَـا دُمْـتُ حَيًّـا *"Dan Dia mewasiatkan kepadaku (untuk*

melaksanakan) salat dan zakat selama aku hidup." (QS. Maryam [19]: 31). Ayat ini menunjukkan bahwa salat adalah ibadah yang terus melekat sepanjang kehidupan seorang nabi, bukan syariat sementara atau tahap yang bersifat sementara.

Al-Quran juga menyebut keadaan Nabi Zakaria As. di mihrabnya: فَنَادَتْـهُ الْمَلَائِكَـةُ وَهُوَ قَائِـمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْـرَابِ *"Kemudian malaikat memanggilnya ketika dia berdiri melaksanakan salat di mihrab."* (QS. Ali 'Imran [3]: 39). Gambaran ini memadukan tempat ibadah khusus (mihrab) dengan posisi berdiri dalam salat, yang menegaskan sifat ritual dan keteraturan ibadah tersebut.

Arahan ini juga meluas ke dalam pendidikan keluarga, sebagaimana dalam nasihat Luqman As. kepada anaknya: يَـا بُنَـيَّ أَقِـمِ الصَّـلَاةَ *"Wahai anakku, laksanakanlah salat."* (QS. Luqman [31]: 17). Salat di sini dijadikan dasar pembinaan moral dan sosial, yang disandingkan dengan amar makruf, nahi mungkar, dan kesabaran (kesinambungan dan keteguhan).

Al-Quran juga menegaskan bahwa salat merupakan bagian dari perjanjian Ilahi dengan Bani Israil. Allah Swt. berfirman: إِنِّـي مَعَكُـمْ لَئِـنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُـمُ الـزَّكَاةَ وَآمَنتُـم بِرُسُـلِي *"Sesungguhnya Aku bersamamu, jika kamu melaksanakan salat, menunaikan zakat, dan beriman kepada rasul-rasul-Ku."* (QS. Al-Ma'idah [5]: 12). Salat dijadikan syarat untuk memperoleh kebersamaan Ilahi, ampunan, dan surga. Dalam perjanjian dengan mereka, Al-Quran juga kembali mengarahkan Bani Israil kepada salat dengan bentuk perintah langsung: وَأَقِيمُـوا الصَّـلَاةَ وَآتُـوا الـزَّكَاةَ وَارْكَعُـوا مَعَ الرَّاكِعِينَ *"Laksanakanlah salat, tunaikanlah zakat, dan rukuklah bersama orang-orang yang rukuk."* (QS. Al-Baqarah [2]: 43). Disebutkannya rukuk secara khusus menunjukkan bahwa salat mereka memiliki rukun-rukun fisik yang nyata.

Selanjutnya, fungsi spiritual salat juga ditegaskan. Bani Israil diperintahkan untuk meminta pertolongan dengan sabar dan salat: وَاسْـتَعِينُوا بِالصَّبْـرِ وَالصَّلَاةِ *"Mohonlah pertolongan dengan sabar dan salat."* (QS. Al-Baqarah

[2]: 45). Dan perintah yang sama diberikan kepada kaum mukminin: يَـا أَيُّهَـا الَّذِينَ آمَنُوا اسْـتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّـلَاةِ *"Wahai orang-orang yang beriman! Mohonlah pertolongan dengan sabar dan salat."* (QS. Al-Baqarah [2]: 153). Kesamaan makna ini menunjukkan kesatuan metode ibadah di sepanjang risalah para nabi.

Al-Quran juga menonjolkan peran Nabi Ismail As. dalam mewariskan salat kepada keturunannya: وَكَانَ يَأْمُـرُ أَهْلَـهُ بِالصَّـلَاةِ وَالـزَّكَاةِ *"Dan dia menyuruh keluarganya melaksanakan salat dan zakat."* (QS. Maryam [19]: 55). Arahan pendidikan keluarga ini kemudian menjadi tradisi yang diwariskan. Nabi Muhammad Saw. pun diperintahkan dengan hal yang sama: وَأْمُـرْ أَهْلَـكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَـا *"Dan perintahkanlah keluargamu melaksanakan salat dan bersabarlah dalam mengerjakannya."* (QS. Thaha [20]: 132). Ini menunjukkan kesinambungan pola wasiat tersebut di sepanjang mata rantai kenabian.

Al-Quran juga menghimpun para nabi Allah dalam satu gambaran ibadah yang sama: إِذَا تُتْلَـىٰ عَلَيْهِـمْ آيَـاتُ الرَّحْمَـٰنِ خَـرُّوا سُـجَّدًا وَبُكِيًّـا *"Apabila dibacakan ayat-ayat Tuhan Yang Maha Pengasih kepada mereka, mereka tersungkur bersujud dan menangis."* (QS. Maryam [19]: 58). Kemudian Al-Quran membandingkan model kenabian ini dengan model penyimpangan sejarah: فَخَلَـفَ مِن بَعْدِهِمْ خَلْـفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ *"Kemudian datanglah setelah mereka generasi yang menyia-nyiakan salat."* (QS. Maryam [19]: 59). Menyia-nyiakan salat dijadikan tanda keterputusan dari jalan kenabian, sementara menegakkannya dijadikan ciri keterpilihan dan petunjuk Ilahi.

Makna ayat-ayat ini tidak berhenti pada sekadar perintah salat, tetapi juga mengungkap rukun-rukun dan bentuk dasarnya. Rukuk, sujud, berdiri, dan doa semuanya hadir dalam wahyu sebelum Islam. Allah Swt. berfirman: وَعَهِدْنَـا إِلَـىٰ إِبْرَاهِيـمَ وَإِسْـمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِـيَ لِلطَّائِفِيـنَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّـعِ السُّـجُودِ *"Dan telah Kami perintahkan kepada Ibrahim dan Ismail, 'Sucikanlah rumah-Ku bagi orang-orang yang tawaf, orang-orang yang i'tikaf, serta orang-orang yang rukuk dan sujud.'"* (QS. Al-Baqarah [2]: 125).

Ayat ini menghimpun tawaf, i'tikaf, rukuk, dan sujud dalam satu rangkaian ritual. Allah juga berfirman kepada Maryam As.: يَـا مَرْيَـمُ اقْنُتِـى لِرَبِّـكِ وَاسْـجُدِى وَارْكَعِى مَـعَ الرَّاكِعِيـنَ *"Wahai Maryam, taatlah kepada Tuhanmu, sujudlah, dan rukuklah bersama orang-orang yang rukuk."* (QS. Ali 'Imran [3]: 43). Dalam ayat ini disebutkan secara jelas qunut, rukuk, dan sujud, yang semuanya merupakan rukun pokok dalam salat kaum Muslimin.

Dari keseluruhan ayat-ayat ini tampak bahwa salat, dalam asal dan struktur umumnya, merupakan ibadah yang satu dalam bangunan dasarnya di sepanjang sejarah kenabian: tauhid, berdiri, rukuk, sujud, doa, kekhusyukan, kebersamaan, dan keterikatan dengan tempat ibadah. Syariat penutup kemudian datang untuk menghubungkannya kembali dengan para nabi terdahulu dalam kerangka kesatuan agama Ilahi sepanjang zaman.

Sebagian riwayat juga menunjukkan bahwa tata cara wudu merupakan kelanjutan dari sunnah para nabi terdahulu. Ibnu Majah meriwayatkan dari Ubay bin Ka'b Ra. bahwa Rasulullah Saw. berwudu tiga kali tiga kali, kemudian Baginda bersabda: "Inilah wuduku dan wudu para rasul sebelumku."[1]

Berdasarkan hal itu, salat dengan bentuk yang telah dikenal merupakan kelanjutan dari Millah Nabi Ibrahim As., yang memohon kepada Tuhannya agar ibadah ini tetap lestari dalam keturunannya. Nabi Ibrahim As. berdoa: رَبِّ اجْعَلْنِـى مُقِيـمَ الصَّـلَاةِ وَمِـن ذُرِّيَّتِـى ۚ رَبَّنَـا وَتَقَبَّـلْ دُعَـاءِ *"Ya Tuhanku, jadikanlah aku dan sebagian keturunanku orang-orang yang tetap melaksanakan salat. Ya Tuhan kami, perkenankanlah doaku."* (QS. Ibrahim [14]: 40). Maka doanya dikabulkan, dan salat terus diwariskan dalam keturunannya dari generasi ke generasi, hingga warisan itu berakhir pada penutup para nabi, Muhammad Saw.

Sumber-sumber sejarah juga menunjukkan bahwa Nabi Muhammad Saw. dan para Sahabat Ra. telah melaksanakan salat sejak hari-hari pertama kerasulan, sebelum syariat secara rinci disempurnakan. Hal

1 Sunan Ibnu Majah no. 20.

ini menunjukkan bahwa bentuk dasar salat telah dikenal dan mapan dalam kesadaran keagamaan masyarakat secara umum. Sejarawan Jawad Ali dalam kitab 'Tarikh ash-Shalah fil Islam (Sejarah Salat dalam Islam)' menyebutkan bahwa Nabi Muhammad Saw. dan orang-orang yang beriman bersama Baginda "telah melaksanakan salat sejak hari-hari pertama dakwah Nabi." Ia berkata: "Rasul keluar pada awal siang untuk melaksanakan salat duha, dan itu adalah salat yang tidak diingkari oleh Quraisy. Baginda melaksanakannya di Ka'bah. Apabila tiba waktu Asar, Baginda Saw. dan para Sahabat Ra. berpencar ke lembah-lembah secara sendiri-sendiri atau berdua-dua untuk melaksanakan salat sore."[1]

Ia kemudian memberikan komentar: "Riwayat ini, meskipun tidak secara tegas menyatakan adanya salat duha di kalangan jahiliah, tetap menunjukkan bahwa Quraisy mengenalnya dan membiarkan Rasul melaksanakannya tanpa mengingkarinya."[2]

Data sejarah ini penting. Seandainya bentuk salat yang dilakukan Nabi Saw. dianggap sebagai bid'ah menurut pandangan Quraisy, atau sebagai bentuk ibadah yang asing dari warisan Nabi Ibrahim As. yang mereka kenal, tentu mereka akan melontarkan kritik khusus terhadap praktik salat itu sendiri, sebagaimana mereka menyerang dakwah tauhid Baginda. Akan tetapi, yang tercatat dalam sejarah adalah bahwa mereka tidak mengingkari tindakan (tata cara) Baginda salat, melainkan berusaha menghalangi dan menyakiti Baginda ketika melaksanakannya. Al-Quran merekam sikap ini dalam salah satu wahyu paling awal: أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَىٰ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰ *"Bagaimana pendapatmu tentang orang yang melarang seorang hamba ketika dia melaksanakan salat?"* (QS. Al-'Alaq [96]: 9–10). Ayat ini menunjukkan keberadaan salat sejak awal masa kerasulan, dan menegaskan bahwa penentangan bukanlah tentang legitimasi atau bentuk salat itu sendiri, melainkan tentang kandungan tauhid dan implikasi akidah yang dibawanya.

1 Tarikh Ash-Shalah fi Al-Islam hal. 11, ia menukilnya dari pada Al-Muqrizy dalam karyanya Imta' Al-Asma' jilid 1 hal. 17 dan AlBalazari dalam karyanya Ansab Al-Asyraf jilid 1 hal. 113.
2 Tarikh Ash-Shalah fi Al-Islam hal. 11.

Diamnya riwayat-riwayat sejarah dari penyebutan adanya penolakan Quraisy terhadap bentuk salat merupakan indikasi kuat bahwa tata cara tersebut telah dikenal oleh mereka sebagai bagian dari sisa-sisa Millah Nabi Ibrahim As., sebagaimana ibadah haji juga dikenal di kalangan mereka, meskipun sebagian syiarnya telah mengalami penyimpangan. Perbedaan antara kedua syiar tersebut adalah bahwa salat merupakan ibadah harian yang terus berulang, sehingga bentuknya lebih terjaga dan lebih kuat tertanam, berbeda dengan haji yang merupakan ibadah musiman tahunan, sehingga perubahan di dalamnya lebih mudah terjadi seiring perjalanan waktu. Karena itu, Al-Quran datang dalam urusan haji untuk meluruskan sebagian penyimpangan yang mereka lakukan. Allah Swt. berfirman: ثُـمَّ أَفِيضُـوا مِـنْ حَيْـثُ أَفَـاضَ النَّـاسُ وَاسْـتَغْفِرُوا اللَّـهَ *"Kemudian bertolaklah kamu dari tempat bertolaknya orang banyak (Arafah) dan mohonlah ampun kepada Allah."* (QS. Al-Baqarah [2]: 199).

Adapun firman Allah Swt. tentang Quraisy: وَمَـا كَانَ صَلَاتُهُـمْ عِنـدَ الْبَيْـتِ إِلَّا مُـكَاءً وَتَصْدِيَـةً *"Salat mereka di sekitar Baitullah itu tidak lain hanyalah siulan dan tepukan tangan."* (QS. Al-Anfal [8]: 35). Maka yang dimaksud bukanlah penjelasan tentang bentuk salat syar'i alternatif, dan bukan pula deskripsi tentang tata ibadah yang terdiri dari rukuk dan sujud. Maksudnya adalah celaan terhadap apa yang mereka lakukan di sekitar Ka'bah berupa siulan dan tepukan tangan dengan tujuan mengganggu salat Nabi Muhamamd Saw., sebagaimana ditunjukkan oleh konteks ayat, bukan sebagai gambaran tentang salat yang memiliki rukun-rukun dan bentuk penghambaan.

Ibnu al-Jauzi dalam tafsir 'Zad al-Masir (Bekal Perjalanan)' menyinggung makna ini. Dalam menafsirkan firman Allah Swt.: وَمَـا كَانَ صَلَاتُهُـمْ عِنـدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً ia menyebutkan dua pendapat, dan pada pendapat kedua ia menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan 'مُـكَاءً' dan 'تَصْدِيَةً' bukanlah salat dengan tata ibadah tertentu, melainkan tindakan yang mereka lakukan untuk menghalangi dan menyakiti. Ia berkata: "Pendapat kedua: bahwa 'تَصْدِيَةً' adalah tindakan mereka menghalangi manusia dari Masjidil Haram. Ini dikatakan oleh Sa'id bin Jubair. Ibnu Zaid berkata: itu

adalah penghalangan mereka dari jalan Allah dan agama-Nya. Muqatil berpendapat bahwa Nabi Saw. apabila melaksanakan salat di Masjidil Haram, dua orang musyrik dari Bani 'Abd ad-Dar berdiri di sebelah kanan Baginda sambil bersiul, dan dua orang lagi di sebelah kiri Baginda Saw. sambil bertepuk tangan, sehingga bacaan dan salat Nabi terganggu. Maka Allah membinasakan mereka pada Perang Badar. Itulah makna firman-Nya: فَذُوْقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُوْنَ *"Maka rasakanlah azab karena kekafiranmu,' yakni karena kekafiran mereka terhadap tauhid Allah."*[1]

Kemudian Ibnu al-Jauzi membahas persoalan bahasa terkait penyebutan tindakan-tindakan tersebut sebagai "salat", padahal yang dilakukan hanyalah siulan dan tepukan tangan. Ia menukil dari Ibnu al-Anbari dua jawaban. Ia berkata: "Jika ditanyakan: bagaimana mungkin siulan dan tepukan tangan disebut salat? Maka terdapat dua jawaban yang disebutkan oleh Ibnu al-Anbari. Pertama, mereka menjadikan hal itu sebagai pengganti salat. Dalam bahasa Arab sudah dikenal bahwa seseorang berkata: زُرْتُ عَبْدَ اللَّهِ فَجَعَلَ جَفَائِي صِلَتِي *'Aku mengunjungi Abdullah, lalu kekasaranku menjadi bentuk hubunganku dengannya,'* maksudnya ia menempatkan kekasaran pada posisi hubungan baik. Kedua, maknanya adalah bahwa siapa yang siulan dan tepukan tangannya menjadi salatnya, maka pada hakikatnya ia tidak melaksanakan salat, sebagaimana orang Arab berkata: مَا لِفُلَانٍ عَيْبٌ إِلَّا السَّخَاءُ 'Si fulan tidak memiliki cacat selain kemurahan hatinya,' maksudnya ia tidak memiliki cacat sama sekali."[2]

Makna pertama menunjukkan bahwa mereka menjadikan siulan dan tepukan tangan sebagai pengganti salat, sehingga tindakan itu disebut dengan nama sesuatu yang digantikannya. Ini merupakan gaya bahasa yang dikenal dalam bahasa Arab, yaitu penggunaan nama sesuatu untuk sesuatu lain yang menempati posisinya. Sedangkan makna kedua merupakan bentuk sindiran dan celaan; yakni bahwa orang yang menjadikan siulan dan tepukan tangan sebagai "salatnya", pada

1 Zad Al-Masir jilid 3 hal. 353.
2 Zad Al-Masir jilid 3 hal. 353.

hakikatnya tidak mendirikan salat sama sekali. Ini juga termasuk gaya ungkapan yang dikenal dalam bahasa Arab.

Fakhruddin ar-Razi juga menyebutkan kedua arah penafsiran ini dalam tafsirnya. Ia menukil dari Ibnu Abbas bahwa Quraisy "melakukan tawaf di Baitullah dalam keadaan telanjang sambil bersiul dan bertepuk tangan,"[1] sehingga 'مُكَاءً" dan 'تَصْدِيَةً' dipahami sebagai bentuk ibadah batil mereka. Ia juga menukil dari Mujahid bahwa mereka "menentang Nabi Muhammad Saw. ketika tawaf, mengejek Baginda, bersiul, dan mengacaukan tawaf serta salat Baginda."[2] Muqatil berkata: "Apabila Rasulullah melaksanakan salat di masjid, mereka berdiri di sebelah kanan dan kiri Baginda sambil bersiul dan bertepuk tangan untuk mengganggu salat Baginda."[3]

Dengan demikian, penafsiran ayat ini bergerak dalam dua arah. Menurut pendapat Ibnu Abbas, 'مُكَاءً' dan 'تَصْدِيَةً' merupakan bentuk ibadah yang telah menyimpang dan dijadikan Quraisy sebagai pengganti Salat Ibrahimiyah. Sedangkan menurut Mujahid dan Muqatil, tindakan itu bukanlah salat sama sekali, melainkan perbuatan menyakiti dan mengganggu salat Nabi Muhammad Saw. secara sengaja.

Dalam kedua keadaan tersebut, ayat ini tidak menunjukkan bahwa Quraisy memiliki bentuk salat tersendiri yang berdiri di atas rukuk dan sujud yang berbeda dari bentuk salat dalam Islam. Ayat itu hanya menggambarkan penyimpangan mereka dari ibadah yang benar, atau menjelaskan perilaku agresif mereka dalam menghalangi salat Nabi Muhammad Saw. Hal ini sejalan dengan kenyataan bahwa asal-usul salat dan bentuk dasarnya telah dikenal oleh mereka dari sisa-sisa Millah Nabi Ibrahim As., meskipun mereka telah merusak tujuannya atau memeranginya.

Dengan demikian, dari keseluruhan nash Al-Quran dan penjelasan para mufasir tampak bahwa syiar-syiar dalam Islam — terutama salat, haji,

1 At-tafsir Al-Kabir jilid 15 hal. 128.
2 At-tafsir Al-Kabir jilid 15 hal. 128.
3 At-tafsir Al-Kabir jilid 15 hal. 128.

dan puasa — merupakan ibadah yang telah dikenal dalam agama-agama sebelumnya, yang pada dasarnya kembali kepada Millah Nabi Ibrahim As., kemudian Islam datang untuk memperbaruinya, membersihkannya dari unsur-unsur penyimpangan, dan mengembalikannya kepada bentuk tauhid yang murni.

Mengenai salat dan haji, Allah Swt. berfirman: وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى ۖ وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ *"Dan (ingatlah) ketika Kami menjadikan rumah itu (Ka'bah) tempat berkumpul bagi manusia dan tempat yang aman. Dan jadikanlah sebagian Maqam Ibrahim sebagai tempat salat. Dan telah Kami perintahkan kepada Ibrahim dan Ismail, 'Sucikanlah rumah-Ku bagi orang-orang yang tawaf, orang-orang yang i'tikaf, serta orang-orang yang rukuk dan sujud.'"* (QS. Al-Baqarah [2]: 125)

Ayat ini menegaskan bahwa Baitullah sejak masa Nabi Ibrahim As. telah dibangun sebagai pusat ibadah kepada Allah, dan sebagai tempat dilaksanakannya tawaf, i'tikaf, rukuk, dan sujud, yang semuanya merupakan rukun pokok dalam ibadah Islam. Hal ini menunjukkan bahwa bentuk dasar syiar-syiar tersebut telah dikenal sejak awal dan diwariskan di lingkungan bangsa Arab sebagai sisa-sisa ajaran Hanif Ibrahimiyah.

Dalam konteks ini, Rasyid Ridha berkata: "Haji termasuk perkara yang ditegaskan kembali oleh Islam dari Millah Nabi Ibrahim As., sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya."[1] Kemudian ia mengomentari firman Allah Swt.: وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا *"Dan (ingatlah) ketika Kami menjadikan rumah itu (Ka'bah) tempat berkumpul bagi manusia dan tempat yang aman."* (QS. Al-Baqarah [2]: 125). Ia berkata: "Allah Swt. mengingatkan bangsa Arab akan nikmat atau nikmat-nikmat besar ini, yaitu dijadikannya Baitullah sebagai tempat kembali manusia yang mereka datangi lalu kembali lagi kepadanya, dan sebagai tempat aman bagi mereka di negeri yang penuh keadaan ketakutan, negeri tempat manusia saling merampas dari segala arah. Demikian pula melalui

1 Tafsir Al-Manar jilid 2 hal. 177.

doa Nabi Ibrahim As. untuk rumah itu dan untuk para penghuninya yang beriman. Dalam pengingatan ini terdapat manfaat besar dalam meneguhkan dakwah Nabi Muhammad Saw. dan menjelaskan bahwa dakwah itu dibangun di atas dasar-dasar Millah Nabi Ibrahim As., yang dihormati oleh Quraisy dan bangsa Arab lainnya."[1]

Dalam penegasan bahwa Ka'bah pada asalnya dibangun oleh Ibrahim As. dan Nabi Ismail As. untuk beribadah hanya kepada Allah, Rasyid Ridha berkata ketika menafsirkan firman Allah Swt.: وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ *"Dan (ingatlah) ketika Ibrahim meninggikan fondasi Baitullah bersama Ismail."* (QS. Al-Baqarah [2]: 127). "Ayat ini secara lahiriah menunjukkan bahwa keduanyalah yang membangun rumah tersebut untuk beribadah kepada Allah Swt. di negeri yang dipenuhi penyembahan berhala itu. Akan tetapi, para pencerita dan sebagian mufasir yang mengikuti mereka menyampaikan kisah-kisah yang tidak diceritakan Allah Swt. kepada kita. Mereka berlebihan dalam meriwayatkan tentang keberadaan Ka'bah sejak zaman sangat kuno, tentang Nabi Adam As. dan para nabi setelahnya berhaji ke sana, tentang Ka'bah yang diangkat ke langit ketika banjir besar, lalu diturunkan kembali. Riwayat-riwayat ini saling bertentangan satu sama lain, kacau karena kontradiksi dan pertentangannya, rusak karena sanad-sanadnya tidak sahih, dan rusak karena bertentangan dengan zahir Al-Quran. Namun sebagian orang tidak merasa segan menceritakannya."[2]

Adapun mengenai puasa, Al-Quran secara tegas menyatakan bahwa ia merupakan ibadah yang memiliki persamaan dengan umat-umat terdahulu. Allah Swt. berfirman: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ *"Wahai orang-orang yang beriman! Diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu."* (QS. Al-Baqarah [2]: 183).

1 Tafsir Al-Manar jilid 1 hal. 378.
2 Tafsir Al-Manar jilid 1 hal. 383.

Ibnu Taimiyah mengomentari makna ini dengan berkata: "Mereka memahami bahwa puasa adalah menahan diri dari makan, minum, dan hubungan suami istri. Kata 'الصِّيَـامُ' telah mereka kenal dan gunakan sebelum Islam. Sebagaimana disebutkan dalam Shahih al-Bukhari dan Muslim dari Aisyah Ra.: 'Hari Asyura adalah hari yang biasa dipuasai oleh Quraisy pada masa jahiliah.' Telah tetap pula dari lebih dari satu riwayat bahwa sebelum puasa Ramadan diwajibkan, umat Islam diperintahkan untuk berpuasa pada hari Asyura, dan seorang penyeru diutus untuk menyerukan kewajiban puasa tersebut. Maka diketahui bahwa makna istilah ini telah dikenal oleh mereka."[1]

Hal ini menunjukkan bahwa konsep puasa, sebagai ibadah yang didasarkan pada menahan diri secara ritual dalam waktu tertentu, telah mapan dalam kesadaran keagamaan bangsa Arab sebelum Islam dan diwarisi dari syariat-syariat sebelumnya. Kemudian syariat Al-Quran datang untuk menegaskannya dan memberikan bentuk akhirnya dalam kewajiban puasa Ramadan.

Berdasarkan hal itu, petunjuk Al-Quran, data sejarah, dan penjelasan para mufasir saling melengkapi dalam menegaskan bahwa salat, haji, dan puasa merupakan kelanjutan yang bersambung dari syiar-syiar Ibrahimiyah. Pokok-pokoknya ditegaskan dalam Al-Quran, makna-maknanya diperbarui, tujuan-tujuannya diluruskan, dan semuanya dihubungkan kembali dengan tauhid yang murni.

Dengan demikian, syariat penutup menjadi bentuk penghidupan kembali Millah Hanif yang dibangun di atas ketulusan menghadapkan diri kepada Allah, penegakan syiar-syiar ibadah, dan penghubungan manusia dengan Tuhannya melalui salat, puasa, dan haji ke Baitul Atiq (Ka'bah).

1 Majmu' Al-Fatawa jilid 25 hal. 220.

Jumlah Rakaat Salat

Sunnah amaliah mutawatir telah meriwayatkan dari Nabi Muhammad Saw. jumlah rakaat setiap salat wajib yang lima secara tepat dan tetap dari generasi ke generasi. Menarik untuk dicatat bahwa riwayat-riwayat dalam Shahih al-Bukhari dan Muslim yang secara khusus menyebut jumlah rakaat salat lima waktu sangat sedikit jika dibandingkan dengan banyaknya riwayat yang membahas salat-salat sunah yang mengiringi setiap salat. Bahkan, tidak ditemukan satu riwayat pun yang menyebut seluruh salat lima waktu sekaligus dengan penjelasan jumlah rakaat masing-masing dari Subuh hingga Isya.

Kekurangan yang tampak ini sebenarnya kembali kepada sifat tawatur amali itu sendiri. Salat adalah ibadah praktis yang diwariskan melalui pelaksanaan langsung, dan metode ini jauh lebih aman dan lebih terpercaya dalam penjagaannya dibandingkan transmisi verbal semata. Kemungkinan kesalahan atau perubahan dalam transmisi lisan cukup besar apabila tidak dicatat dan diwariskan secara kolektif, sedangkan transmisi praktik melalui pengamatan dan penerapan langsung jauh lebih kecil kemungkinan terjadinya kekeliruan. Karena itu, seluruh mazhab Islam sepakat mengenai jumlah rakaat salat, rukun-rukunnya, dan tata caranya, hampir tanpa perselisihan yang berarti.

Kemudian datang pengajaran Jibril As. kepada Nabi Muhammad Saw. untuk menegaskan tata cara salat, waktu-waktunya, dan menetapkan jumlah rakaatnya. Al-Quran dalam Surah an-Najm mengisyaratkan turunnya Jibril As. dan pengajarannya kepada Nabi Muhammad Saw., yang kemudian oleh para perawi dikaitkan dengan riwayat Isra dan Mi'raj. Dari sinilah dalam tradisi Islam muncul keterkaitan antara salat dan Mi'raj, padahal pada hakikatnya keterkaitan itu lebih berkaitan dengan turunnya Jibril As. untuk mengajarkan tata cara salat secara praktis kepada Nabi Saw.[1]

1 Untuk perincian dan kupasan lebih luas bagi topik ini, lihat buku penulis : Maqamat An-Nabi Saw.

Al-Bukhari dan Muslim meriwayatkan dari Abu Mas'ud al-Anshari bahwa ia berkata: "Jibril As. turun lalu salat, maka Rasulullah Saw. pun salat bersamanya. Kemudian Jibril As. salat lagi dan Rasulullah Saw. salat bersamanya, demikian hingga lima kali. Lalu Jibril As. berkata: 'Dengan inilah engkau diperintahkan.'"[1]

Dalam riwayat lain dari Jabir bin Abdullah al-Anshari disebutkan rincian waktu-waktu salat ketika Jibril As. datang mengajarkan Nabi Saw.: ia melaksanakan salat Zuhur ketika matahari tergelincir, Asar ketika bayangan sesuatu sama dengan panjang bendanya, Magrib ketika matahari terbenam, Isya ketika cahaya merah di ufuk telah hilang, dan Subuh ketika fajar telah tampak.[2]

Ibnu Hibban menegaskan bahwa tata cara yang diajarkan Jibril As. kepada Nabi Muhammad Saw. ini serupa dengan apa yang telah dikenal oleh umat-umat terdahulu dari salat para nabi. Ia berkata: "Penjelasan yang paling jelas tentang hal ini terdapat dalam hadis Ibnu Abbas ketika ia berkata: 'Jibril As. mengimami aku di dekat Baitullah sebanyak dua kali,' lalu ia menyebut hadis tersebut, dan pada akhir hadis disebutkan: 'Inilah waktumu dan waktu para nabi sebelummu.' Dalam hadis ini terdapat penjelasan yang terang bahwa sebagian syariat kita dapat berkesesuaian dengan sebagian syariat umat-umat sebelum kita."[3]

Waktu-Waktu Salat

Dalam Al-Quran al-Karim, Allah Swt. berfirman: إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا *"Sesungguhnya salat itu adalah kewajiban yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman."* (QS. An-Nisa' [4]: 103). Ayat ini menunjukkan bahwa salat terikat dengan waktu-waktu tertentu. Penetapan waktu-waktu salat mewujudkan pengaturan yang teratur bagi

1 Shahih Al-Bukhari no. 521, Shahih Muslim ni. 167-610.
2 Musnad Ahmad bin Hanbal no. 14538, Sunan Abi Daud no. 393, Sunan At-Tarmizi no. 149, Sunan An-Nasa'i no. 526.
3 Shahih Ibnu Hibban 14/112.

aktivitas harian seorang mukmin, mencakup pekerjaan dan penghidupan, tidur, pemenuhan kebutuhan hidup dalam berbagai bentuknya, serta dimensi spiritual dan ibadah yang diwujudkan melalui salat.

Al-Quran telah mengisyaratkan waktu-waktu salat di beberapa tempat, dan yang paling menonjol di antaranya terdapat dalam dua ayat.

Ayat dalam Surah Al-Isra'

Ayat Al-Quran dalam firman Allah Swt.: أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ ۖ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا *"Laksanakanlah salat sejak matahari tergelincir sampai gelap malam dan (laksanakan pula salat) Subuh. Sesungguhnya salat Subuh itu disaksikan (oleh malaikat)."* (QS. Al-Isra' [17]: 78). Ayat ini menunjukkan pengaturan waktu-waktu salat dengan menjelaskan awal dan akhir rentang waktu bagi empat salat, sekaligus memberikan waktu tersendiri bagi salat Subuh. Ayat tersebut menetapkan kerangka waktu bagi empat salat mulai dari tergelincirnya matahari hingga gelap malam, sementara salat Subuh diberikan waktu khusus yang terpisah.

Ungkapan 'دُلُوكِ الشَّمْسِ' menunjukkan fase tergelincirnya matahari dari titik tengah langit, yakni sejak pertengahan siang hingga tenggelamnya matahari, yang mencakup waktu salat Zuhur.

Ibnu Taimiyah berkata tentang makna 'دُلُوكِ الشَّمْسِ': "Ini bukan termasuk penggunaan lafaz musytarak untuk dua makna sekaligus, dan bukan pula penggunaan lafaz dalam makna hakiki dan majazi secara bersamaan. Akan tetapi, ini adalah penggunaan lafaz dalam makna hakikinya yang mencakup kedua hal tersebut sekaligus. Renungkanlah, karena ini merupakan pembahasan yang sangat besar manfaatnya dan jarang disadari banyak orang. Kebanyakan ayat Al-Quran menunjukkan dua makna atau lebih, dan ini termasuk jenis tersebut. Contohnya firman Allah Swt.: أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ 'Laksanakanlah salat sejak tergelincirnya matahari hingga gelap malam.' Kata 'دُلُوكِ'

ditafsirkan sebagai tergelincir dan juga ditafsirkan sebagai tenggelam. Ini bukan dua pendapat yang bertentangan, sebab lafaz itu mencakup keduanya sekaligus. 'دُلُـوكِ' berarti condong atau miring, dan 'دُلُـوكِ nya' matahari adalah pergeserannya. Pergeseran itu memiliki awal dan akhir; awalnya adalah tergelincirnya matahari dari tengah langit dan akhirnya adalah tenggelamnya matahari. Lafaz itu mencakup keduanya dari sisi ini."[1]

Al-Azhari berpendapat bahwa 'دُلُوكِ' berarti tergelincirnya matahari pada pertengahan siang, sehingga ayat tersebut mencakup seluruh salat lima waktu. Ia berkata: "Menurutku, makna 'دُلُوكِ الشَّمْسِ' adalah tergelincirnya matahari pada pertengahan siang agar ayat ini mencakup seluruh salat lima waktu. Maknanya: laksanakanlah salat secara terus-menerus sejak waktu tergelincirnya matahari hingga gelap malam, sehingga di dalamnya masuk salat Zuhur, Asar, dan dua salat malam, yaitu Magrib dan Isya. Kemudian Allah berfirman: قُـرْآنَ الْفَجْـرِ 'dan (laksanakan pula) bacaan Subuh,' maka lengkaplah lima salat. Jika 'دُلُـوكِ' dimaknai sebagai tenggelamnya matahari, maka ayat ini hanya mencakup tiga salat saja. Makna 'دُلُـوكِ' dalam bahasa Arab adalah tergelincir, karena itu matahari ketika tergelincir dari pertengahan siang disebut 'دَالِكَة', dan ketika tenggelam pun disebut demikian, karena pada kedua keadaan itu matahari sedang bergerak meninggalkan posisinya."[2]

Adapun ungkapan 'غَسَـقِ اللَّيْـلِ' menunjukkan datangnya kegelapan malam yang pekat setelah hilangnya cahaya merah senja, yaitu waktu masuk salat Isya. Al-Azhari menjelaskan: "Menurutku, 'غَسَقِ اللَّيْلِ' adalah hilangnya cahaya merah senja ketika waktu salat Isya telah masuk. Hal itu ditunjukkan oleh konteks ayat yang berbicara tentang salat lima waktu. Maka dalam firman-Nya: لِدُلُوكِ الشَّـمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ 'sejak tergelincirnya matahari hingga gelap malam' tercakup Zuhur, Asar, Magrib, dan Isya."[3]

Adapun salat Subuh, ayat ini memberinya waktu tersendiri yang dimulai dengan terbitnya fajar, yaitu munculnya cahaya pertama pada waktu pagi.

1 Majmu' Al-Fatawa 15/11.
2 At-Tafsir Al-Basith, Al-Wahidi 13/432.
3 At-Tafsir Al-Basith, Al-Wahidi 13/435.

Ayat dalam Surah Hud

Ayat dalam firman Allah Swt.: وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّاكِرِينَ *"Dan laksanakanlah salat pada kedua tepi siang dan pada bagian-bagian permulaan malam. Sesungguhnya perbuatan-perbuatan baik menghapus kesalahan-kesalahan. Itulah peringatan bagi orang-orang yang selalu mengingat."* (QS. Hud [11]: 114).

Ayat ini menunjukkan pengaturan waktu-waktu salat dalam satu hari. Ayat tersebut memerintahkan pelaksanaan salat pada "dua tepi siang", dan mayoritas mufasir berpendapat bahwa yang dimaksud dengan dua tepi siang adalah Subuh dan Asar. Salat Subuh mewakili awal siang sebelum matahari terbit , sedangkan salat Asar mewakili akhir siang sebelum matahari terbenam. Dari sudut pandang ini, ayat tersebut menjelaskan waktu dua salat pokok dalam satu hari, yaitu salat Subuh dan salat Asar, dan hal ini sejalan dengan mazhab Abu Hanifah dalam penentuan waktu kedua salat tersebut.

Ar-Razi — yang bermazhab Syafi'i — memberikan komentar terhadap ayat ini dengan menjelaskan bahwa zahir ayat tersebut lebih menguatkan pendapat Abu Hanifah dibandingkan pendapat Imam Syafi'i dalam masalah waktu Subuh dan Asar. Abu Hanifah berpendapat bahwa mengakhirkan salat Subuh hingga waktu mulai terang setelah munculnya fajar lebih utama, dan mengakhirkan salat Asar hingga mendekati waktu terbenam matahari juga lebih utama.

Ar-Razi berkata: "Jika engkau telah memahami hal ini, maka ayat tersebut menjadi dalil bagi pendapat Imam Abu Hanifah bahwa melakukan salat Subuh pada waktu mulai terang lebih utama, dan mengakhirkan Asar juga lebih utama. Hal itu karena zahir ayat ini menunjukkan kewajiban menegakkan salat pada dua tepi siang. Kami telah menjelaskan bahwa dua tepi siang itu adalah waktu awal terbit matahari dan waktu akhir tenggelamnya matahari. Sementara umat telah bersepakat bahwa melaksanakan salat pada saat itu tanpa keadaan darurat tidak disyariatkan.

Karena itu, tidak mungkin memahami ayat ini secara harfiah, sehingga harus dibawa kepada makna majazi, yaitu bahwa maksudnya adalah: laksanakanlah salat pada waktu yang mendekati dua tepi siang. Sebab sesuatu yang dekat dengan sesuatu yang lain boleh disebutkan dengan nama yang didekati tersebut. Jika demikian, maka setiap waktu yang lebih dekat kepada terbit dan tenggelamnya matahari lebih dekat kepada zahir lafaz ayat. Melaksanakan salat Subuh pada waktu mulai terang lebih dekat kepada waktu terbit matahari daripada melaksanakannya saat masih gelap. Demikian pula melaksanakan salat Asar ketika bayangan sesuatu menjadi dua kali panjang bendanya lebih dekat kepada waktu tenggelam matahari daripada ketika bayangan sama panjang dengan bendanya. Dan setiap makna majazi yang lebih dekat kepada makna hakiki lebih utama untuk dipahami dari lafaz tersebut. Dengan demikian, zahir ayat ini menguatkan pendapat Abu Hanifah dalam dua masalah ini."

Adapun ungkapan "'وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ'" ditafsirkan sebagai bagian awal malam, yaitu waktu malam yang dekat dengan siang. Al-Maraghi berkata: "الزُلَف bentuk tunggalnya 'زُلْفَةٌ', yaitu bagian dari awal malam karena kedekatannya dengan siang. Al-Hasan berkata: yang dimaksud adalah dua bagian malam, yaitu salat Magrib dan salat Isya."[1] Pendapat inilah yang dipegang oleh mayoritas mufasir.

Hal ini berarti bahwa rentang waktu yang disebut "'زُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ'" mencakup salat-salat malam setelah matahari terbenam, sehingga tercipta keteraturan ibadah dalam kehidupan sehari-hari dan sempurnalah pengaturan salat lima waktu dalam sehari semalam.

Catatan Lain tentang Dua Ayat Tersebut

Dua ayat dalam Surah Al-Isra' dan Surah Hud hadir sebagai ayat yang menghimpun waktu-waktu salat lima waktu sekaligus mengisyaratkan secara implisit adanya rukhsah untuk menjamak salat, yaitu antara Zuhur dan Asar, serta antara Magrib dan Isya. Sejumlah mufasir membahas

1 Tafsir Al-Maraghi 12/94.

isyarat-isyarat ini, dan berikut beberapa pendapat mereka mengenai hal tersebut.

Pendapat Para Mufasir tentang Ayat Surah Al-Isra'

Fakhruddin ar-Razi berkata: "Jika kita menafsirkan 'غَسَــقِ' sebagai munculnya awal kegelapan, maka 'غَسَــقِ' berarti awal waktu Magrib. Berdasarkan penafsiran ini, waktu yang disebutkan dalam ayat ada tiga: waktu tergelincirnya matahari, waktu terbenamnya matahari, dan waktu fajar. Hal ini menunjukkan bahwa waktu tergelincirnya matahari mencakup Zuhur dan Asar, sehingga waktu itu menjadi waktu bersama bagi dua salat tersebut. Demikian pula awal Magrib menjadi waktu bagi Magrib dan Isya, sehingga waktu itu juga menjadi waktu bersama bagi kedua salat tersebut. Ini menunjukkan bolehnya menjamak Zuhur dan Asar serta Magrib dan Isya secara mutlak, hanya saja terdapat dalil lain yang menunjukkan bahwa jamak tanpa uzur ketika mukim tidak diperbolehkan."[1]

Al-Baghawi berkata: "Ibnu Abbas, Ibnu Umar, dan Jabir mengatakan bahwa yang dimaksud adalah tergelincirnya matahari. Ini juga pendapat Atha', Qatadah, Mujahid, Al-Hasan, dan mayoritas Tabi'in. Makna lafaznya mencakup keduanya, karena asal makna 'دُلُــوكِ' adalah condong atau miring, dan matahari condong ketika tergelincir maupun ketika terbenam. Memahami ayat dengan makna tergelincir lebih utama karena banyaknya ulama yang berpendapat demikian, dan karena jika dipahami seperti itu maka ayat tersebut mencakup seluruh waktu salat: لِدُلُــوكِ الشَّــمْسِ 'tergelincirnya matahari' mencakup Zuhur dan Asar, إِلَــىٰ غَسَــقِ اللَّيْــلِ 'hingga gelap malam' mencakup Magrib dan Isya, dan 'bacaan Subuh' adalah salat Subuh."[2]

Ats-Tsa'labi berkata: "Berdasarkan penafsiran ini, ayat tersebut mencakup seluruh waktu salat. Maka 'دُلُــوكِ الشَّــمْسِ' adalah Zuhur dan Asar,

1 Tafsir Ar-Razi jilid 21 al. 384.
2 Tafsir Al-Baghawi jilid 3 hal. 148.

sedangkan 'غَسَــقِ اللَّيْــلِ' adalah dua salat malam. Penguat tafsir ini adalah bahwa Jibril As. ketika mengajarkan Rasulullah Saw. tata cara salat, ia memulainya dengan salat Zuhur."[1]

Al-Qurthubi berkata: "Ibnu 'Athiyyah berkata: 'دُلُوكِ' dalam bahasa berarti condong. Awal 'دُلُوكِ' adalah tergelincirnya matahari dan akhirnya adalah terbenamnya matahari. Maka sejak waktu tergelincir hingga tenggelam matahari semuanya disebut 'دُلُــوك', karena matahari sedang dalam keadaan condong. Allah Swt. menyebut salat-salat yang dilaksanakan pada waktu 'دُلُوكِ' dan di sekitarnya, sehingga di dalamnya masuk Zuhur, Asar, dan Magrib. Bahkan Magrib juga dapat dimasukkan dalam 'غَسَــقِ اللَّيْــلِ'. Sebagian ulama berpendapat bahwa waktu Zuhur berlangsung dari tergelincirnya matahari hingga terbenamnya matahari, karena Allah menggantungkan kewajiban salat itu pada 'دُلُــوك', dan seluruh rentang tersebut adalah 'دُلُوك'. Ini merupakan pendapat Al-Auza'i dan Abu Hanifah dengan rincian tertentu. Malik dan Syafi'i juga mengisyaratkannya dalam keadaan darurat.

Kemudian ia berkata tentang firman Allah Swt.: إِلَىٰ غَسَــقِ اللَّيْلِ "Hingga gelap malam." "Malik meriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa ' دُلُــوكِ الشَّــمْسِ' adalah condongnya matahari, sedangkan غَسَــقِ اللَّيْــلِ adalah berkumpulnya malam dan kegelapannya. Abu Ubaidah berkata: 'غَسَــقِ' adalah gelapnya malam."[2]

Pendapat Para Mufasir tentang Ayat Surah Hud

Al-Qurthubi berkata: "Tidak ada perbedaan di kalangan ahli tafsir bahwa salat dalam ayat ini yang dimaksud adalah salat-salat wajib… Firman Allah Swt.: طَرَفَــيِ النَّهَــارِ "pada dua tepi siang"; Mujahid berkata: tepi pertama adalah salat Subuh, dan tepi kedua adalah Zuhur dan Asar. Pendapat ini dipilih oleh Ibnu 'Athiyyah… Ada pula yang mengatakan:

1 Tafsir Ats-Tsa'labi jilid 6 hal. 121.
2 Al-Jami' Li Ahkam Al-Quran 10/304.

dua tepi itu adalah Zuhur dan Asar, sedangkan 'زُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ' adalah Magrib dan Isya."[1]

Ibnu Katsir berkata: "Mujahid berkata: yang dimaksud adalah Subuh pada awal siang, dan Zuhur serta Asar pada bagian lain... Al-Hasan berkata dalam riwayat Ibnu al-Mubarak dari Mubarak bin Fudhalah darinya: "dan bagian-bagian dari malam" maksudnya adalah Magrib dan Isya. Rasulullah Saw. bersabda: 'Keduanya adalah bagian malam, yaitu Magrib dan Isya.' Demikian pula dikatakan oleh Mujahid, Muhammad bin Ka'b, Qatadah, dan Adh-Dhahhak, bahwa yang dimaksud adalah salat Magrib dan Isya."[2]

Kedua ayat tersebut menunjukkan waktu-waktu salat dengan ungkapan أَقِمِ الصَّلَاةَ (dirikanlah salat), yang merupakan penjelasan langsung mengenai waktu dan pelaksanaan salat. Ada pula ayat-ayat Al-Quran lain yang menunjukkan waktu-waktu salat, namun tidak menggunakan ungkapan langsung tersebut, melainkan menggunakan istilah yang berkaitan dengan tasbih dan zikir, seperti dalam ayat-ayat Surah Ar-Rum dan Surah Thaha.

Ar-Razi berkata: "Ayat-ayat yang menunjukkan rincian waktu-waktu salat ada empat:

Ayat pertama adalah firman Allah Swt.:

فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ *"Maka bertasbihlah kepada Allah ketika kamu berada di waktu petang dan ketika kamu berada di waktu pagi. Dan segala puji bagi-Nya di langit dan di bumi, pada waktu petang dan ketika kamu berada di waktu Zuhur."* (QS. Ar-Rum [30]: 17–18). Ayat ini adalah ayat yang paling jelas tentang waktu-waktu salat. Firman-Nya فَسُبْحَانَ اللَّهِ *"Maka bertasbihlah kepada Allah"* maksudnya: salatlah kepada Allah. حِينَ تُمْسُونَ *"Ketika kamu berada di waktu petang"* maksudnya salat Magrib

1 Al-Jami' Li Ahkam Al-Quran 9/109.
2 Tafsir Ibnu Katsir 2/478.

dan Isya. حِيـنَ تُصْبِحُـونَ *"Ketika kamu berada di waktu pagi"* maksudnya salat Subuh. عَشِيًّا *"Pada waktu petang"* maksudnya salat Asar. Dan حِينَ تُظْهِـرُونَ *"ketika kamu berada di waktu Zuhur"* maksudnya salat Zuhur.

Ayat kedua adalah firman-Nya:

أَقِـمِ الصَّـلَاةَ لِدُلُـوكِ الشَّـمْسِ إِلَـىٰ غَسَـقِ اللَّيْـلِ *"Laksanakanlah salat sejak matahari tergelincir sampai gelap malam."* (QS. Al-Isra' [17]: 78). Yang dimaksud dengan دُلُـوكِ adalah tergelincirnya matahari, sehingga di dalamnya masuk salat Zuhur, Asar, Magrib, dan Isya. Kemudian firman-Nya: وَقُـرْآنَ الْفَجْـرِ "dan (laksanakan pula) bacaan Subuh" maksudnya adalah salat Subuh.

Ayat ketiga adalah firman Allah Swt.:

وَسَـبِّحْ بِحَمْـدِ رَبِّـكَ قَبْـلَ طُلُـوعِ الشَّـمْسِ وَقَبْـلَ غُرُوبِهَـا وَمِـنْ آنَـاءِ اللَّيْـلِ فَسَـبِّحْ وَأَطْـرَافَ النَّهَـارِ *"Dan bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu sebelum matahari terbit dan sebelum terbenamnya, dan bertasbihlah pada waktu-waktu malam dan pada tepi-tepi siang."* (QS. Thaha [20]: 130). Sebagian ulama berkata bahwa ayat ini menunjukkan lima waktu salat, karena waktu itu tidak keluar dari dua keadaan: sebelum matahari terbit atau sebelum matahari terbenam, maka malam dan siang tercakup dalam kedua ungkapan tersebut.

Ayat keempat adalah firman Allah Swt.:

وَأَقِـمِ الصَّـلَاةَ طَرَفَـيِ النَّهَـارِ وَزُلَفًـا مِّـنَ اللَّيْـلِ *"Dan laksanakanlah salat pada kedua tepi siang dan pada bagian-bagian permulaan malam."* (QS. Hud [11]: 114). Yang dimaksud dengan طَرَفَـيِ النَّهَـارِ 'dua tepi siang' adalah Subuh dan Asar, sedangkan زُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ 'bagian-bagian malam' adalah Magrib dan Isya."[1]

1 Tafsir Ar-Razi 6/482.

Dengan demikian, dua ayat dalam Surah Al-Isra' dan Surah Hud menunjukkan pengaturan lima salat harian secara menyeluruh. Setiap salat memiliki waktu tertentu yang berkaitan dengan perputaran siang dan malam. Ayat tersebut menyebut salat pada waktu دُلُــوكِ الشَّــمْسِ, yaitu saat matahari tergelincir, yang menjadi awal waktu Zuhur. Ayat itu juga menunjukkan salat pada waktu غَسَــقِ اللَّيْــلِ, yaitu waktu Isya yang bertepatan dengan datangnya malam dan awal kegelapannya. Selain itu terdapat salat pada awal siang, yaitu salat Subuh, yang berlangsung bersamaan dengan permulaan siang dan munculnya cahaya fajar. Ada pula salat pada akhir siang, yaitu salat Asar, yang dilaksanakan mendekati terbenamnya matahari dan sempurnanya pergeseran matahari. Sedangkan salat pada زُلَفًــا مِّنَ اللَّيْــلِ adalah salat Magrib, yang dilaksanakan ketika malam mulai mendekat dan siang berakhir.

Dari ayat-ayat dalam Surah Al-Isra' dan Hud tampak bahwa masing-masing ayat menyebut tiga waktu utama, namun pada saat yang sama mencakup seluruh salat lima waktu. Ayat dalam Surah Al-Isra' menyebut دُلُوكِ الشَّــمْسِ, غَسَــقِ اللَّيْلِ, dan قُــرْآنَ الْفَجْــرِ, sedangkan ayat dalam Surah Hud menyebut 'طَرَفَــيِ النَّهَــارِ, زُلَفًــا مِّــنَ اللَّيْــلِ, dan salat fajar. Dengan demikian, masing-masing ayat menyebut tiga rentang waktu, tetapi mencakup seluruh salat wajib yang lima.

Keberagaman antara tiga waktu dan lima salat dalam kedua ayat tersebut juga mengandung isyarat implisit tentang rukhsah menjamak dua salat, sebagaimana dijelaskan oleh para mufasir. Firman Allah Swt. لِدُلُوكِ الشَّمْسِ menunjukkan pergeseran matahari dari tergelincir hingga terbenam, yaitu rentang waktu yang mempertemukan Zuhur dan Asar, sehingga memungkinkan pelaksanaan jamak dalam kondisi tertentu. Demikian pula ungkapan زُلَفًــا مِّــنَ اللَّيْــلِ menunjukkan rentang waktu yang mencakup Magrib dan Isya, sehingga memungkinkan dijamak pula.

Metode Al-Quran dalam menetapkan waktu-waktu salat menggabungkan antara keteraturan ibadah dan prinsip kemudahan bagi kaum Muslimin, sehingga dalam keadaan tertentu dimungkinkan menjamak dua salat.

Hal ini mencerminkan hikmah syariat dalam mengatur ibadah harian dengan tetap memperhatikan kondisi kehidupan manusia dan ritme kesehariannya, sebagaimana ditegaskan oleh para fuqaha dan mufasir.

Hadis-hadis yang diriwayatkan oleh Muslim dan lainnya juga menegaskan apa yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Quran tentang jamak salat, yaitu antara Zuhur dan Asar, serta Magrib dan Isya, meskipun bukan dalam keadaan safar atau takut. Ibnu Abbas meriwayatkan bahwa Rasulullah Saw. pernah menjamak Zuhur dan Asar serta Magrib dan Isya di Madinah. Perbuatan ini ditafsirkan sebagai bentuk kemudahan bagi umat Baginda dan agar mereka tidak mengalami kesulitan, sebagaimana disebutkan dalam beberapa riwayat dari Sa'id bin Jubair dan Ibnu Abbas. Abu az-Zubair juga menegaskan hal itu ketika ia bertanya tentang sebab dilakukannya jamak tersebut.[1]

Waktu-Waktu Salat dan Filsafat Pengaturan Hari dalam Al-Quran

Waktu-waktu salat dalam Al-Quran hadir dalam kerangka pandangan yang utuh mengenai pengaturan hari dan waktu dalam kehidupan seorang Muslim, sehingga tidak bertabrakan dengan kebutuhan dasarnya yang lain, seperti pekerjaan untuk memenuhi penghidupan dan tidur untuk memberikan istirahat bagi tubuhnya. Allah menciptakan manusia dan mempersiapkannya agar selaras dengan sistem alam semesta di sekitarnya. Al-Quran pun memberi petunjuk melalui ayat-ayatnya tentang pembagian waktu hidup manusia dengan cara yang mewujudkan keseimbangan antara tubuh, akal, dan ruh.

Ayat-ayat Al-Quran menunjukkan bahwa Allah mengatur waktu manusia secara cermat dalam tiga bagian utama. Allah Swt. berfirman: وَهُوَ الَّذِى جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِبَاسًا *"Dan Dialah yang menjadikan malam untukmu sebagai pakaian."* (QS. Al-Furqan [25]: 47). Ayat ini menggambarkan

1 Shahih Muslim jilid 1 hal. 489-492.

malam sebagai penutup yang memberikan ketenangan dan istirahat bagi manusia. Allah juga berfirman: وَالنَّوْمَ سُبَاتًا *"Dan Kami jadikan tidur untuk beristirahat."* (QS. An-Naba' [78]: 9), agar tubuh memperoleh pemulihan setelah kelelahan pada siang hari.

Al-Quran juga menggambarkan siang sebagai waktu untuk beraktifitas dan mencari rezeki: وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا *"Dan Dia menjadikan siang untuk bertebaran."* (QS. Al-Furqan [25]: 47). Dan firman-Nya: وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا *"Dan Kami jadikan siang untuk mencari penghidupan."* (QS. An-Naba' [78]: 11).

Dengan demikian, Al-Quran menampilkan keseimbangan fitri antara kerja, istirahat, dan pemeliharaan diri.

Apabila diperhatikan lebih dalam terhadap sifat manusia dan kebutuhannya, tampak adanya kesesuaian yang sangat tepat antara waktu dan aktivitas yang sesuai baginya. Pekerjaan umumnya lebih produktif dilakukan pada pagi hari, sementara pemenuhan kebutuhan spiritual, sosial, dan intelektual lebih cocok dilakukan pada waktu sore dan malam. Adapun tidur akan lebih nyaman pada malam hari ketika kegelapan telah menyelimuti, yang semuanya menunjukkan keselarasan unik antara fitrah manusia dan sistem alam yang diciptakan Allah.

Pengaturan yang begitu teliti antara tidur, kerja, istirahat, dan pengisian kebutuhan spiritual ini mencerminkan hikmah Ilahi yang agung dalam menata kehidupan manusia, sehingga ia mampu menjalani kehidupan yang seimbang dan dapat melaksanakan ibadah serta tugas-tugas hariannya dalam keselarasan yang utuh.

Berikut ini adalah tiga bagian utama yang Allah tetapkan dalam pengaturan kehidupan manusia: sepertiga untuk tidur dan istirahat jasmani, sepertiga untuk bekerja dan mencari penghidupan, dan sepertiga untuk penguatan ruhani serta intelektual.

Sepertiga Pertama: Waktu Tidur dan Istirahat Jasmani

Sepertiga pertama dari hari diperuntukkan bagi tidur. Secara fitrah, manusia memerlukan istirahat bagi tubuh dan pikirannya melalui tidur selama sekitar enam hingga delapan jam. Hal ini mencerminkan sistem harian yang seimbang yang telah ditetapkan oleh Allah Swt. Al-Quran mengisyaratkan waktu alami untuk beristirahat ini ketika menyebut rentang antara pekatnya malam hingga terbitnya fajar. Allah Swt. berfirman: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِّن قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ *"Wahai orang-orang yang beriman! Hendaklah hamba sahaya (laki-laki dan perempuan) yang kamu miliki, dan orang-orang yang belum balig di antara kamu, meminta izin kepada kamu pada tiga kali (kesempatan), yaitu sebelum salat Subuh, ketika kamu menanggalkan pakaian (luar)mu di tengah hari, dan setelah salat Isya. (Itulah) tiga aurat bagi kamu. Tidak ada dosa atasmu dan tidak pula atas mereka selain dari (tiga waktu) itu. Mereka melayani kamu, sebagian kamu ada keperluan kepada sebagian (yang lain). Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayat kepada kamu. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana."* (QS. An-Nur [24]: 58).

Ayat ini secara implisit menunjukkan bahwa rentang waktu antara salat Isya hingga salat Subuh merupakan waktu yang diperuntukkan bagi tidur. Hal ini kurang lebih sejalan dengan rentang sekitar pukul delapan malam hingga pukul empat pagi menurut waktu Makkah, yakni sekitar delapan jam waktu istirahat alami yang dibutuhkan manusia.

Pada rentang waktu ini, seseorang masih dapat menyisihkan sebagian kecil waktunya untuk melaksanakan salat malam tanpa memberatkan tubuh atau menimbulkan kelelahan, sehingga ia memperoleh manfaat spiritual dari ibadah tambahan tersebut, sambil tetap menjaga tubuhnya mendapatkan istirahat yang cukup untuk melanjutkan aktivitas hariannya.

Qailulah atau tidur singkat di tengah hari juga hadir sebagai jeda antara sepertiga waktu untuk penghidupan dan sepertiga waktu untuk penguatan ruhani. Istirahat singkat ini memberikan kesegaran dan pembaruan energi tubuh pada masa sebelum pelaksanaan salat Zuhur dan Asar.

Pengaturan waktu tidur dan istirahat yang begitu teliti ini mencerminkan hikmah Allah dalam penciptaan manusia, serta menunjukkan keselarasan antara kebutuhan alaminya dengan tuntutan ibadah dan aktivitas kehidupan sehari-hari.

Sepertiga Kedua: Waktu Bekerja dan Mencari Penghidupan

Sepertiga kedua dari hari diperuntukkan bagi pekerjaan dan penghidupan. Waktu ini dimulai setelah salat Subuh, ketika tubuh dan pikiran berada dalam keadaan segar setelah istirahat malam, siap menjalankan tugas-tugas harian. Salat Subuh hadir di antara sepertiga waktu istirahat dan sepertiga waktu kerja, sehingga manusia memulai harinya dengan bersuci dan melaksanakan salat Subuh, lalu melanjutkan aktivitasnya dalam bekerja, membina dan memakmurkan kehidupan di bumi, dan mencari rezeki. Menarik untuk diperhatikan bahwa Al-Quran tidak mendorong pelaksanaan salat-salat sunah setelah salat Subuh, karena waktu tersebut diperuntukkan bagi usaha dan pekerjaan. Setiap waktu memiliki bentuk ibadah khusus yang sesuai dengan tujuan yang dikehendaki bagi manusia.

Al-Quran menjelaskan makna ini dalam beberapa ayat dengan menjadikan siang sebagai waktu untuk aktivitas dan mencari penghidupan. Allah Swt. berfirman: وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا *"Dan Dia menjadikan siang untuk bertebaran."* (QS. Al-Furqan [25]: 47). Dan firman-Nya: وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا *"Dan Kami jadikan siang untuk mencari penghidupan."* (QS. An-Naba' [78]: 11). Serta firman-Nya: هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ *"Dialah yang menjadikan bumi untuk kamu yang mudah dijelajahi, maka jelajahilah di segala penjurunya dan makanlah sebagian dari rezeki-Nya. Dan hanya kepada-Nya kamu dibangkitkan."* (QS. Al-Mulk [67]: 15).

Ayat-ayat ini menunjukkan bahwa bekerja dan mencari penghidupan merupakan bagian dari sistem Ilahi bagi manusia. Siang dikhususkan untuk aktivitas dan usaha agar manusia dapat mewujudkan keseimbangan antara kerja dan istirahat.

Secara biologis dan mental, telah diketahui bahwa enam hingga delapan jam merupakan durasi kerja yang paling ideal sesuai kemampuan tubuh dan akal manusia. Enam jam kerja per hari dapat menghasilkan produktivitas yang tinggi tanpa menimbulkan kelelahan fisik maupun mental, sedangkan melebihi delapan jam cenderung menyebabkan kelelahan jasmani dan pikiran.

Sepertiga Ketiga: Waktu Pengisian Ruhani dan Bekal Kehidupan

Sepertiga ketiga dari hari diperuntukkan bagi istirahat serta pengisian ruhani, intelektual, dan sosial. Pada waktu ini manusia memperoleh bekal spiritual dan sosialnya melalui salat, kunjungan sosial, serta kesempatan untuk mengembangkan dirinya dalam berbagai bidang. Bagian hari ini umumnya berlangsung dari pertengahan siang hingga waktu Isya, yaitu rentang waktu dilaksanakannya empat salat wajib: Zuhur, Asar, Magrib, dan Isya, dengan pengecualian salat Subuh yang dilaksanakan sebelum bagian ini dan menjadi pemisah antara sepertiga waktu tidur dan sepertiga waktu kerja serta penghidupan.

Al-Quran menegaskan pengaturan waktu ini dalam firman Allah Swt.: أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ ۖ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا *"Laksanakanlah salat sejak matahari tergelincir sampai gelap malam dan (laksanakan pula salat) Subuh. Sesungguhnya salat Subuh itu disaksikan (oleh malaikat)."* (QS. Al-Isra' [17]: 78).

Ungkapan دُلُوكِ الشَّمْسِ menunjukkan waktu tergelincirnya matahari setelah berada di tengah langit, yaitu waktu Zuhur. Sedangkan غَسَقِ اللَّيْلِ menunjukkan datangnya kegelapan malam setelah hilangnya cahaya merah senja akibat terbenamnya matahari, yaitu waktu Isya. Dengan

demikian, bagian hari ini membentang kurang lebih dari pertengahan siang hingga sekitar pukul delapan malam menurut waktu Makkah, dan menjadi rentang waktu bagi empat salat wajib. Hal ini mencerminkan keseimbangan yang Allah tetapkan antara waktu bekerja, beraktivitas, beristirahat, dan beribadah.

Dari sudut pandang ini tampak urgensi adanya kehendak kolektif untuk mengatur waktu sesuai dengan pembagian tiga bagian hari: tidur dan istirahat, kerja dan penghidupan, serta pengisian ruhani dan intelektual. Sistem harian tidak dapat berjalan hanya dengan kehendak individu semata, tetapi berkaitan dengan keteraturan masyarakat secara keseluruhan. Jika waktu kerja terganggu, maka produktivitas ekonomi dan usaha material akan menurun. Jika manusia mengabaikan waktu istirahat dan pengisian ilmu serta bekal ruhani, maka pemikiran, kreativitas, dan interaksi sosialnya akan melemah. Adapun rusaknya pola tidur akan menyebabkan kelelahan fisik dan mental, melemahkan performa harian, dan mengurangi kekuatan spiritual serta intelektual seseorang.

Karena itu, komitmen untuk mengatur hari berdasarkan pembagian ini menjadi dasar penting dalam menjaga kesehatan fisik dan mental, serta menjamin keseimbangan antara kebutuhan tubuh, akal, dan ruh.

Thaharah untuk Salat

Allah Swt. berfirman:

يَـا أَيُّهَا الَّذِيـنَ آمَنُـوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَـى الصَّلَاةِ فَاغْسِـلُوا وُجُوهَكُـمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَـى الْمَرَافِـقِ وَامْسَـحُوا بِرُءُوسِـكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَـى الْكَعْبَيْـنِ ۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًـا فَاطَّهَّـرُوا ۚ وَإِن كُنتُـم مَّرْضَـىٰ أَوْ عَلَـىٰ سَـفَرٍ أَوْ جَـاءَ أَحَـدٌ مِّنكُـم مِّـنَ الْغَائِـطِ أَوْ لَامَسْـتُمُ النِّسَـاءَ فَلَـمْ تَجِـدُوا مَـاءً فَتَيَمَّمُـوا صَعِيـدًا طَيِّبًـا فَامْسَـحُوا بِوُجُوهِكُـمْ وَأَيْدِيكُـم مِّنْـهُ ۚ مَـا يُرِيـدُ اللَّـهُ لِيَجْعَـلَ

عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَلٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

"Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu hendak melaksanakan salat, maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai siku, dan sapulah kepalamu serta (basuh) kakimu sampai kedua mata kaki. Jika kamu junub maka mandilah. Dan jika kamu sakit, atau dalam perjalanan, atau kembali dari tempat buang air, atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah dengan debu yang baik (suci); sapulah wajahmu dan tanganmu dengan debu itu. Allah tidak ingin menjadikan kesulitan bagimu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, agar kamu bersyukur."

(QS. Al-Ma'idah [5]: 6)

Ayat ini menjelaskan bahwa thaharah merupakan syarat mendasar untuk melaksanakan salat. Ia merepresentasikan keadaan fisik dan spiritual yang seharusnya dimiliki seorang mukmin ketika berdiri di hadapan Allah. Ayat tersebut juga menjelaskan langkah-langkah praktis untuk mencapai kesucian, yaitu membasuh wajah, membasuh tangan hingga siku, mengusap kepala, dan membasuh kaki hingga mata kaki. Dalam masalah membasuh kaki ini terdapat perbedaan pandangan fikih mengenai apakah yang dimaksud adalah membasuh atau mengusap, sesuai dengan perbedaan qira'at dan sudut pandang para ulama fikih.[1]

Syariat juga memberikan kemudahan dalam kondisi-kondisi khusus, seperti sakit, bepergian, atau tidak tersedianya air. Dalam keadaan demikian diperbolehkan bertayamum, yaitu mengusap wajah dan tangan dengan tanah yang suci, agar seorang mukmin tetap dapat melaksanakan salat dalam keadaan merasa suci dan tenang. Hal ini menunjukkan bahwa syariat Islam memperhatikan realitas dan kondisi manusia yang beragam, dengan menjaga keseimbangan antara ketelitian dan kemudahan tanpa memberatkan atau mempersulit.

1 Lihat Tafsir Ibnu 'Asyur jilid 4 hal. 154.

Ayat ini juga menjelaskan secara langsung dan ringkas hal-hal yang membatalkan thaharah, yang terbatas pada dua pokok utama:

- Pertama, keluarnya sesuatu dari dua jalan (lubang), yang mencakup segala sesuatu yang keluar dari manusia berupa air seni, tinja, atau bau keduanya. Asal makna kata الغَائِـطُ dalam ungkapan Al-Quran adalah tempat rendah yang biasa didatangi orang Arab untuk membuang hajat. Seiring waktu, istilah tersebut kemudian digunakan untuk semua yang keluar dari dua jalan (lubang) tersebut.

- Kedua, hubungan seksual, termasuk segala hal yang menyebabkan hilangnya kesucian syar'i seperti mani, madzi, atau wadi. Ungkapan Al-Quran لَامَسْـتُمُ النِّسَـاءَ dipahami dalam konteks syariat dengan makna tersebut, yaitu segala sesuatu yang menyebabkan seseorang kehilangan kesucian syariatnya.

Meskipun ayat ini membatasi pembatal thaharah pada dua pokok utama tersebut, kitab-kitab fikih kemudian memperluas pembahasannya dengan menyebut keadaan-keadaan lain yang dianggap memerlukan wudu, seperti tidur nyenyak, pingsan, muntah, darah, dan lainnya. Para fuqaha memasukkan tidur dan pingsan sebagai pembatal wudu sebagai bentuk kehati-hatian, karena mungkin saja terjadi sesuatu yang keluar dari tubuh tanpa disadari, dan hal itu masih kembali kepada tujuan ayat ini. Adapun selain itu, perbedaan pendapat di kalangan fuqaha sangat luas, dan pendapat yang lebih kuat menunjukkan bahwa hal-hal tersebut tidak termasuk pembatal thaharah.

TAYAMUM DALAM PERJALANAN

Allah Swt. berfirman:

يَـا أَيُّهَا الَّذِيـنَ آمَنُـواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَـى الصَّلَاةِ فَاغْسِـلُواْ وُجُوهَكُـمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَـى الْمَرَافِـقِ وَامْسَـحُواْ بِرُءُوسِـكُمْ وَأَرْجُلَكُـمْ إِلَـى الْكَعْبَيْـنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًـا فَاطَّهَّـرُواْ وَإِن كُنتُـم مَّرْضَـىٰ أَوْ عَلَـىٰ سَـفَرٍ أَوْ جَـاءَ أَحَـدٌ مِّنكُـم مِّـنَ الْغَائِـطِ أَوْ لَامَسْـتُمُ النِّسَـاءَ فَلَـمْ تَجِـدُواْ مَـاءً فَتَيَمَّمُـواْ صَعِيـدًا طَيِّبًـا فَامْسَـحُواْ بِوُجُوهِكُـمْ وَأَيْدِيكُـم مِّنْـهُ مَـا يُرِيـدُ اللَّـهُ لِيَجْعَـلَ عَلَيْكُـم مِّـنْ حَـرَجٍ وَلَٰكِـن يُرِيـدُ لِيُطَهِّرَكُـمْ وَلِيُتِـمَّ نِعْمَتَـهُ عَلَيْكُـمْ لَعَلَّكُـمْ تَشْـكُرُونَ

"Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu hendak melaksanakan salat, maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai ke siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kedua kakimu sampai kedua mata kaki. Jika kamu junub maka mandilah. Dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah dengan debu yang baik (suci); usaplah wajahmu dan tanganmu dengan (debu) itu. Allah tidak ingin menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak

membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, agar kamu bersyukur."

(QS. Al-Ma'idah [5]: 6)

Dalam perenungan dan tadabbur penulis terhadap ayat ini, penulis menemukan bahwa ayat tersebut menunjukkan adanya keringanan syariat yang jelas dalam bersuci, khususnya dalam keadaan safar, karena seorang Muslim mungkin mengalami kesulitan menggunakan air untuk berwudu atau mandi. Penulis telah mencatat makna ini dan mendapati bahwa hal tersebut sangat nyata, namun penulis juga memperhatikan bahwa para mufasir tidak banyak menyoroti keringanan ini.

Namun, penulis menemukan bahwa Syeikh Rasyid Ridha memberikan perhatian khusus terhadap ayat ini dan makna tersebut, serta merasa heran mengapa hal itu dianggap sebagai permasalahan atau kesulitan. Beliau berkata: "Demi Allah, ayat ini bukanlah sesuatu yang rumit ataupun problematik. Tidak ada kerumitan dalam Al-Quran kecuali menurut orang-orang yang terfitnah oleh riwayat-riwayat dan istilah-istilah, serta mereka yang menjadikan mazhab-mazhab yang muncul setelah Al-Quran sebagai dasar agama, lalu menimbang Al-Quran berdasarkan mazhab tersebut. Jika Al-Quran sesuai dengan mazhab mereka tanpa dipaksakan atau dengan sedikit penyesuaian, mereka bergembira; tetapi jika tidak, mereka menganggapnya sebagai sesuatu yang problematik dan rumit."[1]

Dari perenungan ini tampak bahwa pemahaman langsung terhadap teks Al-Quran, jauh dari kerumitan istilah-istilah teknis, dapat menyingkap hikmah dan rahmat ilahi yang terkandung di dalamnya, serta menjadikan keringanan syariat berupa tayamum dalam perjalanan tampak jelas sebagai bentuk kemudahan dan rahmat dalam syariat.

Analisis Terperinci Makna Ayat

Wahai orang-orang yang beriman, apabila kalian hendak melaksanakan salat sedangkan kalian berada dalam keadaan tidak suci, maka basuhlah

1 Tafsir Al-Manar jilid 5 hal. 97.

wajah kalian dan tangan kalian hingga siku. Al-mirfaq adalah sendi yang berada di antara lengan bawah dan lengan atas. Sapulah kepala kalian, dan basuhlah kaki kalian hingga kedua mata kaki. Kedua mata kaki adalah dua tulang yang menonjol pada pertemuan antara betis dan telapak kaki.

Apabila kalian mengalami hadas besar, maka bersucilah dengan mandi sebelum melaksanakan salat.

1. Jika kalian sedang sakit.

2. Atau kalian sedang dalam perjalanan, karena perjalanan pada umumnya menyulitkan seseorang untuk berwudu atau mandi.

3. Atau air tidak tersedia ketika berada di tempat tinggal saat diperlukan untuk salah satu bentuk bersuci, baik bersuci dari hadas kecil maupun hadas besar. Hal-hal yang membatalkan kesucian ini ada dua perkara:

- Salah seorang di antara kalian datang dari tempat buang hajat untuk menunaikan kebutuhannya. Lafaz الْغَائِطُ mencakup segala sesuatu yang keluar dari dua jalan (lubang), seperti air kencing, tinja, dan kentut. Salah satu dari hal tersebut membatalkan wudu.

- Atau salah seorang di antara kalian berhubungan dengan istrinya. Hal ini mencakup keluarnya mani, mazi, wadi, maupun sekadar hubungan badan tanpa ejakulasi. Adapun perkara-perkara lain yang disebut sebagai pembatal wudu masih diperselisihkan. Pendapat yang lebih kuat adalah bahwa perkara-perkara tersebut tidak termasuk pembatal wudu, kecuali tidur yang nyenyak, karena dalam keadaan itu seseorang mungkin mengeluarkan angin tanpa menyadarinya, sehingga disamakan dengan sebab pertama.

"Maka bertayamumlah," yakni pukulkan tangan kalian ke permukaan bumi, lalu usapkan ke wajah dan tangan kalian.

Allah tidak menghendaki adanya kesempitan bagi kalian dalam urusan bersuci. Oleh karena itu, Dia membolehkan tayamum sebagai bentuk kemudahan dan rahmat bagi kalian, dengan menjadikannya sebagai pengganti air dalam bersuci. Dengan demikian, keringanan tayamum merupakan bagian dari kesempurnaan nikmat Allah yang menuntut rasa syukur kepada Sang Pemberi nikmat, yaitu dengan menaati perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya.

Kesimpulan makna ayat ini adalah bahwa tayamum dibolehkan dalam tiga keadaan: sakit, bepergian, atau tidak adanya air ketika berada di tempat tinggal dan air tersebut dibutuhkan untuk salah satu bentuk bersuci.

Hal ini didukung oleh beberapa hal berikut:

1. Makna ini sejalan dengan konteks Al-Quran yang menjadikan penghapusan kesulitan dan kesempitan sebagai dasar bagi keringanan syariat. Perjalanan, secara tabiatnya, merupakan keadaan yang berpotensi menimbulkan kesulitan, karena seorang Muslim sering kali menghadapi kesukaran dalam melakukan hal-hal yang dapat dikerjakan dengan mudah ketika berada di tempat tinggal (rumah). Karena itu, Allah memberi keringanan kepada musafir untuk mengqasar salat dan meninggalkan puasa untuk diganti pada hari-hari lain, sebagai bentuk kemudahan dan keringanan bagi hamba-hamba-Nya. Namun, keringanan yang tegas untuk bertayamum ini tampak lebih jelas dan lebih utama dalam konteks penghapusan kesempitan dan kesulitan, karena ia berkaitan langsung dengan kesucian untuk salat itu sendiri serta tindakan-tindakan fisik yang menyertainya, yang mungkin menyulitkan seorang Muslim ketika dalam perjalanan, sekalipun air tersedia. Dari sini tampak bahwa kesulitan berwudu dan mandi bagi musafir lebih nyata dan lebih berat daripada kesulitan melaksanakan salat secara sempurna tanpa qasar. Hal ini menegaskan hikmah syariat dalam memberikan kemudahan dan keringanan pada keadaan-keadaan tersebut.

2. Makna ini juga didukung oleh tinjauan kebahasaan terhadap teks Al-Quran. Kaidah bahasa menetapkan bahwa pembatasan dalam ayat-ayat seperti ini dapat kembali kepada semuanya, atau kembali kepada bagian terdekat yang disebutkan. Ketika direnungkan, tampak bahwa sebagian mufasir tidak berpegang pada salah satu dari dua kaidah ini. Apabila pembatasan itu dikembalikan kepada semuanya, maka orang sakit juga harus termasuk di dalamnya. Ini tidak dapat diterima, karena sakit merupakan uzur yang berdiri sendiri. Mensyaratkan tidak adanya air bagi orang sakit tidak memiliki manfaat, sebagaimana halnya bagi orang sehat. Dengan demikian, penyebutan orang sakit dalam konteks ini menjadi sia-sia dan tidak selaras dengan gaya bahasa Al-Quran. Adapun bagi musafir, sememangnya orang yang bermukim apabila tidak menemukan air dibolehkan bertayamum menurut kesepakatan ulama. Seandainya perjalanan bukan sebab keringanan sebagaimana halnya sakit, maka penyebutannya tidak memiliki faedah apa pun. Karena itu, penafsiran yang menjelaskan pembatasan dengan cara tersebut tampak lemah dan dipaksakan. Adapun mengembalikan pembatasan kepada ungkapan أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ "atau menyentuh perempuan" tidak dapat diterima secara bahasa, karena konsekuensinya adalah seseorang yang berhubungan dengan istrinya, sekalipun mendapatkan air, tetap boleh bertayamum. Ini bertentangan dengan logika kebahasaan dan ijtihad, serta telah disepakati oleh para ulama. Berdasarkan hal itu, jelas bahwa pembatasan berupa tidak adanya air harus dikhususkan bagi orang yang kehilangan kesucian karena salah satu dari dua pembatalnya, dan tidak sah digeneralisasikan kepada keadaan-keadaan lainnya.

3. Adapun dalil yang digunakan sebagian mufasir dari sebab turunnya ayat, yaitu bahwa para Sahabat yang terkait dengan ayat ini sedang dalam perjalanan dan tidak berada di dekat air, hal itu tidak bertentangan dengan makna ini. Sebab, sebab turunnya ayat tidak mengubah makna umum ayat tersebut. Ayat ini juga mencakup orang-orang sakit, meskipun mereka tidak disebutkan dalam peristiwa sebab turunnya ayat. Tidak ada dalil bahwa ada salah seorang dari mereka yang sakit dan mengalami kesulitan menggunakan air, seandainya air tersedia. Hal itu juga tidak menunjukkan

bahwa seluruh anggota pasukan kehabisan air. Riwayat-riwayat tersebut pun tidak menunjukkan bahwa Nabi Muhammad Saw. membatasi tayamum hanya kepada orang-orang yang tidak menemukan air.

Berdasarkan hal tersebut, tampak bahwa penafsiran yang benar terhadap ayat ini bertumpu pada makna umumnya, bukan terbatas pada keadaan sebab turunnya ayat. Dengan demikian, keringanan tayamum mencakup siapa pun yang memenuhi syaratnya, baik orang sakit, musafir, maupun orang yang tidak menemukan air, sesuai dengan hikmah syariat dalam memberikan kemudahan dan menghilangkan kesempitan.

SALAT WUSTHA

Allah Swt. berfirman:

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا ۖ فَإِذَا أَمِنتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ

> *"Peliharalah semua salat dan salat wustha. Berdirilah karena Allah dengan khusyuk. Jika kamu dalam keadaan takut, maka salatlah sambil berjalan atau berkendaraan. Kemudian apabila kamu telah aman, maka ingatlah Allah sebagaimana Dia telah mengajarkan kepadamu apa yang tidak kamu ketahui."*
>
> ***(QS. Al-Baqarah [2]: 238–239)***

Para mufasir berbeda pendapat mengenai apa yang dimaksud dengan salat wustha dalam ayat ini. Mereka mengemukakan berbagai pendapat, di antaranya bahwa yang dimaksud adalah salat Subuh, Zuhur, Asar, Magrib, atau Isya. Ada pula yang berpendapat bahwa ayat ini hanyalah perintah untuk menjaga seluruh salat tanpa mengkhususkan salah satu salat tertentu, atau yang dimaksud adalah keseluruhan salat lima waktu sebagai "pertengahan" di antara berbagai bentuk ibadah. Dengan demikian, terdapat tujuh pendapat berbeda, dan masing-masing didasarkan pada dalil menurut penafsirannya masing-masing.

Setelah menelaah berbagai dalil tersebut, penulis tidak menemukan bahwa semuanya cukup meyakinkan. Karena itu, penulis berhenti sejenak untuk merenungkan teks Al-Quran itu sendiri, lalu sampai pada suatu makna yang penulis pandang lebih dekat dengan konteks dan kandungan ayat. Makna ini selaras dengan konteks ayat berikutnya, dengan makna kata "الوَسَـطُ" dalam bahasa, serta sejalan dengan tujuan umum salat, yaitu menjaga pelaksanaan salat dengan seluruh rukun dan syaratnya secara sempurna tanpa mengkhususkan salah satu dari lima salat.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa salat wustha yang dimaksud adalah salat yang dilaksanakan dengan seluruh rukun secara lengkap. Adapun salat yang bukan termasuk "wustha", seperti salat khauf, merupakan salat yang diringkas atau dikurangi sebagian hukumnya sebagai bentuk keringanan dalam keadaan takut atau kesulitan.

Untuk memahami makna salat wustha dalam ayat ini, penting untuk memperhatikan makna kata الوَسَـطُ dalam bahasa Arab serta konteks ayat dan kelanjutannya.

Al-Jauhari dalam kitab Ash-Shihah menyebutkan bahwa kata وَسَـطاً dalam firman Allah Swt.: كَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا *"Dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu umat pertengahan."* (QS. Al-Baqarah [2]: 143) bermakna عَـدَلاً "adil". Makna ini juga disebutkan oleh Al-Akhfasy, Al-Khalil, dan Qutrub. Makna tersebut ditegaskan pula dalam firman Allah Swt.: قَـالَ أَوْسَـطُهُمْ *"Berkatalah seorang yang paling adil di antara mereka."* (QS. Al-Qalam [68]: 28) yakni yang paling adil di antara mereka.

Dengan beralih kepada konteks ayat setelah ayat yang menyebut salat wustha, kita menemukan firman Allah Swt.: فَـإِنْ خِفْتُـمْ فَرِجَـالًا أَوْ رُكْبَانًـا ۖ فَـإِذَا أَمِنتُـمْ فَاذْكُـرُوا اللَّـهَ كَمَـا عَلَّمَكُـم مَـا لَـمْ تَكُونُـوا تَعْلَمُـونَ *"Jika kamu dalam keadaan takut, maka salatlah sambil berjalan atau berkendaraan. Kemudian apabila kamu telah aman, maka ingatlah Allah sebagaimana Dia telah mengajarkan kepadamu apa yang tidak kamu ketahui."* (QS. Al-Baqarah [2]: 239).

Ayat ini menunjukkan bahwa salat wustha yang dimaksud adalah salat yang dilaksanakan dalam keadaan aman dan stabil, yaitu di luar kondisi takut atau kesulitan. Salat tersebut dinamakan "wustha" karena lebih adil apabila dibandingkan dengan salat khauf. Salat wustha dilaksanakan dengan rukun dan rakaat yang sempurna, sedangkan dalam salat khauf rakaat diringkas dan rukuk serta sujud dikurangi, sehingga salat tersebut menjadi kurang sempurna dibandingkan salat wustha.

Dalam keadaan takut, seorang Muslim dibolehkan melaksanakan salat sambil berjalan dengan kedua kakinya, atau sambil berkendaraan di atas tunggangannya, disertai peringkasan rukuk dan sujud dengan cukup memberikan isyarat. Dalam keadaan ini, salat tetap dilaksanakan, namun bukan termasuk salat wustha, karena ia merupakan salat darurat dan bukan bentuk salat yang tetap dan normal. Adapun salat wustha adalah bentuk asal, tetap, teratur, dan sempurna rukunnya.

Adapun penggabungan salat wustha dengan seluruh salat melalui kata sambung dalam ayat tersebut termasuk bentuk pengkhususan setelah penyebutan umum. Artinya, setelah Al-Quran memerintahkan untuk menjaga seluruh salat, Al-Quran kemudian menegaskan pentingnya salat wustha sebagai dasar dan pilar utama. Seorang Muslim hendaknya berusaha agar salatnya merupakan salat wustha yang sempurna, dan tidak berpindah kepada salat yang bukan wustha kecuali ketika terdapat rasa takut atau kesulitan, sehingga salat tersebut menjadi salat yang tidak sempurna rukuk dan sujudnya.

Dengan demikian, ayat ini dapat dipahami secara sederhana: فَإِنْ خِفْتُمْ *"Jika kamu takut"*, yakni apabila rasa takut datang, maka janganlah melaksanakan salat wustha, tetapi laksanakanlah salat khauf فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا *"sambil berjalan atau berkendaraan"*, dan dalam keadaan itu cukup memberikan isyarat ketika rukuk dan sujud. Namun apabila keamanan telah datang dan rasa takut hilang, maka laksanakanlah salat wustha: فَإِذَا أَمِنتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ *"Kemudian apabila kamu telah aman, maka ingatlah Allah sebagaimana*

Dia telah mengajarkan kepadamu apa yang tidak kamu ketahui." (QS. Al-Baqarah [2]: 239).

Adapun riwayat-riwayat mengenai penentuan salat wustha, terdapat banyak riwayat yang berbeda dalam penafsirannya. Riwayat yang paling terkenal menyebutkan bahwa salat wustha adalah salat Asar.

Namun, riwayat tersebut tidak menyebut sebab mendasar yang menjadikan salat pada peristiwa itu tidak termasuk salat wustha, yaitu keadaan takut yang sangat berat dalam Perang Ahzab. Situasi pada saat itu telah mencapai tingkat bahaya dan keterpaksaan, sebagaimana ditunjukkan dalam firman Allah Swt.: إِذْ جَاؤُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا *"(Yaitu) ketika mereka datang kepadamu dari atas dan dari bawahmu, dan ketika penglihatanmu terpana serta hatimu menyesak sampai ke tenggorokan dan kamu berprasangka yang bukan-bukan terhadap Allah."* (QS. Al-Ahzab [33]: 10).

Dalam keadaan tersebut, Nabi Muhammad Saw. tidak dapat melaksanakan salat Asar pada waktunya dengan seluruh rukunnya secara sempurna, sehingga Baginda melaksanakannya sebagai salat khauf, فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا *"sambil berjalan atau berkendaraan"*, dan karena itu salat tersebut tidak termasuk salat wustha dari segi kesempurnaan rukuk dan sujudnya.

Dari sini tampak bahwa riwayat yang menunjuk kepada salat Asar sebenarnya datang dalam pengertian waktu pelaksanaan salat, yaitu untuk menunjukkan waktu terjadinya salat tersebut, dan bukan untuk menjelaskan sebab hakiki yang menjadikan salat itu tidak dilaksanakan secara sempurna, yaitu keadaan takut dan keterpaksaan. Oleh karena itu, pemahaman terhadap riwayat tersebut harus dikaitkan dengan konteks ayat dan perenungan terhadap tujuan syariat. Salat wustha adalah salat yang sempurna dalam keadaan aman, sedangkan salat yang bukan wustha adalah salat khauf, yang rakaatnya diringkas dan rukuk serta sujudnya cukup dilakukan dengan isyarat.

SALAWAT KEPADA NABI DAN BERSERAH DIRI KEPADANYA

Allah Swt. berfirman:

إِنَّ اللَّـهَ وَمَلَائِكَتَـهُ يُصَلُّـونَ عَلَـى النَّبِـيِّ ۚ يَـا أَيُّهَـا الَّذِيـنَ آمَنُـوا صَلُّـوا عَلَيْهِ وَسَـلِّمُوا تَسْـلِيمًا

"Sesungguhnya Allah dan para malaikat-Nya bersalawat untuk Nabi. Wahai orang-orang yang beriman! Bersalawatlah kamu untuk Nabi dan ucapkanlah salam dengan penuh penghormatan kepadanya."
(QS. Al-Ahzab [33]: 56)

Ayat ini mengandung pengarahan ilahi kepada orang-orang beriman mengenai dua perkara: pertama, bersalawat kepada Nabi Muhammad Saw., dan kedua, berserah diri kepadanya. Dan yang mendorong penulis untuk merenungkan ayat ini adalah pemahaman yang umum dan lazim bahwa kata التَّسْـلِيْمُ (penyerahan diri) di sini dimaknai sebagai السَّـلَامُ (ungkapan salam) sehingga lahirlah ungkapan صَلَّـى اللّـهُ عَلَيْـهِ وَسَـلَّم sebagaimana biasa kita ucapkan.

Namun, perenungan yang cermat terhadap konteks Al-Quran menunjukkan bahwa pemahaman yang populer ini tidak memperhatikan satu kaidah

dasar dalam tafsir Al-Quran, yaitu menafsirkan Al-Quran dengan Al-Quran. Kaidah ini menegaskan bahwa penafsiran suatu ayat tidak boleh dipisahkan dari ayat-ayat lainnya, tetapi harus dipahami selaras dengannya. Jika kita memperhatikan lebih dalam, penggunaan kata التَّسْـلِيْمُ dalam ayat-ayat lain datang dengan makna ketundukan dan kepatuhan, bukan sekadar (ucapan) salam.

Sebagai contoh, dalam Surah An-Nisa', Allah mengarahkan orang-orang beriman untuk tunduk kepada keputusan Nabi Saw. dalam perselisihan: فَـلَا وَرَبِّـكَ لَا يُؤْمِنُـونَ حَتَّـىٰ يُحَكِّمُـوكَ فِيمَـا شَـجَرَ بَيْنَهُمْ ثُـمَّ لَا يَجِدُوا فِى أَنفُسِـهِمْ حَرَجًـا مِّمَّـا قَضَيْـتَ وَيُسَـلِّمُوا تَسْـلِيمًا *"Maka demi Tuhanmu, mereka tidak beriman sebelum mereka menjadikan engkau sebagai hakim dalam perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa keberatan dalam hati mereka terhadap putusan yang engkau berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya."* (QS. An-Nisa' [4]: 65).

Demikian pula dalam Surah Al-Ahzab, sebelum ayat yang memerintahkan bersalawat kepada Nabi dan berserah diri kepadanya, terdapat gambaran tentang orang-orang beriman ketika melihat pasukan Ahzab: وَلَمَّـا رَأَى الْمُؤْمِنُـونَ الْأَحْـزَابَ قَالُـوا هَـٰذَا مَـا وَعَدَنَـا اللَّـهُ وَرَسُـولُهُ وَصَـدَقَ اللَّـهُ وَرَسُـولُهُ وَمَـا زَادَهُـمْ إِلَّا إِيمَانًـا وَتَسْـلِيمًا *"Dan ketika orang-orang mukmin melihat golongan-golongan yang bersekutu itu, mereka berkata, 'Inilah yang dijanjikan Allah dan Rasul-Nya kepada kita.' Benarlah Allah dan Rasul-Nya. Dan yang demikian itu tidaklah menambah kepada mereka selain iman dan ketundukan."* (QS. Al-Ahzab [33]: 22).

Dalam kedua contoh tersebut, makna bersama dari kata التَّسْلِيْمُ adalah kepatuhan dan penerimaan penuh terhadap apa yang datang dari Allah dan Rasul-Nya, bukan sekadar ucapan salam atau penghormatan.

Di sinilah letak persoalan dalam pemahaman umum terhadap QS. Al-Ahzab ayat 56, ketika dikatakan bahwa makna التَّسْـلِيْمُ di dalamnya adalah memberi salam kepada Nabi, sehingga kita mengucapkan: صَلَّى اللّٰـهُ عَلَيْـهِ وَسَـلَّم. Namun, ketika ayat ini dibandingkan dengan ayat-ayat

lain yang menggunakan ungkapan yang sama, tampak bahwa yang dimaksud oleh ayat tersebut adalah penyerahan diri secara penuh kepada Nabi Saw., yakni tunduk kepada apa yang Baginda bawa dari perintah Allah, bukan sekadar ucapan salam secara lisan.

Hal ini bukan berarti bahwa mengucapkan salam kepada Nabi Muhamamd Saw. tidak dibolehkan atau tidak dianjurkan. Sebaliknya, hal itu merupakan perbuatan yang disyariatkan dan termasuk dalam keumuman perintah salam dalam Al-Quran, sebagaimana firman Allah Swt.: وَسَـــلَامٌ عَلَـــى الْمُرْسَـــلِينَ *"Dan kesejahteraan dilimpahkan atas para rasul."* (QS. Ash-Shaffat [37]: 181). Dan firman-Nya: قُـــلِ الْحَمْـــدُ لِلَّـــهِ وَسَـــلَامٌ عَلَـــى عِبَـــادِهِ الَّذِيـــنَ اصْطَفَـــى *"Katakanlah: Segala puji bagi Allah dan salam sejahtera atas hamba-hamba-Nya yang dipilih-Nya."* (QS. An-Naml [27]: 59).

Namun, ketika membahas QS. Al-Ahzab ayat 56, pertanyaan logis yang muncul adalah: apakah bentuk ucapan صَلَّـــى اللَّـــهُ عَلَيْـــهِ وَسَـــلَّم benar-benar telah mewujudkan secara sempurna apa yang diperintahkan Allah berupa ketundukan penuh kepada Nabi Saw.? Ataukah kita perlu kembali merenungkannya berdasarkan petunjuk ayat-ayat lainnya?

Adapun kata صَلَاة (salawat/salawat) dalam Al-Quran hadir dalam berbagai bentuk: salawat seorang hamba kepada Tuhannya, salawat Allah dan para malaikat kepada hamba-hamba-Nya, salawat keduanya (malaikat dan hamba-hamba-Nya) kepada Nabi-Nya, salawat Nabi kepada orang-orang beriman, dan salawat orang-orang beriman kepada Nabi mereka.

Setelah merenungkan seluruh penggunaan tersebut, tampak bagi penulis bahwa ada satu benang merah yang menghubungkannya, yaitu bahwa salawat pada hakikatnya adalah pujian dan doa.

Adapun salawat seorang hamba kepada Allah adalah ibadah yang dikenal berupa berdiri, rukuk, dan sujud, yang menghimpun pengagungan melalui pujian serta kerendahan diri melalui doa. Dalam Al-Quran, salawat ini

selalu dikaitkan dengan kata أَقَـامَ "menegakkan", karena di dalamnya terdapat makna kesinambungan, keteraturan, dan kelurusan.

Sementara itu, bentuk-bentuk salawat lainnya dalam Al-Quran selalu datang bersama huruf jar "عَلَـى", seperti: يُصَلِّـى عَلَيْكُـمْ , عَلَيْهِـمْ صَلَـوَاتٌ , يُصَلُّـونَ عَلَـى , صَـلِّ عَلَيْهِـمْ , تُصَلِّـى عَلَـى , صَلُّـوا عَلَيْـهِ ,

Penggunaan yang berulang ini menunjukkan suatu makna yang sesuai dengan kemuliaan dan pengagungan, yaitu pujian di hadapan makhluk yang tinggi serta doa untuk rahmat dan pemuliaan.

Salawat Allah dan Malaikat-Nya kepada Orang-Orang Beriman

Allah Swt. berfirman: هُـوَ الَّـذِى يُصَلِّـى عَلَيْكُـمْ وَمَلَائِكَتُـهُ لِيُخْرِجَكُـم مِّـنَ الظُّلُمَـاتِ إِلَـى النُّـورِ *"Dialah yang memberi rahmat kepadamu, dan para malaikat-Nya (memohonkan ampunan untukmu), agar Dia mengeluarkan kamu dari kegelapan kepada cahaya."* (QS. Al-Ahzab [33]: 43). Maksudnya, Allah memuji kalian di hadapan makhluk yang tinggi (derajatnya) dan para malaikat-Nya juga memuji kalian. Allah juga berfirman: أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَـوَاتٌ مِّـن رَّبِّهِـمْ وَرَحْمَـةٌ *"Mereka itulah yang memperoleh ampunan dan rahmat dari Tuhannya."* (QS. Al-Baqarah [2]: 157). Dalam ayat ini, Allah menjadikan صَـلَاة (salawat) berbeda dari رَحْمَـةٌ (rahmat), karena rahmat disebutkan dengan huruf penghubung setelah salat. Hal ini menunjukkan bahwa salat bermakna pujian dan pemuliaan, sedangkan rahmat merupakan salah satu dampak darinya.

Salawat Allah dan Malaikat-Nya kepada Nabi Muhammad Saw.

Allah Swt. berfirman: إِنَّ اللَّـهَ وَمَلَائِكَتَـهُ يُصَلُّونَ عَلَـى النَّبِىِّ *"Sesungguhnya Allah dan para malaikat-Nya bersalawat untuk Nabi."* (QS. Al-Ahzab [33]: 56). Artinya, Allah dan para malaikat-Nya senantiasa memujinya di hadapan makhluk yang tinggi, memuliakannya dengan menyebut namanya dan mengagungkannya.

Salawat Nabi Muhammad Saw. kepada Orang-Orang Beriman

Allah Swt. berfirman: وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ *"Dan doakanlah mereka, karena sesungguhnya doamu itu menenteramkan jiwa bagi mereka."* (QS. At-Taubah [9]: 103). Artinya, pujilah mereka dan doakanlah mereka. Pujian Baginda menjadi ketenangan dan ketenteraman bagi hati mereka. Karena itu, Allah melarang Nabi-Nya untuk melakukan salat atas orang-orang munafik: وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا *"Dan janganlah engkau menyolatkan seorang pun di antara mereka yang mati selama-lamanya."* (QS. At-Taubah [9]: 84). Artinya, jangan memuji mereka, jangan menyanjung mereka, dan jangan mendoakan mereka.

Allah juga berfirman: وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ ۚ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَّهُمْ *"Dan doa Rasul itu menjadi ketenteraman jiwa bagi mereka. Ketahuilah, sesungguhnya doa itu menjadi suatu pendekatan diri kepada Allah bagi mereka."* (QS. At-Taubah [9]: 99). Maksudnya, pujian dan doa Rasul untuk orang-orang beriman menjadi sebab kedekatan mereka kepada Allah.

Salawat Orang-Orang Beriman kepada Nabi Muhammad Saw.

Setelah adanya keselarasan makna صَلَاة (salawat) dalam seluruh penggunaan tersebut, kita berhenti sejenak pada firman Allah Swt.: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا *"Wahai orang-orang yang beriman! Bersalawatlah kamu untuk Nabi dan berserah dirilah kepadanya dengan sepenuh penyerahan."* (QS. Al-Ahzab [33]: 56).

Sebagaimana صَلَاة (salawat) Allah dan malaikat-Nya kepada Nabi bermakna pujian, dan صَلَاة (salawat) Nabi kepada orang-orang beriman bermakna pujian dan doa, demikian pula صَلَاة (salawat) orang-orang beriman kepada Nabi mereka bermakna pujian kepada Baginda dan doa untuk Baginda, yang disertai dengan ketundukan dan kepatuhan penuh kepadanya.

Dengan demikian, bentuk ungkapan yang paling sesuai untuk menggambarkan makna Al-Quran yang menyeluruh ini adalah ucapan:

عَلَيْـهِ الصَّـلَاةُ وَالسَّـلَامُ, dengan pengertian: "atas Baginda صَـلَاة (salawat) dan salam dari kami", yakni atas Baginda pujian dan doa kami, serta atas Baginda salam kami, sebagai pelaksanaan firman Allah Swt.: وَسَـلَامٌ عَلَـى الْمُرْسَـلِينَ *"Dan kesejahteraan dilimpahkan atas para rasul."* (QS. Ash-Shaffat [37]: 181).

Hal yang menarik adalah bahwa ayat tersebut mengkhususkan Nabi Muhammad Saw. seorang dengan perintah salawat dan salam tanpa menyebut keluarga Baginda melalui penggabungan kata. Hal ini menunjukkan bahwa pokok seruan Al-Quran terarah kepada pribadi Rasul Saw. sendiri, sedangkan tambahan yang terdapat dalam bentuk-bentuk ungkapan yang dikenal luas bersumber dari riwayat ahad. Adapun klaim mengenai mutawatirnya praktik bacaan shalawat Ibrahimiyah dalam salat akan dibahas pada tempatnya tersendiri.

Melalui perenungan ini tampak bahwa التَّسْلِيْمُ kepada Nabi Muhammad Saw. dalam wacana Al-Quran adalah ketundukan penuh dan kepatuhan sempurna terhadap perintah Baginda, kerelaan terhadap keputusan Baginda, dan mengikuti arahan Baginda dalam apa yang Baginda sampaikan dari Tuhannya. Adapun صَلَاة (salawat) kepada Baginda adalah pujian dan doa untuk Baginda, yang di dalamnya berpadu pengagungan terhadap kedudukannya dan kesempurnaan kesetiaan kepadanya.

SALAWAT IBRAHIMIYAH DALAM SALAT

Penelitian ini membahas persoalan salawat kepada Nabi Muhammad Saw. dan keluarganya dengan bentuk Salawat Ibrahimiyah di dalam salat, dalam kerangka ushul fiqh yang berkaitan dengan pembedaan antara hal-hal yang ditetapkan melalui transmisi praktik mutawatir, yang diwariskan umat dari generasi ke generasi, dan hal-hal yang ditetapkan melalui khabar ahad atau ijtihad fikih. Dari titik tolak ini muncul pertanyaan yang hendak dijawab oleh penelitian ini: apakah Salawat Ibrahimiyah merupakan bagian dari struktur ibadah salat yang diterima kaum Muslimin dari Nabi Saw. melalui transmisi praktik yang bersambung dan mutawatir, ataukah ia merupakan bentuk bacaan yang disisipkan pada tahap berikutnya melalui ijtihad para fuqaha, sehingga sebagian ulama menganggapnya sunnah, sementara sebagian lain mewajibkannya? Atas dasar teks dan metode istidlal apa penyisipan tersebut dibangun, lalu dijadikan landasan bagi pendapat yang mewajibkannya?

Ketika menelusuri dalil-dalil yang berkaitan dengan persoalan ini, tidak tampak adanya bukti yang menunjukkan bahwa Salawat Ibrahimiyah mencapai derajat mutawatir secara praktik dalam penetapannya dari Nabi Muhammad Saw. Ia juga tidak terbukti dalam salat dengan tingkat

kepastian yang sebanding dengan kepastian tentang berdiri, rukuk, sujud, tasyahud, dan seluruh tindakan salat lainnya yang telah disepakati sebagai bagian dari transmisi praktik yang mutawatir. Berdasarkan hal itu, Salawat Ibrahimiyah—ditinjau dari sisi penetapan ushulnya—tampak lebih dekat sebagai hasil ijtihad fikih yang datang kemudian, bukan sebagai bagian asli dari struktur ibadah salat yang mutawatir.

Hal-hal yang menguatkan pendapat ini adalah sebagai berikut:

Pertama: bahwa salawat kepada Nabi tidak dinukil dalam lafaz tasyahud dari seorang pun Sahabat yang meriwayatkan bentuk-bentuk tasyahud dari Rasulullah Saw.[1]

Al-Khaththabi berkata: "Ini adalah tasyahud Ibnu Mas'ud yang dipilih oleh Asy-Syafi'i, dan itulah yang diajarkan Nabi Saw. kepadanya. Di dalamnya tidak terdapat salawat kepada Nabi. Demikian pula seluruh Sahabat yang meriwayatkan tasyahud dari Nabi Saw., seperti Abu Hurairah, Ibnu Abbas, Jabir, Ibnu Umar, Abu Sa'id Al-Khudri, Abu Musa Al-Asy'ari, dan Abdullah bin Az-Zubair, mereka tidak menyebutkan di dalamnya salawat kepada Nabi Saw."

Beliau juga berkata: "Ibnu Abbas dan Jabir mengatakan: Nabi Saw. mengajarkan tasyahud kepada kami sebagaimana Baginda mengajarkan satu surah dari Al-Quran. Hal yang serupa juga diriwayatkan dari Abu Sa'id. Ibnu Umar berkata: Abu Bakar mengajarkan tasyahud kepada kami di atas mimbar sebagaimana anak-anak diajarkan di tempat belajar, dan Umar bin Al-Khaththab juga mengajarkannya di atas mimbar."

Kemudian Baginda menyinggung hadis yang berbunyi: "Tidak sah salat bagi orang yang tidak bersalawat kepadaku", lalu berkata: "Ibnu Al-Qashshar mengatakan bahwa maknanya adalah tidak sempurna salatnya, atau bagi orang yang belum pernah bersalawat kepadaku sekali pun dalam hidupnya. Seluruh ahli hadis melemahkan riwayat hadis ini."

1 Lihat Tabyin Al-Haqaiq, Al-Zaila'i 1/108.

Hadis tersebut diriwayatkan oleh Al-Baihaqi dalam As-Sunan Al-Kubra dan Ad-Daraquthni dengan lafaz: "Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Abdullah bin Ibrahim Asy-Syafi'i, telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Ghalib, telah menceritakan kepada kami Ali bin Bahr, telah menceritakan kepada kami Abdul Muhaimin bin Abbas, dari ayahnya, dari kakeknya Sahl bin Sa'd, bahwa Nabi Saw. bersabda: 'Tidak sah salat bagi orang yang tidak bersalawat kepada nabinya.'" Abdul Muhaimin bin Abbas adalah perawi yang lemah dan tidak kuat.

Demikian pula hadis yang diriwayatkan dari Abu Ja'far, dari Ibnu Mas'ud secara marfu': "Barang siapa melaksanakan salat yang di dalamnya ia tidak bersalawat kepadaku dan kepada keluargaku, maka salatnya tidak diterima." Ad-Daraquthni berkata: "Yang benar, hadis itu mauquf sebagai ucapan Abu Ja'far Muhammad bin Ali bin Husain, yang berkata: 'Seandainya aku melaksanakan salat tanpa bersalawat kepada Nabi Saw. dan kepada keluarganya, niscaya aku memandang salat itu belum sempurna.'"

Kemudian Ad-Daraquthni menjelaskan kelemahan riwayat marfu' tersebut. Ia berkata dalam Sunan-nya: "Telah menceritakan kepada kami Ahmad bin Muhammad bin Sa'id, telah menceritakan kepada kami Ja'far bin Ali bin Najih Al-Kindi, telah menceritakan kepada kami Isma'il bin Shubaih, dari Sufyan bin Ibrahim Al-Hariri, dari Abdul Mu'min bin Al-Qasim, dari Jabir, dari Abu Ja'far, dari Abu Mas'ud Al-Anshari bahwa Rasulullah Saw. bersabda: 'Barang siapa melaksanakan salat yang di dalamnya ia tidak bersalawat kepadaku dan kepada keluargaku, maka salatnya tidak diterima.'" Kemudian ia berkata: "Jabir adalah perawi yang lemah, dan terdapat perbedaan dalam periwayatan hadis ini."[1]

Hal ini menunjukkan bahwa tasyahud yang diterima para Sahabat dari Nabi Saw. melalui transmisi praktik tidak mencakup salawat kepada Baginda, dan hadis-hadis yang mewajibkan salawat di dalam salat tidak

1 Lihat Asy-Syifa Bi Ta'rifi Huquq Al-Mushtafa 2/61.

mencapai tingkat kesahihan yang dapat menandingi transmisi tersebut, bahkan sanad-sanadnya lemah.

Kedua: bahwa ketika Nabi Saw. mengajarkan tata cara salat kepada seorang Arab Badui, Baginda tidak menyebutkan salawat kepada Nabi sebagai bagian dari tata cara salat. Seandainya salawat itu merupakan salah satu kewajiban salat, maka tidak boleh penjelasannya ditunda dari waktu yang diperlukan. Pastilah Baginda akan mengajarkannya bersama seluruh rukun dan kewajiban salat lainnya.[1]

Ketiga: bahwa tidak terdapat satu riwayat sahih yang bebas dari cacat yang menunjukkan bahwa Nabi Saw. membaca salawat untuk dirinya sendiri di dalam salatnya, atau bahwa Baginda memerintahkannya sebagai kewajiban di dalam salat. Seluruh riwayat yang datang dalam masalah ini tidak lepas dari kritik pada sanadnya atau cacat pada matannya.

Dalil yang paling masyhur yang digunakan dalam persoalan ini adalah tambahan riwayat Imam Ahmad dalam hadis Ka'b bin 'Ujrah dengan lafaz: "Bagaimana kami bersalawat kepadamu apabila kami bersalawat dalam salat kami?" [2]

Namun, tambahan lafaz ini dinilai cacat oleh para ahli hadis karena hanya diriwayatkan secara tunggal oleh Ibnu Ishaq, dan ia menyelisihi seluruh perawi lain yang meriwayatkan hadis yang sama tanpa menyebut tambahan tersebut.[3] Hal ini menunjukkan bahwa tambahan itu tidak tetap dengan tingkat kekuatan yang dapat dijadikan hujah.

Keempat: bahwa riwayat mengenai pengajaran tasyahud menunjukkan bahwa kesempurnaan salat telah tercapai dengan tasyahud semata tanpa penyebutan Salawat Ibrahimiyah. Hal ini menunjukkan bahwa Salawat Ibrahimiyah bukan bagian dari rukun maupun kewajiban salat.

1 Lihat Tabyin Al-Haqaiq, Al-Zaila'i 1/108.
2 Diriwayatkan oleh Ahmad (17113), Ibnu Khuzaimah (711), Ibnu Hibban (1959), ad-Daruquṭni (1/354), al-Ḥakim (988), dan al-Baihaqi (2963).
3 Jala' Al-Afham 31.

Diriwayatkan dari ‘Alqamah bahwa Abdullah bin Mas‘ud Ra. memegang tangannya, dan Rasulullah Saw. pernah memegang tangan Abdullah lalu mengajarkannya tasyahud dalam salat. Beliau bersabda: “Katakanlah: Segala penghormatan untuk Allah, segala salat dan segala kebaikan. Salam atasmu wahai Nabi, beserta rahmat Allah dan keberkahan-Nya. Salam atas kami dan atas hamba-hamba Allah yang saleh.” Zuhair berkata: “Aku juga menghafal darinya: ‘Aku bersaksi bahwa tidak ada tuhan selain Allah, dan aku bersaksi bahwa Muhammad adalah hamba dan utusan-Nya.’” Kemudian Baginda berkata: “Apabila engkau telah menyelesaikan ini — atau Baginda berkata: apabila engkau telah melakukan ini — maka engkau telah menyelesaikan salatmu. Jika engkau ingin berdiri, maka berdirilah; dan jika engkau ingin tetap duduk, maka duduklah.”[1]

Tambahan terakhir ini, sekalipun dipandang sebagai perkataan Ibnu Mas‘ud Ra. dan bukan sabda Nabi Saw., tetap menunjukkan bahwa tasyahud semata telah dianggap sebagai penyempurna salat, dan Salawat Ibrahimiyah tidak termasuk dalam rukun ataupun kewajiban salat, serta tidak dianggap sebagai bagian darinya.

Apakah Salawat Ibrahimiyah Wajib dalam Salat?

Para fuqaha membahas persoalan kewajiban salawat kepada Nabi Saw. dalam tasyahud akhir dengan penelitian dan pembahasan mendalam. Mayoritas mereka berpendapat bahwa salawat tersebut tidak wajib. Mereka bahkan menukil adanya ijmak ulama salaf sebelum Imam Asy-Syafi‘i dalam persoalan ini, dan menisbatkan pendapat wajib hanya

1 Diriwayatkan oleh Abu Daud (970), Ahmad (4006) (1/422), ad-Daruquṭni dalam as-Sunan (1336). Ad-Daruquṭni dalam as-Sunan (2/9) berkata: "Barangsiapa menjadikan ini sebagai perkataan Ibnu Mas'ud, maka perkataannya itulah yang lebih mendekati kebenaran." Al-Khaṭṭabi dalam Ma'alim as-Sunan (1/198) berkata: "Mereka berbeda pendapat tentang perkataan ini; apakah ia dari perkataan Nabi Saw. atau dari perkataan Ibnu Mas'ud." Al-Ḥakim dalam Ma'rifat 'Ulum al-Ḥadits (84) berkata: "Perkataannya '(Jika engkau mengucapkan ini)' adalah mudraj (sisipan) dalam hadits dari perkataan Abdullah bin Mas'ud." Abdul Ḥaq al-Isybili dalam al-Aḥkam asy-Syar'iyyah al-Kubra (2/273) berkata: "Yang benar tentang tambahan ini adalah bahwa ia dari perkataan Ibnu Mas'ud." Ibnu al-Mulaqqin dalam Syarḥ al-Bukhari (7/286) berkata: "Tambahan ini adalah mudraj (sisipan) dari Ibnu Mas'ud menurut kesepakatan para ḥuffaẓ." Al-'Iraqi dalam at-Taqyid wa al-Īḍaḥ (128) berkata: "Perkataannya 'Maka apabila engkau telah mengucapkan ini' hingga seterusnya, itu hanyalah dari perkataan Ibnu Mas'ud."

kepada beliau seorang. Pendapat tersebut dianggap sebagai pandangan yang menyelisihi praktik warisan yang telah mapan.[1]

Qadhi 'Iyadh berkata: "Dua imam, yaitu Abu Ja'far Ath-Thabari dan Ath-Thahawi serta selain keduanya, telah menukil ijmak seluruh ulama terdahulu dan belakangan dari umat ini bahwa salawat kepada Nabi dalam tasyahud tidak wajib. Asy-Syafi'i menyelisihi hal tersebut dengan mengatakan: barang siapa tidak bersalawat kepada Nabi setelah tasyahud akhir dan sebelum salam, maka salatnya rusak. Jika ia bersalawat sebelum itu, maka tidak mencukupinya. Beliau tidak memiliki landasan pendapat dari ulama pendahulu dalam pendapat ini dan tidak pula memiliki sunnah yang diikuti (landasannya). Banyak ulama mengingkari pendapat Baginda dalam masalah ini karena menyelisihi para ulama sebelumnya, dan mereka mengecam perbedaan beliau dalam persoalan ini, di antaranya Ath-Thabari, Al-Qusyairi, dan selain keduanya."[2]

Beliau juga berkata: "Al-Khaththabi berkata: salawat itu bukan kewajiban dalam salat, dan ini adalah pendapat sekelompok fuqaha selain Asy-Syafi'i. Aku tidak mengetahui ada seorang pun sebelum beliau yang menjadi panutannya dalam masalah ini. Dalil bahwa salawat tersebut bukan bagian dari kewajiban salat adalah praktik salaf saleh sebelum Asy-Syafi'i serta ijmak mereka atas hal itu. Manusia telah sangat keras mengecam beliau dalam persoalan ini."[3]

Al-Qurthubi berkata: "Dalil bahwa salawat itu bukan bagian dari kewajiban salat adalah praktik salaf saleh sebelum Asy-Syafi'i dan ijmak mereka atas hal tersebut."[4]

Ibnu Baththal berkata: "Barang siapa mewajibkan hal itu, maka ia telah menolak atsar-atsar, menyalahi apa yang dijalankan para salaf, apa

1 Asy-Syaukani menyebutkan bahwa pendapat yang mewajibkan dinukil dari Muḥammad al-Baqir, al-Qasim ar-Rassi, dan al-Hadi di antara para imam Zaidiyyah.
2 Asy-Syifa Bi Ta'rifi Huquq Al-Mushtafa 2/61.
3 Asy-Syifa Bi Ta'rifi Huquq Al-Mushtafa 2/61.
4 Tafsir Al-Qurthubi 14/236.

yang disepakati para khalaf, dan apa yang mereka riwayatkan dari Nabi mereka Saw. Maka tidak ada nilai bagi pendapat tersebut."[1]

Ibnu Baththal juga menukil ijmak selain pendapat Asy-Syafi'i, dengan berkata: "Ath-Thabari dan Ath-Thahawi berkata: seluruh ulama terdahulu dan belakangan dari umat ini telah berijmak bahwa salawat kepada Nabi Saw. dalam tasyahud tidak wajib. Asy-Syafi'i menyelisihi hal itu dengan mengatakan: barang siapa tidak bersalawat kepada Nabi dalam tasyahud akhir dan sebelum salam, maka salatnya rusak. Jika ia bersalawat sebelum itu, maka tidak mencukupinya. Beliau tidak memiliki salaf (pendahulu) dalam pendapat ini dan tidak pula sunnah yang diikutinya."[2]

Ibnu Qudamah berkata: "Diriwayatkan dari Ahmad bahwa salawat itu tidak wajib. Al-Marwadzi berkata: pernah dikatakan kepada Abu Abdillah: sesungguhnya Ibnu Rahawaih mengatakan, 'Jika seseorang meninggalkan salawat kepada Nabi Saw. dalam tasyahud, maka batal salatnya.' Ahmad menjawab: 'Aku tidak berani mengatakan demikian.' Pada kesempatan lain Baginda berkata: 'Ini adalah pendapat yang menyimpang.' Hal ini menunjukkan bahwa beliau tidak mewajibkannya. Ini juga merupakan pendapat Malik, Ats-Tsauri, Ashhabur Ra'yi, dan mayoritas ulama. Ibnu Al-Mundzir berkata: 'Ini adalah pendapat mayoritas ulama kecuali Asy-Syafi'i.'"[3]

Ibnu Rajab berkata: "Salat tetap sah tanpa salawat tersebut dalam segala keadaan. Ini adalah pendapat mayoritas ulama, di antaranya Abu Hanifah, Malik, Ats-Tsauri, Al-Auza'i, Ahmad, Ishaq — dalam salah satu riwayat dari keduanya — Dawud, Ibnu Jarir, dan selain mereka."[4]

Ibnu 'Utsaimin berkata: "Salawat kepada Nabi Saw. adalah sunnah, bukan wajib dan bukan rukun. Ini merupakan salah satu riwayat dari Imam Ahmad. Seandainya seseorang sengaja meninggalkannya, maka salatnya

1 Syarh Shahih Al-Bukhari 2/447.
2 Syarh Shahih Al-Bukhari 2/447.
3 Al-Mughni 1/388.
4 Fath Al-Bari 5/198.

tetap sah, karena dalil-dalil yang digunakan oleh pihak yang mewajibkan atau menjadikannya rukun tidak jelas menunjukkan pendapat mereka. Hukum asalnya adalah bebasnya tanggungan. Pendapat ini lebih kuat selama tidak ada dalil lain selain yang digunakan para fuqaha tersebut, karena kita tidak boleh membatalkan suatu ibadah dan merusaknya dengan dalil yang masih mungkin dimaksudkan sebagai kewajiban ataupun sekadar anjuran."[1]

Kesimpulan dari seluruh nukilan ini adalah bahwa mayoritas fuqaha, baik dari kalangan terdahulu maupun belakangan, berpendapat bahwa salawat kepada Nabi Saw. dalam tasyahud bukanlah rukun dan bukan pula kewajiban yang menyebabkan salat batal apabila ditinggalkan. Pendapat yang mewajibkannya dipandang sebagai pendapat yang menyelisihi arus utama, yang tidak ditopang oleh dalil tegas maupun transmisi praktik yang mutawatir, serta bertentangan dengan praktik dan ijmak para salaf.

Perlu diperhatikan di sini bahwa pihak yang berpendapat wajibnya salawat kepada Nabi Saw. dalam salat — seperti Imam Asy-Syafi'i — sesungguhnya hanya mewajibkan pokok salawat kepada Baginda Saw. secara umum, dan tidak mewajibkan bentuk lafaz tertentu. Menurut beliau, seseorang telah dianggap mencukupi dengan mengucapkan: "اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّد". Adapun penambahan salawat kepada keluarga Nabi sebagai sesuatu yang wajib di dalam salat, An-Nawawi menyebutkan adanya ijmak bahwa hal tersebut tidak wajib.[2]

Bahkan kelompok yang mewajibkannya dari sebagian ulama Hanabilah dan sebagian Syafi'iyyah — dan pendapat ini bukanlah pendapat resmi dalam kedua mazhab tersebut — memaknai آل "keluarga Nabi" sebagai para pengikut Baginda. Ibnu Qudamah berkata: "Mereka memiliki dua pendapat mengenai kewajiban salawat kepada keluarga Baginda... dan pendapat pertama lebih utama," yakni pendapat yang tidak mewajibkannya.

1 Syarh Al-Mumti' 3/311.
2 Asy-Syaukani menisbatkan pendapat yang mewajibkan kepada al-Qasim, al-Hadi, dan al-Mu'ayyad billah dari kalangan Zaidiyyah.

Kemudian Baginda berkata: "Keluarga Nabi Saw. adalah para pengikut Baginda dalam agamanya, sebagaimana firman Allah Swt.: أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ *"Masukkanlah keluarga Fir'aun."* (QS. Ghafir [40]: 46) yakni para pengikutnya dari kalangan pemeluk agamanya."

Dan yang lebih utama adalah seorang Muslim meneladani petunjuk praktis Nabi Muhammad Saw., karena hukum asal dalam ibadah bersifat tauqifi, dan tidak ada riwayat yang sahih bahwa Baginda bersalawat kepada dirinya sendiri di dalam salatnya. Barang siapa ingin membaca salawat kepada Nabi Saw. di dalam salat, maka yang lebih utama baginya adalah berpegang pada apa yang ditunjukkan oleh perintah Al-Quran, yaitu salawat kepada Nabi tanpa tambahan-tambahan lain.

Di samping itu, tasyahud yang ma'tsur: التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللهِ الصَّالِحِيْنَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُوْلُهُ *"Segala penghormatan bagi Allah, segala salat dan segala kebaikan. Salam atasmu wahai Nabi beserta rahmat Allah dan keberkahan-Nya. Salam atas kami dan atas hamba-hamba Allah yang saleh. Aku bersaksi bahwa tidak ada tuhan selain Allah, dan aku bersaksi bahwa Muhammad adalah hamba dan utusan-Nya,"* telah mengandung pokok pengagungan, pengakuan terhadap kerasulan Nabi, salam kepada Baginda, dan pujian untuk Baginda. Dari sisi makna, tasyahud tersebut telah mewujudkan hakikat salawat kepada Nabi, karena menghimpun unsur pengagungan, doa, dan salam, yang merupakan tujuan utama dari salawat kepada Nabi Muhammad Saw.

Ijtihad Imam Asy-Syafi'i

Imam Asy-Syafi'i berdalil atas kewajiban salawat kepada Nabi Saw. dalam tasyahud dengan dua dalil:

pertama, berdalil dengan keumuman firman Allah Swt.: إِنَّ اللَّـهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ۚ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا *"Sesungguhnya Allah dan para malaikat-Nya bersalawat untuk Nabi. Wahai orang-orang yang beriman! Bersalawatlah kamu untuknya dan berserah dirilah dengan sepenuh penyerahan."* (QS. Al-Ahzab [33]: 56).

Kedua, berdasarkan riwayat-riwayat yang dipahami mengandung perintah menjadikan salawat kepada Nabi sebagai bagian dari salat.

Pertama: Berdalil dengan Keumuman Ayat

Asy-Syafi'i berkata: "AllahSwt. mewajibkan salawat kepada Rasul-Nya ketika Dia berfirman: إِنَّ اللَّـهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ Maka tidak ada tempat yang lebih utama untuk pelaksanaan kewajiban salawat kepadanya selain di dalam salat. Kami juga menemukan petunjuk dari Rasulullah Saw., sebagaimana telah aku sebutkan, bahwa salawat kepada Rasulullah Saw. merupakan kewajiban dalam salat. Wallahu A'lam".[1]

Kritik terhadap Pendalilan dengan Keumuman Ayat

Adapun berdalil dengan zahir ayat tersebut tidak cukup kuat untuk menetapkan kewajiban salawat di dalam salat secara khusus, karena tidak ada seorang pun dari kalangan salaf yang mengatakan bahwa ayat itu sendiri menunjukkan bahwa tempat pelaksanaan kewajiban tersebut adalah di dalam salat. Paling jauh, ayat itu hanya menunjukkan kewajiban bersalawat kepada Nabi Muhammad Saw. secara umum, tanpa pembatasan waktu maupun tempat tertentu.

Karena itu, Qadhi 'Iyadh berkata: "Ketahuilah bahwa salawat kepada Nabi Saw. merupakan kewajiban secara umum yang tidak dibatasi waktu tertentu, karena adanya perintah Allah Swt. untuk bersalawat kepadanya.

1 Al-Um jilid 1 hal. 117.

Para imam dan ulama memahami perintah tersebut sebagai kewajiban, dan mereka telah berijmak atas hal itu."[1]

Kemudian beliau menukil dari Abu Ja'far Ath-Thabari bahwa ia memahami perintah dalam ayat tersebut sebagai anjuran untuk sesuatu yang lebih dari satu kali, dan ia mengklaim adanya ijmak atas hal itu. Artinya, kewajiban yang membebaskan tanggungan seseorang hanyalah bersalawat kepada Nabi Saw. sekali dalam seumur hidup, sebagaimana persaksian terhadap kerasulan Baginda. Adapun selebihnya adalah amalan sunnah yang dianjurkan.[2]

Qadhi Abu Al-Hasan Ibnu Al-Qashshar menjelaskan bahwa pendapat yang masyhur di kalangan Malikiyah adalah bahwa salawat kepada Nabi Saw. wajib secara umum, dan kewajiban itu gugur dengan melakukannya sekali dalam seumur hidup bagi orang yang mampu. Qadhi Abu Bakar bin Bukair berkata: "Allah tidak menentukan waktu tertentu untuk salawat tersebut, maka yang wajib adalah memperbanyaknya, bukan mengkhususkannya pada tempat tertentu." Qadhi Abu Muhammad bin Nashr dan Qadhi Abu Abdullah bin Lahmad bin Sa'id juga menegaskan bahwa mazhab Malik dan para pengikutnya serta mayoritas ulama berpendapat bahwa salawat kepada Nabi Saw. wajib secara umum, namun tidak ditentukan harus di dalam salat. Barang siapa telah melakukannya sekali dalam hidupnya, maka ia telah menunaikan kewajibannya.[3]

Adapun pengkhususan salawat tersebut di dalam salat, maka Asy-Syafi'i dan para pengikutnyalah yang secara khusus berpendapat demikian. Mereka mengatakan bahwa kewajiban yang diperintahkan dalam ayat itu adalah di dalam salat, sedangkan di luar salat tidak wajib. Pengkhususan ini tidak didukung oleh nash yang tegas maupun praktik mutawatir. Bahkan, ia bertentangan dengan apa yang dinukil para imam tentang berlangsungnya praktik salaf sebelum Asy-Syafi'i yang tidak mewajibkan salawat dalam tasyahud, meskipun mereka sepakat atas kewajibannya

1 Lihat Asy-Syifa Bi Ta'rifi Huquq Al-Mushtafa 2/61.
2 Lihat Asy-Syifa Bi Ta'rifi Huquq Al-Mushtafa 2/61.
3 Lihat Asy-Syifa Bi Ta'rifi Huquq Al-Mushtafa 2/61.

secara umum tanpa membatasinya pada salat. Dengan demikian, tampak bahwa petunjuk ayat terhadap kewajiban salawat kepada Nabi Saw. secara khusus di dalam salat hanyalah petunjuk yang bersifat zhanni dan lemah, yang tidak cukup kuat untuk menentang pemahaman kolektif terhadap nash dan praktik warisan yang terus berlangsung dari para Sahabat dan Tabi'in.[1]

Kedua: Berdalil dengan Sebagian Riwayat

Imam Asy-Syafi'i dalam menetapkan kewajiban salawat kepada Nabi Saw. di dalam salat bersandar pada sebuah riwayat yang secara tegas menyebut pertanyaan tentang tata cara bersalawat kepada Baginda "di dalam salat". Dari riwayat itu Baginda memahami bahwa Salawat Ibrahimiyah merupakan bagian tertentu yang harus ada dalam salat. Namun, riwayat tersebut — dari sudut ilmu hadis — tidak lepas dari kelemahan sanad dan ketidakstabilan makna, sehingga tidak cukup kuat untuk menentang apa yang telah tetap melalui transmisi praktik yang mutawatir mengenai tata cara salat, dan juga tidak cukup kuat untuk mengkhususkan perintah Al-Quran yang bersifat umum pada satu tempat tertentu.

Di antara riwayat terpenting yang dijadikan dasar oleh Asy-Syafi'i dalam hal ini terdapat dua riwayat:

Pertama: Asy-Syafi'i berkata: "Telah mengabarkan kepada kami Ibrahim bin Muhammad, ia berkata: telah menceritakan kepadaku Shafwan bin Sulaim, dari Abu Salamah bin Abdurrahman, dari Abu Hurairah Ra., bahwa ia berkata: Aku berkata, 'Wahai Rasulullah, bagaimana kami bersalawat kepadamu — yakni di dalam salat?' Baginda bersabda: 'Ucapkanlah: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيْمَ وَبَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيْمَ, kemudian kalian mengucapkan salam kepadaku.'"[2]

1 Lihat Asy-Syifa Bi Ta'rifi Huquq Al-Mushtafa 2/61.
2 Al-Um jilid 1 hal. 117.

Kedua: Asy-Syafi'i berkata: "Telah mengabarkan kepada kami Ibrahim bin Muhammad, ia berkata: telah menceritakan kepadaku Sa'd bin Ishaq bin Ka'b bin 'Ujrah, dari Abdurrahman bin Abi Laila, dari Ka'b bin 'Ujrah Ra., bahwa Nabi Saw. biasa mengucapkan di dalam salat: " اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَبَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ"[1]

Kedua riwayat ini telah dikritik oleh para imam hadis dari berbagai sisi, sebagaimana dijelaskan oleh Al-Hafizh Ibnu Hajar Al-'Asqalani dalam Fath al-Bari. Beliau menyebutkan bahwa pihak-pihak yang berbeda pendapat dengan Asy-Syafi'i membahas pendalilan tersebut melalui empat sisi utama.

Ibnu Hajar berkata: "Sebagian pihak yang berbeda pendapat mengkritik pendalilan ini dari beberapa sisi:

- Pertama: lemahnya Ibrahim bin Abi Yahya, dan pembicaraan para ulama tentang kelemahannya sudah sangat terkenal.
- Kedua: andaikata riwayat itu sahih, maka ucapan dalam riwayat pertama 'yakni di dalam salat' tidak dijelaskan siapa yang mengucapkannya.
- Ketiga: ucapan dalam riwayat kedua 'Baginda biasa mengucapkannya dalam salat', meskipun zahirnya menunjukkan salat wajib, tetap mengandung kemungkinan bahwa yang dimaksud dengan 'dalam salat' adalah dalam penjelasan tentang bentuk salawat kepada Baginda. Kemungkinan ini kuat, karena sebagian besar jalur hadis Ka'b bin 'Ujrah — sebagaimana telah disebutkan — menunjukkan bahwa pertanyaan yang diajukan berkaitan dengan tata cara salawat, bukan tempatnya.
- Keempat: tidak ada dalam hadis tersebut sesuatu yang menunjukkan keharusan penempatan bacaan itu secara khusus dalam tasyahud, terutama antara tasyahud dan salam dalam salat."[2]

1 Al-Um jilid 1 hal. 117.
2 Fathul Bari, Ibnu Hajar Al-'Asqalani jilid 11 hal. 164.

Berikut ini adalah penjelasan yang lebih luas mengenai kritik-kritik yang disebutkan Ibnu Hajar terhadap pendalilan Asy-Syafi'i:

Pertama: dalam sanad kedua riwayat tersebut terdapat Ibrahim bin Abi Yahya, seorang perawi yang sangat lemah. Pembicaraan tentang kelemahannya sangat terkenal di kalangan para imam ilmu jarh wa ta'dil.

Kedua: ucapan dalam riwayat pertama, "yakni di dalam salat", tidak pasti berasal dari Abu Hurairah sendiri. Sangat mungkin itu hanyalah penafsiran sebagian perawi, sehingga tidak cukup kuat dijadikan dalil bahwa pertanyaan tersebut berkaitan dengan tempat salawat kepada Nabi di dalam salat wajib.

Ketiga: ucapan dalam riwayat kedua, "Baginda biasa mengucapkannya dalam salat", meskipun zahirnya menunjukkan salat wajib, namun kemungkinan yang lebih kuat — apabila memperhatikan seluruh jalur hadis Ka'b bin 'Ujrah — maka yang dimaksud ialah bahwa Nabi Saw. biasa mengucapkan bentuk salawat tersebut ketika menjelaskan tata caranya, bukan menjelaskan tempatnya di dalam salat. Sebab, sebagian besar riwayat secara tegas menunjukkan bahwa pertanyaan para Sahabat adalah tentang "bagaimana kami bersalawat kepadamu?", bukan tentang "di mana kami bersalawat kepadamu?"

Keempat: sekalipun kedua riwayat itu dianggap sahih, tetap tidak ada petunjuk di dalamnya yang menunjukkan keharusan membaca bentuk salawat tersebut secara khusus pada tasyahud akhir antara tasyahud dan salam, padahal itulah inti persoalan yang diperselisihkan. Tidak terdapat nash dalam kedua riwayat itu yang menghubungkan Salawat Ibrahimiyah secara tauqifi dengan posisi tertentu di dalam salat.

Adapun cacat paling utama dalam sanad tersebut adalah adanya Ibrahim bin Abi Yahya Al-Madani, salah seorang guru Imam Asy-Syafi'i. Para kritikus hadis sepakat melemahkannya secara sangat keras, bahkan

menuduhnya berdusta dan membuat hadis, hingga namanya menjadi contoh terkenal dalam kitab-kitab jarh wa ta'dil.

Disebutkan dalam biografinya di dalam kitab Tahdzib at-Tahdzib sebagai berikut:

"Ibrahim bin Muhammad bin Abi Yahya, yang bernama Sim'an Al-Aslami, maula mereka, Abu Ishaq Al-Madani... Yahya bin Sa'id Al-Qaththan berkata: Aku bertanya kepada Malik tentang dirinya: 'Apakah ia seorang yang tsiqah (terpercaya)?' Malik menjawab: 'Tidak, bahkan tidak tsiqah dalam agamanya.' Abu Thalib meriwayatkan dari Ahmad: 'Hadisnya tidak dituliskan. Orang-orang telah meninggalkan hadisnya. Ia meriwayatkan hadis-hadis mungkar yang tidak memiliki asal. Ia mengambil hadis-hadis manusia lalu memasukkannya ke dalam kitab-kitabnya.' Bisyr bin Al-Mufadhdhal berkata: 'Aku bertanya kepada para fuqaha Madinah tentang dirinya, dan semuanya berkata: pendusta.' Ali bin Al-Madini meriwayatkan dari Yahya bin Sa'id: 'Pendusta.' Al-Mu'athi meriwayatkan dari Yahya bin Sa'id: 'Kami menuduhnya berdusta.' Abbas meriwayatkan dari Ibnu Ma'in: 'Ia bukan orang terpercaya.' Ibnu Abi Maryam berkata: 'Aku berkata kepadanya: Bagaimana dengan Ibnu Abi Yahya?' Ia menjawab: 'Pendusta dalam seluruh riwayatnya.' Ia berkata: 'Aku mendengar Yahya berkata: ia seorang Rafidhi.' An-Nasa'i berkata: 'Hadisnya ditinggalkan.' Dalam riwayat lain ia berkata: 'Ia tidak tsiqah dan hadisnya tidak ditulis.' Ali bin Al-Madini berkata: 'Pendusta.' Ad-Daraquthni berkata: 'Matruk.' Ibnu Hibban berkata: 'Ia berdusta dalam hadis.' Kemudian ia berkata: 'Adapun Asy-Syafi'i, belaiu dahulu sering duduk bersama Ibrahim pada masa mudanya dan menghafal darinya. Ketika beliau masuk Mesir pada akhir hidupnya dan mulai menyusun kitab-kitab, beliau membutuhkan hadis-hadis sementara kitab-kitabnya tidak bersamanya, maka banyak isi kitabnya yang beliau tuliskan dari hafalannya, dan terkadang beliau menyebut nama Ibrahim secara samar.' Al-'Uqaili berkata: Ibrahim bin Sa'd berkata: 'Ketika kami menuntut hadis, kami menamai Ibrahim bin Abi Yahya sebagai "khurafah".' Sufyan bin 'Uyainah berkata: 'Waspadalah terhadapnya dan jangan duduk bersamanya.' Abu Hammam As-Sukuni

berkata: 'Aku mendengar Ibrahim bin Abi Yahya mencela sebagian salaf.' Ya'qub bin Sufyan berkata: 'Hadisnya ditinggalkan.' Al-Hakim Abu Ahmad berkata: 'Hadisnya hilang nilainya.' Abu Zur'ah berkata: 'Ia bukan apa-apa.' Ibnu Al-Mubarak berkata: 'Ia seorang mudallis.' Dalam pertanyaan Al-Ajurri kepada Abu Dawud tentang dirinya, Abu Dawud berkata: 'Ia seorang Rafidhi yang gemar mencela.' Al-Bazzar berkata: 'Ia membuat hadis, dan orang-orang memberinya berbagai persoalan lalu ia membuat sanad untuknya.' Ia juga berkata: 'Ia termasuk guru Asy-Syafi'i, dan hal itu terasa berat bagi kami.' Ishaq bin Rahawaih berkata: 'Aku tidak pernah melihat seorang pun berhujah dengan Ibrahim bin Abi Yahya sebagaimana Asy-Syafi'i.' Aku berkata kepada Asy-Syafi'i: 'Apakah di dunia ini ada orang lain yang berhujah dengan Ibrahim bin Abi Yahya?'"[1]

Dengan demikian tampak bahwa poros utama sanad yang dibangun untuk pendalilan ini berputar pada seorang perawi yang ditinggalkan hadisnya, dituduh berdusta, membuat hadis, dan memiliki kecenderungan Syiah. Oleh sebab itu, riwayat-riwayat tersebut tidak cukup kuat untuk menetapkan kewajiban Salawat Ibrahimiyah dalam tasyahud, tidak pula untuk mengkhususkan perintah Al-Quran yang bersifat umum kepada tempat tertentu dalam salat, dan juga tidak mampu menandingi transmisi praktik salat yang diwariskan secara turun-temurun dari generasi ke generasi.

Apa yang dinukil tentang tuduhan kecenderungan Syiah dan Rafidhah terhadap dirinya juga memiliki arti penting dalam menilai latar belakang sebagian riwayatnya, khususnya riwayat-riwayat yang berkaitan dengan kecenderungan mazhabinya. Di antaranya adalah memasukkan penyebutan keluarga Nabi ke dalam inti salat, serta memperluas makna salawat kepada Nabi Saw. agar mencakup keluarga Baginda sebagai bagian yang dianggap melekat pada bentuk salawat tersebut. Kemudian muncul riwayat-riwayat lain yang menafsirkan "keluarga" secara genealogis dan terbatas pada keturunan Ali Ra., lalu pemahaman tersebut digunakan

1 Tahzib At-Tahzib, Ibnu Hajar Al-'Asqalani 1/158-160.

untuk menyatakan wajibnya bersalawat kepada keturunan tersebut dalam salat wajib.

Pendekatan semacam ini — dari sisi analisis sejarah dan akidah — memperlihatkan adanya keterkaitan yang jelas antara kecenderungan mazhab dengan upaya memberikan corak ibadah yang bersifat mengikat kepada makna-makna yang pada dasarnya bersifat relatif atau kekeluargaan. Pada akhirnya, hal itu dapat mengubah risalah kenabian dari sebuah pesan universal untuk seluruh manusia menjadi lingkup kekhususan keturunan tertentu, dengan menambahkan unsur-unsur ke dalam rukun ibadah tauqifi yang tidak pernah ditetapkan melalui transmisi mutawatir maupun nash yang qath'i dalam penunjukannya.

Dari sini semakin tampak bahaya arah pemikiran tersebut, karena dampaknya tidak terbatas pada persoalan fikih parsial semata, tetapi meluas hingga menyentuh konsep universalitas risalah, kaidah tauqifi dalam ibadah, dan metode istidlal itu sendiri, ketika hukum-hukum yang bersifat mengikat dibangun di atas khabar ahad yang lemah sanadnya atau bahkan palsu, yang muncul dalam lingkungan yang sarat dengan pertimbangan mazhab dan akidah.

SALAT JENAZAH

Salat jenazah merupakan salah satu persoalan yang diperselisihkan para fuqaha dalam hakikat, rukun, dan syarat-syaratnya, seiring dengan perbedaan mereka dalam mendefinisikannya: apakah ia merupakan salat dalam pengertian istilah yang sempurna, ataukah sekadar doa dan permohonan ampun yang dinamai "salat" secara kiasan dan perluasan makna? Dari sinilah beragam pendekatan mazhab muncul dalam menjelaskan rukun dan syarat sahnya.

Mayoritas fuqaha sepakat tentang disyariatkannya salat jenazah, baik secara berjamaah maupun sendiri-sendiri. Namun mereka berbeda pendapat dalam menentukan apa yang dianggap sebagai rukun dan apa yang dianggap sebagai syarat, sebagaimana mereka juga berbeda pendapat mengenai keharusan bersuci untuk melaksanakannya.

Rukun-rukun salat jenazah menurut Abu Hanifah adalah takbir-takbir dan berdiri, dengan adanya keringanan untuk tidak berdiri apabila terdapat uzur.

Rukun-rukunnya menurut Malik adalah niat, empat takbir, doa di antara takbir-takbir tersebut, satu salam, dan berdiri bagi yang mampu.

Rukun-rukunnya menurut Asy-Syafi'i adalah niat, empat takbir, membaca Al-Fatihah, salawat kepada Nabi, doa minimal untuk mayit, salam pertama, dan berdiri.

Rukun-rukunnya menurut Ahmad bin Hanbal adalah niat, empat takbir, membaca Al-Fatihah, salawat kepada Nabi, doa minimal untuk mayit, salam, berdiri, dan tertib.[1]

Dari penelusuran terhadap pendapat empat mazhab ini tampak bahwa jumlah rukun dalam salat jenazah bertambah secara bertahap dari mazhab yang lebih awal secara sejarah, yaitu mazhab Hanafi, menuju mazhab-mazhab yang lebih akhir, yaitu mazhab Hanbali. Penambahan ini terlihat jelas pada mazhab Asy-Syafi'i, ketika bacaan Al-Fatihah dan salawat kepada Nabi Saw. dimasukkan sebagai rukun salat jenazah, lalu Ahmad bin Hanbal menyetujuinya. Hal ini menunjukkan pengaruh berkembangnya otoritas riwayat dan akumulasi hadis dalam pembentukan hukum dan perincian rukun-rukun ibadah. Semakin luas ketergantungan para fuqaha terhadap riwayat-riwayat serta semakin mapannya metode istidlal dengannya, semakin rinci pula penetapan tentang apa yang dianggap sebagai rukun dan syarat.

Apabila kita kembali kepada fase yang lebih awal dari empat mazhab tersebut, yaitu kepada guru Abu Hanifah dan orang-orang yang sependapat dengannya dari kalangan Ahlur Ra'yi, yakni Imam Asy-Sya'bi, maka kita akan menemukan gambaran yang berbeda tentang hakikat salat jenazah. Mereka tidak menganggapnya sama dengan salat-salat lain dari segi syarat dan rukunnya. Karena itu, mereka tidak mensyaratkan bagi salat jenazah apa yang disyaratkan pada salat lima waktu, seperti bersuci, menghadap kiblat, ataupun berdiri bagi yang mampu, sebagaimana disyaratkan oleh mayoritas ulama.

Arah pemikiran ini berangkat dari anggapan bahwa salat jenazah bukanlah salat dalam pengertian istilah yang kemudian mapan dalam fikih, melainkan pada hakikatnya adalah doa dan permohonan ampun bagi mayit yang disyariatkan secara berjamaah, lalu dinamai "salat" dalam bentuk majas atau perluasan makna, bukan sebagai hakikat syariat yang sebenarnya. Berdasarkan pemahaman ini, mereka berpendapat bahwa

1 Al-Mausu'ah Al-Fiqhiyyah 16/18.

salat jenazah tidak mensyaratkan kesucian, dan sah dilakukan tanpa wudu maupun tayamum, bahkan ketika seseorang mampu melakukannya, karena pada dasarnya ia adalah zikir dan doa, bukan ibadah yang memiliki rangkaian gerakan ritual tertentu. Pendapat ini juga dianut oleh Muhammad bin Jarir Ath-Thabari.

Mereka menjelaskan bahwa istilah "salat" secara hakiki hanya berlaku bagi ibadah yang mencakup berdiri, rukuk, dan sujud, yaitu unsur-unsur yang membedakan salat syar'i dari sekadar doa biasa. Adapun salat jenazah tidak memiliki rukuk, sujud, maupun berdiri yang dimaksudkan sebagai bentuk ibadah tersendiri. Oleh karena itu, menurut mereka, penggunaan istilah "salat" untuk salat jenazah bukanlah penggunaan hakiki, melainkan penggunaan secara perluasan makna, sebagaimana kata "salat" kadang digunakan dalam bahasa dan syariat untuk makna doa.

Dengan demikian, pendapat mereka dalam persoalan ini kembali kepada perbedaan dalam mendefinisikan hakikat salat jenazah:

- Apakah salat jenazah merupakan salat yang sempurna rukunnya, lalu sebagian gerakannya dihilangkan sebagai bentuk keringanan, sehingga berlaku padanya syarat-syarat salat?

- Ataukah ia hanyalah doa murni yang diberi nama "salat" dari sisi penamaan, bukan dari sisi hakikatnya, sehingga tidak wajib baginya syarat dan rukun salat?

Ibnu Rusyd berkata: "Mereka tidak berbeda pendapat bahwa kesucian merupakan syarat dalam seluruh salat, kecuali dalam salat jenazah dan sujud, yakni sujud tilawah, karena dalam keduanya terdapat pendapat yang menyelisihi. Sebabnya adalah adanya kemungkinan dalam penggunaan istilah 'salat' terhadap salat jenazah dan sujud. Barang siapa berpendapat bahwa istilah salat benar-benar berlaku bagi salat jenazah dan sujud — dan ini adalah pendapat mayoritas ulama — maka ia mensyaratkan kesucian pada keduanya. Sedangkan barang siapa berpendapat bahwa istilah itu tidak benar-benar berlaku pada keduanya — karena salat jenazah

tidak memiliki rukuk dan sujud, dan sujud sendiri tidak memiliki berdiri maupun rukuk — maka ia tidak mensyaratkan kesucian pada keduanya.[1]"

Ibnu Rusyd juga berkata: "Sebagian kecil ulama berpendapat bahwa salat jenazah boleh dilakukan tanpa bersuci. Ini adalah pendapat Asy-Sya'bi. Mereka beranggapan bahwa istilah salat tidak mencakup salat jenazah, melainkan yang berlaku padanya hanyalah istilah doa, karena tidak terdapat rukuk dan sujud di dalamnya."[2]

Ibnu 'Abdil Barr berkata: "Diriwayatkan dari Asy-Sya'bi bahwa salat jenazah hanyalah permohonan ampun dan doa bagi mayit, sehingga tidak disyaratkan wudu untuk itu."[3]

An-Nawawi berkata: "Asy-Sya'bi, Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, dan Syiah berpendapat bahwa salat jenazah boleh dilakukan tanpa bersuci meskipun memungkinkan untuk berwudu atau bertayamum, karena ia hanyalah doa."[4]

Tarjih antara Mazhab dalam Perspektif Al-Quran dan Sunnah Mutawatir

Apabila kita ingin melakukan tarjih antara mazhab-mazhab fikih dalam persoalan salat jenazah, maka penelaahan terhadap Al-Quran dan sunnah praktis yang mutawatir memberikan petunjuk yang jelas yang dapat dijadikan landasan.

Adapun tarjih berdasarkan Al-Quran, maka di antara dalil yang paling menonjol tentang hakikat salat ini adalah penyebutan salat Nabi Saw. atas manusia pada dua tempat dalam Surah At-Taubah. Masing-masing memiliki konteks dan makna tersendiri, namun keduanya selaras dalam inti pengertiannya.

1 BIdayah Al-Mujtahid 1/3.
2 Bidayah Al-Mujtahid 1/558.
3 Al-Istizkar 8/284.
4 Al-Majmu' jilid 5 hal. 177.

Pertama: salat Nabi atas orang-orang munafik. Hal ini disebut dalam firman Allah Swt.: وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ۖ إِنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ فَٰسِقُونَ *"Dan janganlah engkau menyolatkan seorang pun yang mati di antara mereka selama-lamanya, dan janganlah engkau berdiri di atas kuburnya. Sesungguhnya mereka telah kafir kepada Allah dan Rasul-Nya, dan mereka mati dalam keadaan fasik."* (QS. At-Taubah [9]: 84).

Dalam At-Tafsir Al-Muyassar disebutkan:

"Dan janganlah engkau — wahai Nabi — menyolatkan selama-lamanya seorang pun yang mati dari kalangan munafik, dan jangan pula berdiri di atas kuburnya untuk mendoakannya, karena mereka telah kafir kepada Allah Swt. dan Rasul-Nya, serta mati dalam keadaan fasik."

Dari sini tampak bahwa Allah Swt. melarang doa dan permohonan ampun bagi orang-orang munafik yang meninggal dunia. Larangan ini merupakan pengarahan praktis kepada Nabi Saw. untuk tidak melaksanakan salat atas mereka, sebagai cerminan dari sikap mereka terhadap Islam dan hakikat-hakikat keimanan.

Kedua: salat Nabi atas orang-orang beriman yang bertobat. Hal ini juga disebutkan dalam surah yang sama melalui firman Allah Swt.: وَءَاخَرُونَ اعْتَرَفُوا۟ بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا۟ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا ۖ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ *"Dan ada pula orang-orang lain yang mengakui dosa-dosa mereka. Mereka mencampuradukkan amal yang baik dengan amal yang buruk. Mudah-mudahan Allah menerima tobat mereka. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan menyucikan mereka, dan doakanlah mereka. Sesungguhnya doamu itu menjadi ketenteraman bagi mereka. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui."* (QS. At-Taubah [9]: 102–103).

Dalam At-Tafsir Al-Muyassar disebutkan:

"Orang-orang lain dari penduduk Madinah dan sekitarnya mengakui dosa-dosa mereka, menyesalinya, dan bertobat darinya. Mereka mencampuradukkan amal saleh — yaitu jihad mereka sebelumnya — dengan amal buruk — yaitu ketertinggalan mereka dari Rasulullah Saw. Mudah-mudahan Allah menerima tobat mereka. Ambillah — wahai Nabi — dari harta orang-orang yang bertobat itu sedekah yang membersihkan mereka dari kotoran dosa dan mengangkat mereka dari kedudukan orang-orang munafik menuju kedudukan orang-orang yang ikhlas. Berdoalah untuk mereka dengan ampunan dan mohonkanlah ampun bagi mereka. Sesungguhnya doa dan permohonan ampunmu menjadi rahmat dan ketenteraman bagi mereka. Allah Maha Mendengar setiap doa dan ucapan, Maha Mengetahui keadaan dan niat para hamba-Nya, dan Dia akan membalas setiap orang sesuai amalnya."

Melalui ayat-ayat ini tampak bahwa salat Nabi Muhammad Saw. merupakan doa dan permohonan ampun bagi manusia, yang menampakkan rahmat dan ampunan Allah bagi orang-orang yang bertobat, serta menjadikan doa itu sebagai ketenteraman dan ketenangan bagi mereka. Inilah hakikat yang sama yang ditemukan dalam salat jenazah menurut pihak yang memandangnya sebagai doa dan istighfar.

Ketika merenungkan kedua ayat tersebut, kita mendapati bahwa keduanya tidak dapat dipisahkan. Salat itu berasal dari satu pihak yang sama, yaitu Nabi Muhammad Saw., dan ditujukan kepada manusia, baik mereka orang-orang munafik maupun orang-orang beriman yang bertobat.

Pada ayat pertama, larangan melakukan salat atas orang-orang munafik berarti larangan mendoakan dan memohonkan ampun bagi mereka. Sedangkan pada ayat kedua, izin untuk melakukan salat atas orang-orang beriman yang bertobat berarti mendoakan dan memohonkan ampun bagi mereka setelah diambil sedekah dari harta mereka yang membersihkan dan menyucikan mereka.

Dari titik ini dapat dikatakan bahwa "salat" dalam kedua keadaan tersebut bermakna doa dan permohonan ampun, dan tidak terdapat petunjuk bahwa ia memiliki bentuk ritual khusus yang berbeda dari doa biasa. Hal ini menguatkan pendapat fuqaha yang menyatakan bahwa salat jenazah pada hakikatnya hanyalah doa dan permohonan ampun bagi mayit.

Adapun tarjih antara mazhab-mazhab berdasarkan praktik mutawatir dan kesesuaian persoalan salat jenazah dengan praktik yang diwariskan di kalangan kaum Muslimin, maka tidak terdapat kesepakatan mengenai bentuk yang wajib diikuti. Namun, tarjih dapat dilakukan berdasarkan kekuatan landasan yang digunakan oleh masing-masing mazhab.

Dalam persoalan ini, mazhab Abu Hanifah dan Malik lebih kuat dibandingkan mazhab Asy-Syafi'i dan Ahmad, karena mazhab Malik berdiri di atas landasan yang kuat berupa praktik mutawatir, yaitu amalan penduduk Madinah, yang dianggap lebih kuat daripada hadis ahad yang dijadikan dasar oleh Asy-Syafi'i.

Imam Malik hidup sebelum Imam Asy-Syafi'i dan menetap di Madinah, tempat ibadah-ibadah diwariskan secara turun-temurun di tengah masyarakat. Penduduk Madinah menjalankan ibadah sesuai dengan apa yang diriwayatkan dari para Sahabat. Karena itu, praktik mereka dianggap sebagai dalil terkuat terhadap sunnah-sunnah praktis yang dijalankan Nabi Muhammad Saw.

Dalam tata cara salat jenazah menurut Imam Malik, seluruh bacaan yang diucapkan hanyalah doa untuk mayit, tanpa membaca Al-Fatihah ataupun salawat kepada Nabi Muhammad Saw.

Berikut ini beberapa pendapat yang dinukil dari Imam Malik dan praktik penduduk Madinah:

Ibnu Rusyd berkata: "Manusia berbeda pendapat tentang bacaan dalam salat jenazah. Malik dan Abu Hanifah berpendapat bahwa tidak ada bacaan di dalamnya, melainkan hanya doa."[1]

Disebutkan dalam Al-Mudawwanah Al-Kubra:

"Sahnun berkata: Aku bertanya kepada Abdurrahman bin Al-Qasim: 'Apa yang dibaca untuk mayit menurut pendapat Malik?' Ia menjawab: 'Doa untuk mayit.' Aku bertanya: 'Apakah dalam salat jenazah dibaca sesuatu menurut pendapat Malik?' Ia menjawab: 'Tidak.' Aku bertanya: 'Apakah Malik menentukan waktu tertentu untuk membaca pujian kepada Nabi Muhammad Saw. dan kepada orang-orang beriman?' Ia menjawab: 'Aku tidak mengetahui bahwa Baginda mengatakan selain doa untuk mayit saja.'"

Ibnu Wahb meriwayatkan dari Dawud bin Qais, dari Zaid bin Aslam, bahwa Rasulullah Saw. bersabda mengenai salat atas mayit: "Lakukanlah dengan ikhlas berupa doa untuknya."

Ibnu Wahb juga meriwayatkan dari sejumlah ulama, dari Umar bin Al-Khaththab, Ali bin Abi Thalib, Abdullah bin Umar, Ubaid bin Fadhalah, Abu Hurairah, Jabir bin Abdullah, Watsilah bin Al-Asqa', Al-Qasim, Salim bin Abdullah, Ibnu Al-Musayyib, Rabi'ah, 'Atha', dan Yahya bin Sa'id: "Bahwa mereka tidak membaca sesuatu dalam salat atas mayit."

Ibnu Wahb dan Malik berkata: "Hal itu bukan amalan yang berlaku. Yang dilakukan hanyalah doa. Aku mendapati penduduk negeri kami berada di atas praktik tersebut."[2]

Ibnu Habib berkata: Malik berkata: "Bacaan dalam salat jenazah bukanlah sesuatu yang diamalkan di negeri kami." Dalam riwayat Ibn Wahb, Ibnu Habib berkata: "Diriwayatkan tentang meninggalkan bacaan dalam salat

1 Bidayah Al-Mujtahid 1/539.
2 Al-Mudawwanah Al-Kubra jildi 1 hal. 174.

jenazah dari Ali, Umar, Ibnu Umar, Jabir, Abu Hurairah, banyak Sahabat, dan banyak Tabi'in. Nabi Saw. hanya bersabda: 'Ikhlaskanlah doa untuknya.'"[1]

Adapun tarjih mazhab Asy-Sya'bi dan Ath-Thabari atas mazhab Abu Hanifah dan Malik, maka hal itu karena keduanya bersandar pada keumuman nash-nash Al-Quran yang menunjukkan bahwa salat atas mayit adalah doa dan permohonan ampun, dan bukan salat yang memiliki rukun-rukun sebagaimana salat biasa berupa rukuk dan sujud.

As-Sarakhsi menjelaskan alasan mazhab Asy-Sya'bi dan Ath-Thabari yang tidak mensyaratkan kesucian dalam salat jenazah, dengan berkata: "Di dalamnya terdapat makna lain menurut mereka, yaitu bahwa salat jenazah adalah doa dan bukan salat dalam pengertian hakiki, karena di dalamnya tidak terdapat rukun-rukun salat seperti berdiri, bacaan, rukuk, dan sujud. Kesucian hanyalah syarat bagi salat secara mutlak. Karena itu, seharusnya salat jenazah dapat dilakukan tanpa bersuci, sebagaimana doa."[2]

Meskipun mazhab-mazhab berbeda dalam sebagian rincian salat jenazah, hakikat dasarnya tetap berdekatan menurut seluruh pendapat, yaitu bahwa salat jenazah merupakan doa dan permohonan ampun bagi mayit, dan bukan ibadah yang berdiri di atas rukun-rukun gerakan sebagaimana salat wajib seperti rukuk dan sujud. Tujuan utamanya adalah mendoakan mayit dan memohonkan ampunan baginya. Tujuan ini disepakati oleh seluruh madrasah fikih, baik Asy-Sya'bi, Abu Hanifah, Malik, maupun Ath-Thabari.

Dan yang juga perlu diperhatikan adalah bahwa perbedaan dalam persoalan kesucian tidak keluar dari ranah pendapat dan ijtihad. Seandainya terdapat praktik mutawatir yang mewajibkan kesucian dalam salat jenazah, tentu para fuqaha tidak akan berselisih dalam masalah tersebut, karena praktik mutawatir merupakan dalil terkuat bagi kewajiban atau anjuran suatu

1 An-Nawadir wa Az-Ziyadat, Ibnu Abi Zaid 1/591.
2 Al-Mamsuth 2/126.

perbuatan. Oleh karena itu, pihak yang mensyaratkan kesucian tidak mendasarkan pendapatnya pada dalil qath'i, melainkan pada adanya praktik tertentu, dan praktik tersebut masih mungkin dipahami sebagai anjuran, bukan kewajiban.

Dengan demikian, hujah berupa amalan penduduk Madinah menjadikan pendapat Malik lebih kuat dalam persoalan tidak adanya bacaan Al-Fatihah maupun Salawat Ibrahimiyah dalam salat jenazah. Namun, hal itu tidak membatalkan atau melemahkan mazhab Asy-Sya'bi, karena kedua pendapat tersebut sama-sama mewujudkan tujuan pokok dari salat atas mayit, yaitu doa dan permohonan ampun. Perbedaan keduanya dalam persoalan kesucian kembali kepada penafsiran terhadap suatu praktik: apakah ia menunjukkan kewajiban atau sekadar anjuran. Dan persoalan ini bersifat ijtihadi.

Di antara hal yang menunjukkan bahwa tata cara salat jenazah tidak mencapai tingkat praktik mutawatir yang disepakati seluruh kaum Muslimin adalah adanya perbedaan dalam jumlah takbirnya, serta perbedaan tentang posisi imam ketika memimpin salat atas mayit.

Ibnu Rusyd berkata: "Para ulama pada generasi awal berbeda pendapat secara cukup besar tentang jumlah takbir, mulai dari tiga hingga tujuh takbir, yakni di kalangan para Sahabat Ra. Namun para fuqaha di berbagai wilayah berpendapat bahwa takbir dalam salat jenazah berjumlah empat, kecuali Ibnu Abi Laila dan Jabir bin Zaid, karena keduanya berpendapat bahwa jumlahnya lima."[1] Dan inilah pendapat mazhab Zaidiyah.

Adapun mengenai posisi imam dalam salat jenazah, para ulama juga berbeda pendapat.

Ibnu Rusyd berkata: "Para ulama berbeda pendapat tentang di mana imam berdiri terhadap jenazah. Sekelompok ulama berkata: imam berdiri di bagian tengah jenazah, baik mayit laki-laki maupun perempuan. Kelompok

1 Bidayah Al-Mujtahid 1/537.

lain berkata: imam berdiri di bagian depan apabila mayit perempuan, dan di dekat kepala apabila mayit laki-laki. Sebagian mereka berkata: imam berdiri di bagian depan bagi laki-laki maupun perempuan, yaitu di dekat dada keduanya. Ini adalah pendapat Ibnu Al-Qasim dan Abu Hanifah, namun bukan pendapat Malik. Asy-Syafi'i memberikan batasan tertentu dalam masalah ini. Sebagian ulama lainnya berkata: imam boleh berdiri di mana saja yang ia kehendaki."[1]

Riwayat-riwayat yang menggambarkan praktik Nabi Muhammad Saw. dalam salat jenazah juga berbeda-beda, baik dalam jumlah takbir maupun posisi Baginda terhadap mayit, dan hal inilah yang menyebabkan munculnya perbedaan pendapat di kalangan ulama.

Orang yang memperhatikan keragaman riwayat mengenai jumlah takbir dalam salat jenazah, serta perbedaan posisi Nabi Muhammad Saw. ketika berdiri terhadap mayit, akan mendapati bahwa pendapat Imam Asy-Sya'bi lebih dekat kepada teks Al-Quran. Pendapat tersebut mencerminkan ruh umum dari praktik Nabi Muhammad Saw. tanpa terikat pada satu bentuk tetap tertentu. Dan yang tampak dari keragaman riwayat itu hanyalah variasi doa yang dibaca Nabi Muhammad Saw. ketika salat atas mayit. Dengan demikian, tidak terdapat satu bentuk baku atau pola tertentu yang secara eksklusif dibatasi hanya pada satu cara saja.

1 Bidayah Al-Mujathid 1/541.

SALAT TARAWIH

Sejak penulis mulai melaksanakan salat tarawih pada masa kecil, penulis selalu mendengar adanya pertentangan dan perdebatan yang terus berlangsung mengenai salat tarawih berjamaah di masjid. Hampir tidak ada satu tahun pun sejak penulis mulai memahami berbagai persoalan agama kecuali penulis mendapati perbedaan ini tetap ada, antara yang menganggap salat tarawih sebagai bid'ah dan yang menganggapnya sebagai sunnah. Bahkan, di sebagian masjid, persoalan ini pernah sampai pada tahap campur tangan pihak polisi untuk memisahkan pihak-pihak yang bertikai. Setiap kali salat hendak dimulai, muncul sebagian orang yang fanatik terhadap mazhab Zaidiyah dan berusaha mencegah pelaksanaan tarawih di masjid dengan alasan ia adalah bid'ah, sementara pihak lain memandang bahwa menghidupkannya adalah Sunnah Nabi yang harus dijaga dan dipertahankan di masjid tersebut.

Penulis termasuk orang yang bersikeras untuk tetap menghidupkannya. Penulis berpikir secara sederhana: kami bebas dalam menjalankan salat kami, lalu mengapa mereka berusaha melarang kami? Jika menurut pandangan mereka salat itu adalah bid'ah, maka biarlah itu menjadi bid'ah kami, dan kamilah yang akan dimintai pertanggungjawaban atasnya. Dengan keyakinan bahwa setiap individu memiliki hak untuk menjalankan ibadahnya secara bebas, maka sikap pihak yang melarang dengan alasan bid'ah tampak sebagai pelanggaran terhadap hak tersebut. Inilah dimensi

etis dari persoalan ini. Adapun dimensi keilmuannya memerlukan kajian terhadap dalil dan argumentasi dari kedua belah pihak.

Dalam konteks ini, perlu disebutkan sebuah kajian penting dari seorang Ulama Mujtahid Yaman, dikenal karena keindahan gaya penulisan dan kekuatan argumentasinya, yaitu Al-'Allamah Shalih bin Mahdi Al-Maqbili (w. 1108 H), penulis kitab Al-'Ilm Asy-Syamikh fi Itsar Al-Haqq 'ala Al-Aba' wa Al-Masyayikh. Dalam kitab tersebut beliau membahas persoalan ini dengan sikap ilmiah dan seimbang, baik kita sepakat maupun berbeda pendapat dengannya.

Kesimpulan yang penulis pegang dalam kajian ini mengenai persoalan tersebut adalah bahwa salat tarawih berjamaah dalam bentuk yang dikenal sekarang bukanlah sunnah muakkadah dan juga bukan bid'ah. Dan yang penulis maksud dengan "sunnah" di sini adalah amalan yang dilakukan Nabi Muhammad Saw. secara berulang dan terus-menerus. Salat tarawih berjamaah tidak dipraktikkan oleh Nabi Saw. dalam bentuk pengulangan yang mutawatir. Namun pada saat yang sama, ia juga bukan bid'ah baru dalam agama, karena ia termasuk dalam kategori salat sunnah umum yang boleh dilakukan berjamaah di masjid ataupun sendiri-sendiri di rumah.

Adapun mengenai mana yang lebih utama antara melaksanakan salat tarawih berjamaah di masjid atau melaksanakannya sendiri di rumah, maka dalil-dalil menunjukkan bahwa melaksanakannya secara sendiri di rumah lebih utama. Berikut ini beberapa dalil yang mendukung pendapat tersebut:

Pertama: Qiyamullail dan Salat Sunnah Lebih Utama Dilakukan di Rumah

Hukum asal dalam syariat menunjukkan bahwa qiyamullail (salat malam) merupakan bagian dari salat-salat sunnah. Allah Swt. berfirman: وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا *"Dan pada sebagian malam lakukanlah salat tahajud sebagai ibadah tambahan bagimu;*

mudah-mudahan Tuhanmu mengangkatmu ke tempat yang terpuji." (QS. Al-Isra' [17]: 79). Al-Quran tidak mengkhususkan bulan Ramadan dengan salat tersendiri yang terpisah dari salat malam sunnah, melainkan salat tarawih merupakan bagian alami dari salat malam sunnah tersebut. Keutamaan salat sunnah terletak pada pelaksanaannya di rumah, karena di dalamnya terdapat kekhusyukan, ketenangan, dan kejauhan dari riya', berbeda dengan salat wajib yang dianjurkan dilaksanakan berjamaah demi mewujudkan hukum berjamaah dan keutamaannya.

Hal ini ditegaskan dalam riwayat Al-Bukhari dan Muslim pada pembahasan anjuran melaksanakan salat sunnah di rumah. Keduanya meriwayatkan hadis tentang salat tarawih yang panjang, kemudian Nabi Saw. bersabda: "Kalian terus melakukan perbuatan itu hingga aku khawatir salat itu akan diwajibkan atas kalian. Maka hendaklah kalian melaksanakan salat, karena sebaik-baik salat seseorang adalah di rumahnya, kecuali salat wajib."

Dalam riwayat lain dari Al-Bukhari disebutkan: "Maka salatlah kalian, wahai manusia, di rumah-rumah kalian, karena sesungguhnya salat yang paling utama adalah salat seseorang di rumahnya kecuali salat wajib."[1]

Hadis ini menunjukkan keutamaan melaksanakan salat sunnah di rumah, dengan pengecualian bagi salat wajib yang ditentukan untuk berjamaah.

An-Nawawi berkata: "Malik, Abu Yusuf, sebagian ulama Syafi'iyyah, dan selain mereka berpendapat bahwa yang lebih utama adalah melaksanakannya sendiri di rumah."[2]

Praktik ini juga terus berlangsung sebagai bentuk keutamaan salat di rumah. An-Nawawi berkata: "Rasulullah Saw. wafat sementara keadaan tetap seperti itu. Demikian pula pada masa Abu Bakar dan pada awal pemerintahan Umar, yakni setiap orang melaksanakan qiyam Ramadan sendiri-sendiri di rumahnya, hingga berlalu sebagian masa pemerintahan

1 Al-Bukhari no. 6113, Muslim no 213-781
2 Syarh Muslim 6/39.

Umar, kemudian Umar mengumpulkan mereka di belakang Ubay bin Ka'b, lalu Baginda mengimami mereka secara berjamaah."[1]

Dengan demikian tampak bahwa hukum asal dalam salat-salat sunnah adalah melaksanakannya di rumah, karena di dalamnya terdapat pahala besar dan kekhusyukan. Adapun penggabungan antara pelaksanaan secara sendiri dan berjamaah datang kemudian untuk tujuan pengaturan masyarakat pada bulan Ramadan dan untuk membantu orang-orang yang tidak hafal Al-Quran, tanpa menghapus keutamaan asal salat sunnah di rumah.

Kedua: Berlangsungnya Qiyamullail dan Salat Sunnah hingga Masa Umar Ra.

Al-Bukhari dan Muslim meriwayatkan dari 'Aisyah Ra. bahwa ia berkata: "Rasulullah Saw. keluar pada suatu malam di tengah malam lalu Baginda salat di masjid. Beberapa orang ikut salat mengikuti Baginda. Pagi harinya orang-orang membicarakan hal itu. Maka berkumpullah lebih banyak orang lagi, lalu Baginda salat dan mereka pun ikut salat bersama Baginda. Pagi harinya orang-orang kembali membicarakannya, sehingga pada malam ketiga jumlah jamaah di masjid semakin banyak. Rasulullah Saw. keluar lalu salat dan mereka ikut salat bersama Baginda. Ketika tiba malam keempat, masjid tidak lagi mampu menampung jamaahnya, hingga Baginda keluar untuk salat Subuh. Setelah selesai salat Subuh, Baginda menghadap kepada manusia, membaca syahadat, lalu bersabda: 'Amma ba'du, sesungguhnya aku mengetahui keberadaan kalian, tetapi aku khawatir salat ini diwajibkan atas kalian sehingga kalian tidak mampu melaksanakannya.'" Kemudian Rasulullah Saw. wafat dan keadaan tetap seperti itu.[2]

Ibnu Syihab berkata: "Rasulullah Saw. wafat sementara keadaan tetap demikian. Kemudian keadaan itu berlanjut pada masa Abu Bakar Ra. dan pada awal pemerintahan Umar Ra."[3]

1 Syarh Muslim 6/40.
2 Diriwayatkan oleh Bukhari no. 2012.
3 Diriwayatkan oleh Bukhari no. 2009.

Dari sini tampak bahwa qiyamullail merupakan amalan terakhir yang biasa dilakukan Nabi Saw., dan Baginda terus melaksanakannya sepanjang sebagian besar hidupnya. Praktik tersebut juga terus berlangsung pada masa Abu Bakar dan pada awal pemerintahan Umar Ra.

Hadis ini juga menunjukkan sisi penting, yaitu bahwa berkumpulnya manusia untuk salat bersama Baginda tidak terjadi atas dasar ajakan atau dorongan langsung dari Nabi Saw. Ketika Baginda melihat semakin banyaknya orang yang hadir, Baginda khawatir sebagian mereka akan mengira bahwa salat tersebut menjadi wajib. Karena itu, Baginda berusaha menjaga agar salat itu tetap menjadi ibadah sunnah murni dan tidak berubah menjadi kewajiban.

Ketiga: seandainya yang lebih utama adalah melaksanakan salat tersebut di masjid, tentu Umar Ra. akan melaksanakannya bersama mereka di sana. Akan tetapi, Beliau mengumpulkan para Sahabat lalu keluar untuk melaksanakannya di rumahnya. Demikian pula yang dilakukan Ali Ra. pada masa kekhalifahannya. Hal ini menunjukkan bahwa Umar Ra. dan Ali Ra. kembali kepada apa yang menurut mereka lebih utama, yaitu melaksanakannya di rumah.

Adapun tindakan Umar Ra. mengumpulkan para Sahabat di belakang satu imam, hal itu tidak berarti beliau bermaksud menetapkan sunnah baru. Hal tersebut dapat dipahami secara sederhana berdasarkan karakter beliau yang tegas dan menyukai keteraturan. Beliau melihat sebagian Sahabat salat sendiri-sendiri di masjid, mungkin sebagian mengeraskan suara di satu sudut dan sebagian lain di sudut lainnya. Melihat keadaan yang dapat mengganggu kekhusyukan itu, beliau lalu mengumpulkan mereka di belakang satu imam demi memudahkan dan menertibkan keadaan.

Meskipun demikian, sebagian besar Sahabat tetap melaksanakan salat sunnah di rumah-rumah mereka. Oleh sebab itu, sebagian orang yang melaksanakannya berjamaah di masjid tidak dapat dianggap melakukan

bid'ah, dan orang-orang yang melaksanakannya sendiri di rumah juga tidak dianggap kurang dalam ibadahnya.[1]

Persoalan Penamaan Tarawih, Jumlah Rakaat, dan Keringanan dalam Pelaksanaannya

Adapun penamaan salat ini dengan istilah "tarawih", tidak terdapat riwayat dari Nabi Saw. bahwa Baginda menamainya demikian, dan Baginda juga tidak memerintahkannya dengan nama khusus. Nama tersebut, sebagaimana disebutkan oleh Ibnu Manzhur, digunakan untuk menunjukkan istirahat para jamaah setelah setiap empat rakaat atau dua rakaat. Namun, praktik istirahat tersebut saat ini tidak lagi dilakukan dalam salat berjamaah di masjid-masjid di Yaman, karena salat dilaksanakan secara berurutan tanpa jeda. Oleh karena itu, tidak ada halangan untuk kembali menyebutnya dengan nama asalnya, yaitu "salat malam sunnah". Hal ini diperkuat oleh riwayat Al-Bukhari dan Muslim dari 'Aisyah Ra., bahwa Nabi Saw. tidak pernah menambah lebih dari sebelas rakaat, baik pada bulan Ramadan maupun di luar Ramadan.[2]

Al-'Allamah Al-Maqbili berkata: "Dengan hadis inilah pegangan orang-orang yang membatasi salat tarawih dengan bentuk-bentuk tertentu yang membedakannya dari qiyamullail secara umum, sehingga mereka memerlukan nama khusus untuk bentuk yang dibatasi itu, yaitu istilah 'tarawih'. Padahal mereka tidak memiliki landasan yang kuat dalam hal itu. Hadis tersebut tidak menunjukkan apa pun selain qiyamullail secara umum. Maka inilah medan dan lapangannya: Al-Quran dan sunnah. Janganlah engkau tertipu oleh banyaknya orang awam mereka. Perhatikan sabda Baginda Saw.: 'Setiap perkara yang tidak berada di atas perintah kami maka ia tertolak.' Bid'ah semacam ini tumbuh sedikit demi sedikit, lalu datang orang-orang yang mengaku berilmu untuk mencari-cari landasan baginya dalam bentuk tertentu, padahal yang menjadi pegangan seharusnya adalah mengikuti generasi terdahulu. Lihatlah

1 Al-Manar 1/243.
2 AL-Abhas Al-Musaddadah hal. 349.

kitab-kitab mereka, kita tidak menemukan bahwa mereka sepanjang umur dan banyaknya penelitian mereka memiliki dalil selain hadis ini, padahal di dalamnya tidak terdapat dalil maupun syubhat."[1]

Beliau juga berkata: "Adapun tarawih dengan nama ini, bentuk ini, dan jumlah rakaat tertentu, maka itu adalah bid'ah. Tidak sahih dari Nabi Saw. kecuali qiyamullail yang biasa Baginda lakukan, sebagaimana dikatakan 'Aisyah Ra.: 'Baginda tidak pernah menambah lebih dari sebelas rakaat, baik di bulan Ramadan maupun di luar Ramadan.'"[2]

Adapun persoalan keringanan dalam salat tarawih, maka ketika menelaah masalah memanjangkan bacaan dan gerakan dalam salat tarawih, baik dalam berdiri, rukuk, maupun sujud, atau sebaliknya meringankannya, kita mendapati sebagian ulama kontemporer mengaitkan panjang atau ringannya salat dengan statusnya sebagai salat wajib atau sunnah. Mereka berpendapat bahwa salat wajib diringankan karena bersifat wajib dan dihadiri oleh seluruh lapisan masyarakat, sedangkan salat sunnah boleh dipanjangkan bagi siapa saja yang menghendakinya.

Namun, apabila direnungkan lebih jauh, tampak bahwa sebab yang lebih tepat bukanlah karena salat itu wajib atau sunnah. Seseorang tetap dapat memanjangkan salat wajib apabila ia melaksanakannya sendiri. Sebaliknya, sebab utama panjang atau ringannya salat berkaitan dengan apakah salat itu dilakukan berjamaah atau sendiri.

Jika salat dilakukan berjamaah — baik wajib maupun sunnah — maka seharusnya diringankan, karena para makmum di belakang imam memiliki kemampuan dan kekuatan yang berbeda-beda. Mereka tidak berada pada tingkat ketahanan yang sama. Adapun jika salat dilakukan sendiri — baik wajib maupun sunnah — maka perkara itu terbuka sesuai kemampuan individu. Ia boleh memanjangkannya selama tidak merasakan kesulitan.

1 Bukhari 2/122 dan 3/98 serta Muslim 6/30.
2 Al-Manar 1/243.

Seandainya sebagian imam memahami hal ini, niscaya mereka akan meringankan salat tarawih bagi masyarakat, agar para jamaah tidak merasakan kelelahan dan kepayahan. Saya sendiri telah menyaksikan banyak orang tua tetap melanjutkan salat meskipun dalam keadaan letih. Saya juga pernah mencoba menasihati sebagian imam agar meringankan bacaan, namun sebagian mereka tetap bersikeras mengkhatamkan Al-Quran dalam tarawih seakan-akan hal itu merupakan sunnah tetap dari Nabi Muhammad Saw., padahal itu hanyalah ijtihad yang tidak memiliki dalil khusus.

SALAT GERHANA

Gerhana adalah fenomena alam yang terjadi ketika cahaya salah satu dari dua benda bercahaya — matahari atau bulan — tertutup sebagian atau seluruhnya, sehingga terjadi perubahan cahaya yang tampak sebagai kegelapan sebagian atau total. Dalam bahasa Arab dikatakan: "matahari mengalami gerhana" dan "bulan mengalami gerhana". Sebagian fuqaha berpendapat bahwa istilah الْكُسُــوْفُ kusuf khusus untuk matahari, sedangkan الْخُسُــوْفُ khusuf untuk bulan. Mereka mendasarkan hal itu pada firman Allah Swt.: وَخَسَــفَ الْقَمَــرُ *"Dan bulan pun menjadi gelap."* (QS. Al-Qiyamah [75]: 8). Karena Al-Quran menyebut kata خُسُوْف khusuf bersama bulan, maka sebagian ulama menjadikannya dasar untuk membedakan kedua istilah tersebut. Ada pula yang membagi fenomena ini berdasarkan kadar hilangnya cahaya: apabila sebagian cahaya hilang disebut كُسُوْف kusuf, sedangkan apabila seluruh cahaya hilang disebut خُسُــوْف khusuf.

Pendapat yang lebih tepat adalah bahwa perubahan cahaya matahari atau bulan yang terjadi di dunia pada hakikatnya adalah كُسُــوْف kusuf, karena cahaya itu kembali muncul setelah fenomena tersebut berlalu. Adapun خُسُوْف khusuf sebagaimana disebutkan dalam Al-Quran berkaitan dengan akhirat, yaitu hilangnya cahaya tanpa kembali lagi, sebagaimana firman Allah Swt.: فَخَسَــفْنَا بِــهِ وَبِــدَارِهِ الْأَرْضَ *"Maka Kami benamkan dia beserta rumahnya ke dalam bumi."* (QS. Al-Qashash [28]: 81). Karena itu, lebih tepat apabila istilah كُسُــوْف kusuf digunakan untuk fenomena

duniawi pada matahari dan bulan, sedangkan خُسُوْف khusuf digunakan untuk peristiwa yang berkaitan dengan akhirat.

Riwayat-riwayat tentang tata cara salat gerhana berbeda-beda, padahal salat gerhana hanya terjadi satu kali pada masa Nabi Saw. Ada riwayat yang menyebut bahwa salat gerhana terdiri dari dua rakaat sebagaimana salat biasa. Hal ini diriwayatkan Al-Bukhari dari Abu Bakrah Ra., ia berkata: "Matahari mengalami gerhana pada masa Rasulullah Saw., lalu Baginda melaksanakan salat dua rakaat."[1]

Ada pula riwayat lain yang menyebut bahwa salat gerhana terdiri dari dua rakaat dan pada setiap rakaat terdapat dua rukuk. Hal ini diriwayatkan Al-Bukhari dari 'Aisyah Ra., bahwa: "Nabi Saw. melaksanakan salat bersama mereka pada saat gerhana matahari dengan empat rukuk dalam dua sujud, dan rukuk pertama lebih panjang."[2]

Riwayat lain menyebutkan bahwa salat gerhana terdiri dari dua rakaat dan pada setiap rakaat terdapat tiga rukuk. Hal ini diriwayatkan Muslim dari 'Aisyah Ra.: "Bahwa Nabi Allah Saw. melaksanakan enam rukuk dan empat sujud."[3]

Dalam riwayat-riwayat lain di luar Shahihain disebutkan adanya lima rukuk.[4]

Terlihat bahwa riwayat-riwayat tersebut saling bertentangan dan tidak mungkin dipadukan, karena salat gerhana hanya terjadi satu kali pada masa Nabi Saw. Ibnu Taimiyah berkata: Mereka mengatakan bahwa Nabi Saw. tidak pernah melaksanakan salat gerhana kecuali satu kali, yaitu pada hari wafatnya putra Baginda, Ibrahim."[5]

Ilmu astronomi telah menentukan hari tersebut, yaitu ketika terjadi gerhana matahari sebagian di wilayah dekat Hijaz. Karena peristiwa

1 Diriwayatkan oleh Bukhari no. 1062.
2 Diriwayatkan oleh Bukhari no. 1064.
3 Diriwayatkan oleh Muslim no. 7-901.
4 Lihat Fathu Al-Ghifar, Qadhi Ar-Ruba'i jilid 2 hal. 668.
5 Majmu' Al-Fatawa jilid 18. hal. 17.

itu hanya sekali terjadi, maka akal menyatakan bahwa hanya ada satu riwayat yang benar, sedangkan selainnya merupakan kekeliruan.

Al-Laknawi berkata: "Di antara riwayat-riwayat yang mengalami kegoncangan adalah riwayat tentang salat Rasulullah Saw. pada saat gerhana matahari yang diriwayatkan dalam enam kitab shahih dan lainnya. Riwayat-riwayat itu mengalami pertentangan yang sangat besar. Dalam sebagian riwayat disebutkan bahwa Baginda rukuk dua kali pada setiap rakaat, dan di antara dua rukuk terdapat bacaan yang lebih pendek dari sebelumnya. Dalam sebagian lain disebutkan bahwa Baginda rukuk tiga kali pada setiap rakaat, dalam riwayat lain empat kali, dan dalam riwayat lain lima kali. Karena adanya pertentangan ini, ulama Hanafiyah meninggalkan pengamalan terhadap riwayat-riwayat tersebut."[1]

Karena itu, ulama Hanafiyah mengamalkan riwayat pertama, yang sesuai dengan bentuk dasar salat sebagaimana tata cara yang dikenal umum.

Pembacaan Maqashidi terhadap Falsafah Berlindung kepada Allah

Salat Nabi Muhamamd Saw. ketika terjadi gerhana matahari dapat dipahami sebagai salah satu bentuk berlindung kepada Allah Swt., serta respons fitrah terhadap fenomena kosmis yang keluar dari kebiasaan dan menimbulkan rasa takut serta kegelisahan dalam jiwa, khususnya bagi manusia yang pada masa itu belum memahami hukum-hukum astronomi yang menjelaskan peristiwa tersebut. Gerhana dalam kesadaran masyarakat ketika itu merupakan suatu tanda yang mengguncang hati, membangkitkan rasa lemah, dan mendorong manusia untuk berlindung kepada Zat yang memiliki kerajaan langit dan bumi.

Menurut perkiraan penulis, inilah makna yang dihadirkan oleh fuqaha Hanafiyah dalam memahami salat gerhana. Mereka memandangnya

1 Dhafrul Al-Amani hal. 405.

sebagai salat sunnah untuk berlindung dan merendahkan diri kepada Allah, sejenis dengan salat-salat yang disyariatkan ketika datang rasa takut atau musibah. Ia bukan salat dengan bentuk khusus yang terpisah dari bentuk dasar salat. Karena itu, mereka memperluas makna tersebut dan menetapkan kesunnahan salat ketika terjadi angin kencang, gempa bumi, hujan berkepanjangan, petir yang dahsyat, dan berbagai peristiwa menakutkan lainnya yang menggentarkan jiwa. Mereka berpendapat bahwa salat tersebut cukup dilakukan dua rakaat sunnah dengan tata cara salat biasa, tanpa tambahan rukuk, tanpa bentuk yang berbeda, dan tanpa khutbah khusus, karena ia bukan ibadah tersendiri yang berdiri sendiri, melainkan salah satu bentuk pendekatan diri dan permohonan kepada Allah.

Mereka juga berpendapat bahwa apabila gerhana matahari terjadi pada waktu-waktu yang dilarang untuk salat, maka cukup dilakukan dengan tasbih dan istighfar sebagai pengganti rukuk dan sujud. Pendapat ini tampak sebagai pendapat mazhab Hanbali, dan juga diriwayatkan dari Imam Malik.

Adapun gerhana bulan, maka ulama Hanafiyah dan Malikiyah berpendapat bahwa tidak terdapat riwayat dari Nabi Saw. bahwa Baginda melaksanakan salat khusus untuknya, padahal gerhana bulan terjadi lebih sering dibandingkan gerhana matahari. Oleh karena itu, mereka hanya memandangnya sebagai amalan yang dianjurkan, dan pelaksanaannya dilakukan sendiri-sendiri, bukan berjamaah. Karena gerhana bulan terjadi pada malam hari dan salatnya bersifat individual, maka wajar apabila pelaksanaannya dilakukan di rumah-rumah, bukan di masjid.

Di sini muncul pertanyaan yang cukup mendalam: mengapa tidak dinukil bahwa Nabi Saw. melaksanakan salat untuk gerhana bulan, padahal fenomena itu berulang setiap tahun, sementara Baginda melaksanakan salat untuk gerhana matahari yang jauh lebih jarang terjadi?

Jawaban yang tampak lebih mendekati kebenaran — menurut pandangan penulis — adalah bahwa gerhana bulan merupakan peristiwa yang biasa dikenal masyarakat dan tidak menimbulkan rasa takut sebesar gerhana matahari. Adapun gerhana matahari adalah fenomena langka, yang mungkin hanya terjadi sekali dalam seumur hidup seseorang di wilayah geografisnya. Ketika hal itu terjadi, penglihatan manusia terguncang, siang menjadi gelap, hati-hati menjadi cemas, dan manusia merasa seakan-akan tatanan alam semesta mengalami gangguan. Keadaan seperti itu lebih mendorong rasa takut, kembali kepada Allah, dan mencari perlindungan kepada-Nya.

Karena itu, tindakan Nabi Saw. berlindung kepada Allah melalui salat ketika gerhana mirip dengan tindakan Baginda dalam berbagai keadaan lain: salat Id sebagai ungkapan kegembiraan dan syukur, salat istisqa' sebagai bentuk permohonan dan harapan, salat jenazah sebagai bentuk kekhusyukan dan pelajaran hidup, serta salat syukur ketika datang nikmat baru. Nabi Saw. menghubungkan keadaan bahagia dan sedih, aman dan takut, kesempitan dan harapan, dengan berdiri di hadapan Allah melalui dua rakaat yang khusyuk. Dengan itu Baginda mengajarkan umatnya bahwa salat adalah tempat berlindung hati dalam setiap keadaan. Seluruh salat tersebut merupakan salat sunnah yang tidak mencapai derajat salat lima waktu yang diwajibkan, tetapi memiliki fungsi spiritual yang agung: mengarahkan perasaan manusia kepada langit.

Ketika gerhana matahari terjadi pada masa Baginda, sebagian orang berkata bahwa gerhana itu terjadi karena wafatnya Ibrahim, putra Nabi Saw. Maka Baginda meluruskan pemahaman tersebut dengan bersabda: "Sesungguhnya matahari dan bulan adalah dua tanda di antara tanda-tanda Allah. Keduanya tidak mengalami gerhana karena kematian seseorang ataupun kehidupannya."

Nabi Saw. pada masa itu belum mengetahui penjelasan astronomis tentang gerhana sebagaimana yang diketahui manusia sekarang, karena ilmu tersebut belum menjadi pengetahuan pada zamannya, dan tidak

pula diwahyukan kepada Baginda secara ilmiah terperinci dalam masalah ini. Karena itu, sikap Baginda yang alami — dan paling sempurna dalam maqam penghambaan — adalah berlindung kepada Allah melalui salat sebagai bentuk pendekatan diri kepada-Nya dan kepasrahan terhadap keagungan kekuasaan-Nya.

Adapun pada masa kini, ketika manusia telah mengetahui hakikat kedua jenis gerhana tersebut, dan perhitungannya dapat ditentukan hingga menit dan detik, serta rasa keterkejutan terhadap pelanggaran mendadak terhadap hukum-hukum alam telah berkurang, maka dapat muncul pertanyaan: apakah dengan hilangnya sebab rasa takut, hilang pula hukum salat tersebut? Ataukah salat itu tetap ada sebagai sarana untuk menghubungkan manusia dengan keagungan tatanan kosmos, dan menciptakan keselarasan antara alam nyata yang dipahami akal dan alam gaib yang dihayati hati dengan kekhusyukan?

Dan yang paling tepat adalah memandang peristiwa tersebut sebagai pengingat akan ayat-ayat Allah di langit, serta kesempatan untuk merendahkan hati di hadapan keagungan tatanan alam semesta; pasalnya, gerhana—meskipun rahasianya telah diketahui dan penyebabnya terungkap—akan tetap menjadi peristiwa yang berada di luar konteks alamiah yang biasa dalam kehidupan sehari-hari, yang mengguncang persepsi akan kebiasaan alam semesta, dan mengembalikan manusia ke tempat yang semestinya di hadapan Sang Pencipta.

KHUTBAH JUMAT

Khutbah Jumat, yang seharusnya menjadi momen kesadaran dan pencerahan, serta ruang spiritual tempat manusia memperoleh bekal untuk menghadapi beban kehidupan, kini menghadapi berbagai persoalan. Sebagiannya terletak pada substansi dan isi khutbah, dan sebagian lainnya pada sarana, metode, serta gaya penyampaiannya.

Penulis teringat suatu hari Jumat ketika, setelah para jamaah bubar, penulis mendatangi khatib dan berkata dengan lembut: "Saudaraku tercinta, suara Anda tadi terlalu keras hingga mengganggu telinga kami, bahkan melebihi kebutuhan para pendengar. Andai sedikit direndahkan, tentu akan lebih efektif dan lebih mudah diterima." Ia tersenyum lalu berkata: "Aku melakukan itu sebagai bentuk meneladani Nabi Saw., karena apabila Baginda berkhutbah, matanya memerah dan suaranya meninggi hingga urat lehernya tampak menegang."

Saya pun menjawab: "Benar, semoga Allah memberkahi semangat Anda dalam meneladani Baginda. Tetapi jika kita ingin benar-benar meneladani Baginda secara utuh, maka seharusnya kita menghapus mikrofon terlebih dahulu! Dahulu suara khatib, meskipun dengan urat leher yang menegang, hanya sampai kepada orang-orang di sekitarnya tanpa penguat suara buatan. Adapun hari ini, berkumpulnya ketegangan suara dengan pembesaran perangkat audio membuatnya melampaui batas kemampuan pendengaran. Apakah Anda rela berada di posisi

kami? Dan apakah Anda mengira Nabi kita Saw. akan rela manusia disakiti pendengarannya atas nama meneladani Baginda?"

Pada Jumat yang lain, di masjid yang berbeda, seorang khatib naik mimbar dan mulai berkhutbah. Menit demi menit berlalu: lima belas menit, lalu tiga puluh menit, hingga genap satu jam, seolah-olah ia berniat menjelaskan seluruh agama Islam dalam satu khutbah! Saat itu penulis memiliki janji penting setelah salat, dan penulis melihat rasa jenuh mulai tampak di wajah para jamaah satu demi satu. Maka penulis memberi isyarat kepadanya dengan menunjuk jam tangan penulis agar ia memahami bahwa waktunya sudah terlalu panjang. Ia memahami isyarat tersebut… namun justru menambah sepuluh menit lagi!

Setelah salat selesai, orang-orang di sekitar penulis terbagi menjadi dua kelompok. Sebagian menganggap isyarat penulis sebagai tindakan yang baik dan berkata: "Semoga Allah membalasmu dengan kebaikan." Sebagian lain mengingkarinya dan berkata: "Saudaraku, tidak pantas memberi isyarat kepada khatib dan memotong khutbahnya."

Penulis menjawab: "Saya tidak melihat adanya masalah dalam hal itu. Bahkan saya memandangnya sebagai tindakan yang benar dan memiliki dasar yang jelas dalam warisan Nabi."

Kemudian penulis menceritakan kepada mereka kisah Mu'adz bin Jabal Ra., yang biasa melaksanakan salat Isya bersama Nabi Saw., lalu kembali untuk mengimami kaumnya. Pada suatu malam ia membaca Surah Al-Baqarah sehingga memberatkan salah seorang makmum. Orang itu lalu memisahkan diri dan salat sendirian, sehingga orang-orang menuduhnya munafik. Ketika hal itu sampai kepada Rasulullah Saw., Baginda berkata kepada Mu'adz dengan nada marah: "Wahai Mu'adz, apakah engkau hendak membuat orang lari dari agama? Apakah engkau hendak membuat orang lari dari agama? Apakah engkau hendak membuat orang lari dari agama?" Lalu Baginda mengarahkan Mu'adz agar membaca surah-surah

pendek, dan menjelaskan alasannya: "Karena di belakangmu ada orang tua, orang lemah, dan orang yang memiliki keperluan."

Bayangkan bersama penulis nada suara Nabi Saw. ketika Baginda mengulangi kalimat itu tiga kali, dan bagaimana kerasnya pengingkaran Baginda terhadap orang yang memberatkan manusia dalam ibadah mereka. Bahkan penulis hampir yakin, seandainya Baginda melihat sebagian khatib pada zaman kita sekarang, tentu Baginda akan mengulanginya bukan tiga kali, melainkan puluhan kali. Orang yang keluar dari salat itu lalu dituduh munafik sebenarnya adalah seseorang yang memiliki kebutuhan dan keterbatasan. Namun Nabi Saw. membelanya dan justru menegur imam yang tidak memperhatikan keadaan para jamaah. Bukankah di dalamnya terdapat pelajaran besar bagi setiap orang yang memanjangkan khutbah hingga melelahkan orang tua, memberatkan orang lemah, dan menyulitkan mereka yang memiliki keperluan?

Kemudian penulis bertanya kepada orang-orang di sekitar penulis: "Tahukah kalian berapa lama khutbah terpanjang yang pernah disampaikan Nabi Saw.?" Tidak seorang pun menjawab. Maka penulis berkata kepada mereka: "Jika kalian menelusuri kitab-kitab hadis, kalian tidak akan menemukan khutbah yang melebihi beberapa menit saja. Lalu bagaimana sebagian khatib merasa nyaman memanjangkan khutbah hingga manusia merasa bosan, kemudian tetap mengaku sedang meneladani petunjuk Nabi?"

Dan yang lebih mengherankan lagi, khatib yang sama juga memanjangkan salat setelah khutbah. Ketika ditanya tentang hal itu, ia menjawab: "Nabi Saw. dahulu juga memanjangkan salat." Maka penulis berkata dalam hati: "Subhanallah, bagaimana ia mengingat teladan Nabi dalam memanjangkan salat, tetapi melupakannya dalam memendekkan khutbah, padahal hadis secara jelas menyatakan bahwa 'panjangnya salat seseorang dan pendeknya khutbahnya adalah tanda kefahamannya dalam agama'?"

Semua ini hanyalah pembicaraan singkat tentang berbagai persoalan yang berkaitan dengan bentuk khutbah dan cara penyampaiannya. Namun persoalan yang lebih penting sesungguhnya terletak pada isi khutbah itu sendiri: pada ruhnya, bahasanya, dan sejauh mana ia mampu menyentuh hati, menyadarkan akal, dan memberi petunjuk kepada manusia sebagaimana dahulu dilakukan oleh khutbah Nabi pada masa awal risalah; sebuah khutbah yang penuh kasih, penuh hikmah, singkat, serta memperhatikan manusia dalam kelemahan dan kebutuhannya, sebelum menuntut mereka melakukan sesuatu yang mampu ataupun tidak mampu mereka pikul.

Jumat sebagai Kebangkitan Nurani dan Pengingat Risalah

Dalam pandangan penulis, tujuan utama khutbah Jumat adalah membangkitkan nurani moral manusia melalui nasihat dan peringatan yang baik. Dan yang dimaksud dengan membangkitkan nurani moral ialah menghidupkan dorongan-dorongan kebaikan yang tersembunyi dalam jiwa, serta mengekang kecenderungan kepada keburukan, egoisme, dan agresivitas, sehingga manusia menjadi pengawas bagi dirinya sendiri sebelum tunduk kepada pengawasan pihak lain.

Ketika kita merenungkan mekanisme perlindungan manusia dalam kehidupan pribadi maupun sosialnya, kita akan mendapati bahwa perlindungan itu — pada tingkat paling dasar — berdiri di atas tiga benteng yang saling melengkapi:

- Benteng pertama adalah hukum, yang menjadi tugas negara beserta kekuasaan eksekutif dan yudikatifnya.
- Benteng kedua adalah norma sosial, yang menjadi tugas masyarakat melalui tradisi, nilai-nilai, dan tekanan moral yang dimilikinya untuk mengendalikan perilaku.
- Adapun benteng ketiga — dan yang paling dalam pengaruhnya serta paling lama kehadirannya — adalah nurani moral. Nurani ini

> tidak akan terbentuk dan hidup kecuali melalui pendidikan ruhani dan bimbingan moral, yang dipimpin oleh wacana keagamaan, dan inti dari semuanya adalah khutbah Jumat. Apabila khutbah dikosongkan dari nasihat yang baik yang membangunkan nurani dan membangun pengawasan dari dalam diri, maka salah satu benteng terpenting yang melindungi manusia telah runtuh. Yang tersisa hanyalah hukum dan adat sosial, dan keduanya tidak akan mampu mencegah keruntuhan moral yang terjadi dalam kesunyian, ketika tidak ada pengawas dan tidak ada hukuman.

Berangkat dari pemahaman ini, maka tema khutbah Jumat — menurut pandangan penulis — seharusnya mengambil bahan utamanya langsung dari Al-Quran itu sendiri, melalui pemahaman dan perenungan. Seandainya penulis diberi kesempatan menjadi seorang khatib, niscaya penulis akan menjadikan setiap khutbah sebagai penjelasan atas satu halaman dari Kitab Allah: sebuah tafsir kontekstual yang menjelaskan makna ayat dalam kerangka bahasa dan sejarahnya, lalu dilanjutkan dengan penakwilan maqashidi yang menghadirkan relevansinya terhadap realitas manusia dan pertanyaan-pertanyaan zamannya.

Metodologi menjadikan khutbah berangkat dari Al-Quran secara berurutan seperti ini mewujudkan sejumlah tujuan penting, di antaranya:

Pertama: mengembalikan Al-Quran ke posisi sentralnya sebagai "Risalah Islam". Banyak kaum Muslimin menghabiskan usia mereka dengan mendengar ratusan kisah, nasihat, dan riwayat — sebagian sahih, sebagian lemah, dan sebagian telah mengalami distorsi — sementara mereka tidak pernah benar-benar berhenti untuk menyadari dan memahami secara utuh inti Risalah Ilahi itu sendiri. Akibatnya, pinggiran kadang menjadi lebih dominan daripada inti, dan tafsir populer lebih dahulu memenuhi pikiran dibandingkan wacana Al-Quran yang asli.

Kedua: Al-Quran memiliki struktur menyeluruh yang unik. Dalam satu ayat atau satu rangkaian ayat, ia menggabungkan akidah dan akhlak, hukum

dan kisah, ibadah dan pelajaran hidup. Apabila khutbah mingguan berpusat pada ayat-ayat Al-Quran, maka khutbah itu sekaligus akan menumbuhkan keimanan kepada Allah dan hari akhir, membangun nilai moral, membentuk kesadaran hukum, dan menghubungkan semuanya dengan konteks kisah yang menanamkan makna ke dalam hati. Dengan demikian, terwujudlah fungsi wahyu sebagaimana dinyatakan Al-Quran sendiri: يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ *"Dia membacakan kepada mereka ayat-ayat-Nya, menyucikan mereka, dan mengajarkan kepada mereka Kitab dan Hikmah."* (QS. Al-Jumu'ah [62]: 2)

Ketiga: dari sisi praktis, penggunaan metode "Al-Quran halaman demi halaman" memudahkan khatib dalam menentukan tema khutbah, serta membebaskannya dari improvisasi yang tidak terarah dan pengulangan tema musiman. Jika seorang khatib berkomitmen membahas satu halaman setiap Jumat, maka ia dapat menyampaikan keseluruhan Al-Quran dalam sekitar dua belas tahun, atau enam tahun apabila setiap khutbah mencakup dua halaman penuh. Dan yang lebih penting lagi, metode ini akan menghubungkan jamaah dengan Al-Quran secara aktif dan bertahap, bahkan mungkin mendorong sebagian mereka membaca tafsir halaman tersebut sebelum Jumat tiba, sehingga pendengar berubah dari penerima pasif menjadi perenung yang ikut terlibat.

Keempat: metodologi ini memberi khatib ruang besar untuk bersikap netral secara positif di tengah masyarakat yang dipenuhi perpecahan mazhab dan politik. Ketika khatib berfokus pada nilai-nilai universal Al-Quran — seperti keadilan, kebebasan, martabat manusia, amanah, kasih sayang, kesucian darah manusia, dan penolakan terhadap tirani — maka ia sedang meneguhkan rujukan moral masyarakat, sekaligus membiarkan manusia bebas menerapkan nilai-nilai tersebut pada posisi politik dan mazhab mereka masing-masing, tanpa menjadikan mimbar sebagai sarana propaganda atau alat pengelompokan. Dengan demikian, khutbah tetap menjadi ruang pemersatu sejauh mungkin, berpihak kepada nilai kebenaran di mana pun ia berada.

Kelima: dengan pendekatan seperti ini pula, mimbar dapat terbebas dari tekanan kekuasaan politik. Khatib tidak membahas peristiwa-peristiwa panas dengan bahasa langsung yang dapat menyeretnya kepada benturan, eksploitasi, atau pembungkaman paksa. Sebaliknya, ia membangun kesadaran sebelum peristiwa terjadi, bukan sesudahnya. Ia mengajarkan kepada manusia prinsip-prinsip Al-Quran dalam menghadapi kezaliman, tirani, kerusakan, dan kesombongan kekuasaan, sebagaimana tampak dalam kisah para nabi, terutama kisah Nabi Musa As. dan fir'aun yang berulang kali disebut dalam Al-Quran untuk menegaskan sunnatullah yang tetap dalam pergulatan antara kebebasan dan penindasan. Dengan demikian, apabila kezaliman muncul pada masa atau tempat mana pun, manusia telah memiliki ukuran moral sebelumnya, dan tidak memerlukan pidato langsung yang dapat menyeret mimbar kepada pengawasan atau pembungkaman.

Keenam: menjadikan khutbah bersifat Qur'ani pada hakikatnya juga membantu meredakan ketegangan mazhab, karena Al-Quran merupakan titik temu terbesar di antara kaum Muslimin, berbeda dengan banyak riwayat dan pembacaan fikih yang seiring waktu berubah menjadi identitas mazhab tertentu. Dengan kebijaksanaan dan penyampaian yang baik dari seorang khatib, mimbar dapat kembali menjadi ruang pemersatu tempat kaum Muslimin bertemu pada teks dasar agama, bukan pada perkara-perkara yang diperselisihkan.

Gagasan ini bukan sesuatu yang asing dalam sejarah Islam, bahkan lebih dekat kepada petunjuk Nabi Saw. sendiri. Khutbah Baginda pada dasarnya adalah pembacaan ayat-ayat Al-Quran dan pengingatan terhadapnya, pada hari ketika seluruh kaum Muslimin berkumpul untuk mendengar risalah. Karena itu, kitab-kitab hadis hampir tidak menyimpan teks khutbah Jumat Nabi Saw. yang panjang selama rentang sepuluh tahun, kecuali beberapa isyarat singkat. Di antara yang paling terkenal adalah riwayat seorang Sahabiyah yang mengatakan bahwa ia mendengar Surah Qaf dibacakan dalam khutbah Jumat.

Dari sini, penulis bukan termasuk orang yang mendukung dijadikannya khutbah Jumat sebagai mimbar permanen untuk mengomentari peristiwa-peristiwa harian secara langsung. Hal itu mengandung risiko ilmiah dan praktis, sebab sebagian khatib mungkin tidak memiliki perangkat analisis yang matang, sehingga terjatuh pada penyederhanaan masalah, keberpihakan emosional, atau penghasutan. Selain itu, perbedaan mimbar dalam menilai satu peristiwa yang sama dapat membingungkan kesadaran masyarakat awam. Dalam banyak pengalaman, jalur seperti ini juga membuka pintu bagi dominasi kekuasaan terhadap wacana keagamaan dan mengarahkannya sesuai kepentingannya, sehingga mimbar kehilangan independensinya, dan masyarakat kehilangan suara yang seharusnya menjadi penjaga nilai, bukan pengikut pihak mana pun.

Sesungguhnya khutbah Jumat, pada hakikatnya, adalah sekolah untuk membangun nurani, dan mimbar untuk menanamkan timbangan moral Qur'ani yang melindungi manusia, martabatnya, dan kebebasannya, serta menjadikannya mampu membedakan antara kebenaran dan kebatilan sebelum hal itu ditentukan oleh kekuasaan, dibentuk oleh arus, atau ditekan oleh kelompok tertentu.

DOA-DOA MA'TSUR

Doa-doa ma'tsur merupakan saksi hidup dari hati yang senantiasa terhubung dengan Allah dalam setiap detik kehidupan. Nabi Muhammad Saw. tidak menjalani imannya hanya pada waktu-waktu tertentu lalu melupakannya pada sisa harinya. Sebaliknya, Baginda hidup dalam keadaan selalu berinteraksi dengan apa yang dilihat, didengar, dirasakan, dan direnungkannya. Seluruh alam semesta adalah kitab terbuka yang dibacanya dengan hati. Setiap pemandangan membangkitkan dalam ruhnya sebuah kata, tasbih, pujian, rasa takjub, atau doa.

Baginda memandang langit lalu lisannya berucap: رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ *"Ya Tuhan kami, tidaklah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia. Mahasuci Engkau."* (QS. Ali 'Imran [3]: 191). Bukan karena ada "teks hafalan" yang wajib dibaca setiap kali mata memandang ke atas, melainkan karena keagungan pemandangan itu menggerakkan dalam dirinya makna tanzih (penyucian kepada Allah).

Baginda melihat bayangannya di cermin lalu berkata: اللَّهُمَّ كَمَا حَسَّنْتَ خَلْقِي فَحَسِّنْ خُلُقِي *"Ya Allah, sebagaimana Engkau telah memperindah rupaku, maka perindahlah akhlakku."* Karena keserasian lahiriah membangkitkan dalam dirinya kerinduan kepada kesempurnaan batin.

Baginda menaiki tunggangannya lalu memuji Allah yang telah menundukkannya (tunggangan itu) baginya, karena rasa mampu dan

penguasaan terhadap kekuatan alam membangkitkan makna syukur dan ketundukan. Demikianlah pada setiap keadaan: getaran hati yang jujur melahirkan kata-kata yang jujur.

Namun pemahaman yang kemudian mengakar pada banyak kaum Muslimin telah mengubah momen-momen hidup itu menjadi tabel-tabel tetap: ini doa ketika melihat sesuatu, ini doa ketika memasuki tempat tertentu; dibaca setiap hari dengan lafaz yang sama, pada situasi yang sama, tanpa adanya peran hati yang nyata dalam melahirkannya.

Jika kita merenungkan hakikat riwayat-riwayat tentang "doa-doa ma'tsur", kita akan mendapati bahwa sebagian besarnya bersifat ahad dan bukan mutawatir. Hal ini membuka cakrawala pemahaman yang lebih luas:

- Pertama: kita tidak dapat memastikan bahwa itu adalah lafaz harfiah yang diucapkan Nabi Saw., karena sangat mungkin riwayat-riwayat tersebut disampaikan berdasarkan makna.

- Kedua: seandainya Nabi Saw. benar-benar mengulang kata-kata yang sama setiap hari, setiap kali melihat pemandangan yang sama atau memasuki tempat yang sama, tentu hal itu akan diriwayatkan secara mutawatir melalui banyak jalur dan dinukil oleh banyak Sahabat, karena perbuatan yang terus berulang akan melahirkan tawatur. Namun, hal itu tidak kita dapati pada kebanyakan zikir tersebut.

- Ketiga: yang lebih dekat kepada kebenaran adalah bahwa kata-kata itu keluar dari Baginda pada momen-momen tertentu ketika hati Baginda tersentuh oleh makna keimanan. Mungkin apabila peristiwa yang sama terulang pada waktu lain dengan rasa yang berbeda, akan keluar dari lisan Baginda ungkapan lain yang membawa makna yang sama dengan ruh yang baru.

Karena itu, inti persoalannya bukanlah menghafal lafaz tertentu, melainkan menangkap ruhnya. Hadirlah dengan hatimu. Biarkan suatu pemandangan menggerakkan makna dalam dirimu, lalu biarkan makna itu melahirkan

kata-kata. Ketika engkau melihat keindahan, bertasbihlah dengan lafaz apa pun yang mengalir dari hatimu. Ketika engkau merasakan nikmat, bersyukurlah. Ketika alam semesta membuatmu takjub, agungkanlah Allah. Ketika diuji, merendahlah dalam doa. Ketika meminta, mintalah. Semua itu dengan bahasa yang hidup dan jujur, dengan kata-kata tanpa kepura-puraan, agar engkau benar-benar hidup dalam momen getaran iman, bukan sekadar sibuk memikirkan "doa khusus" yang harus dibaca.

Adapun orang yang berpegang secara kaku pada huruf-huruf lafaz, ia akan mengubah harinya menjadi program otomatis: bangun tidur dengan doa tertentu, masuk ke tempat tertentu dengan doa tertentu, keluar dengan doa tertentu, naik kendaraan dengan doa tertentu... kata-kata yang sama, pada momen yang sama, berulang setiap hari, hingga zikir kehilangan kesegarannya, hati kehilangan rasa takjubnya, dan lisan berubah seperti mesin rekaman yang hanya mengulang apa yang telah diprogramkan. Pada akhirnya, manusia membeku dalam satu bentuk yang kaku.

Wahai Muslim, iman adalah pergerakan dinamis, bukan kebekuan; kehidupan, bukan mekanisme otomatis. Bergeraklah bersama makna, jauhilah kekakuan, bentangkan dirimu dalam keluasan zikir, dan selaraskan dirimu dengan alam di sekitarmu. Biarkan hatimu memimpin lisanmu, dan biarkan setiap momen melahirkan doamu sendiri, agar hubunganmu dengan Allah menjadi hubungan yang hidup dan berdenyut, bukan sekadar ritual yang berulang tanpa ruh.

ZAKAT

Maqashid Zakat

Penyebutan zakat dalam Al-Quran muncul pada tiga puluh dua tempat, dan dikaitkan dengan salat dalam dua puluh tujuh ayat dengan keterkaitan yang hampir selalu berdampingan: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ *"Dirikanlah salat dan tunaikanlah zakat."* Keterkaitan yang sangat menonjol ini merupakan penegasan tentang kedudukan zakat dalam bangunan keimanan, serta tentang sifatnya yang menyerupai sifat salat dari segi kesinambungan dan keberlanjutan. Zakat bukanlah ibadah musiman seperti puasa, dan bukan pula ibadah sekali seumur hidup seperti haji. Sebaliknya, ia — seperti salat — adalah ibadah yang terus berulang dan menyertai kehidupan seorang mukmin, hadir dalam hari-hari dan tahun-tahunnya selama ia masih hidup.

Ketika kita merenungkan keterkaitan ini, kita memahami bahwa salat merepresentasikan hubungan terus-menerus antara seorang hamba dengan Tuhannya. Ia adalah ibadah yang pada dasarnya kembali kepada pelakunya sendiri, namun membangun dalam dirinya ketakwaan, kekhusyukan, dan kejernihan jiwa. Adapun zakat adalah ibadah yang dampaknya meluas kepada orang lain; keluar dari lingkup individu menuju

lingkup masyarakat. Ia menyentuh fakir dan miskin, menghubungkan yang lemah dengan yang kuat, mengikat orang kaya dengan mereka yang kekurangan, serta menjadikan iman sebagai gerakan nyata dalam kehidupan, bukan sekadar perasaan dalam hati.

Dengan demikian, seorang Muslim menjalani hidupnya di antara dua hak: hak Allah yang murni yang diwujudkan melalui salat, dan hak manusia yang diwujudkan melalui zakat. Tidak ada satu sisi yang mendominasi sisi lainnya. Seorang hamba tidak melupakan Tuhannya dengan alasan melayani manusia, dan tidak pula mengabaikan manusia dengan alasan menyibukkan diri dalam ibadah.

Namun, pemahaman umum tentang zakat semakin menyempit seiring waktu hingga terbatas pada pengeluaran sejumlah harta sekali dalam setahun. Bahkan dalam kesadaran masyarakat, zakat sering dikaitkan dengan bulan Ramadan, seakan-akan ia adalah ibadah musiman yang hanya berulang pada waktu tertentu, dan seolah-olah hanya terbatas pada kelompok tertentu, yaitu orang-orang kaya semata.

Di sinilah muncul pertanyaan mendasar yang lama tidak hadir dalam banyak pembahasan: apakah masuk akal bahwa seruan Al-Quran yang berulang-ulang ini — yang selalu berdampingan dengan salat — hanya ditujukan kepada pengeluaran harta dalam jumlah terbatas dan pada waktu yang terbatas? Apakah masuk akal bahwa sebuah ibadah pokok besar dalam Islam hanya dapat dijalankan oleh mereka yang memiliki harta, sementara orang fakir terhalang darinya sepanjang hidup mereka? Dan apakah fakir serta miskin tetap berada di luar lingkaran perbuatan zakat, hanya sebagai penerima semata, bukan pelaku dan bukan pula orang yang menyucikan dirinya melalui zakat?

Sesungguhnya perenungan terhadap nash-nash Al-Quran menunjukkan bahwa wacana zakat jauh lebih luas daripada sekadar wacana infak. Infak secara fitrah ditujukan kepada orang yang memiliki harta: وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ *"Infakkanlah sebagian dari rezeki yang telah Kami berikan*

kepadamu." Adapun zakat, perintahnya datang secara mutlak: وَآتُوا الزَّكَاةَ *"Tunaikanlah zakat."* Tanpa pembatasan kepada orang kaya saja, seakan-akan ia merupakan kewajiban bagi setiap mukmin sesuai dengan apa yang telah Allah karuniakan kepadanya. Dari sini terbuka pemahaman terhadap makna zakat yang lebih dalam: zakat pada asal makna bahasa dan Al-Quran adalah tazkiyah, yaitu penyucian dan pertumbuhan jiwa. Hal itu tidak terbatas pada harta semata, tetapi terwujud melalui setiap pemberian tulus yang dilakukan manusia demi mengharap ridha Allah.

Jiwa menjadi bersih ketika keluar dari egoismenya, ketika belajar memberi, dan ketika mampu berbuat tanpa menunggu balasan. Setiap manusia — meskipun miskin harta — tetap kaya dengan sebagian nikmat Allah: melalui akalnya, tenaganya, waktunya, pengalamannya, keterampilannya, kemampuannya menghibur, mengajar, memperbaiki, atau melayani orang lain. Karunia Allah kepada manusia beraneka ragam, maka pemberian manusia kepada sesamanya pun beragam pula.

Sebagaimana orang kaya menyucikan hartanya, orang berilmu menyucikan ilmunya. Dokter menyucikan profesinya dengan mengobati mereka yang membutuhkan. Insinyur menyucikan keahliannya. Pekerja menyucikan tenaganya. Pemilik kendaraan menyucikan kendaraannya dengan membantu mereka yang tidak memiliki sarana transportasi. Guru menyucikan waktunya dengan mengajar mereka yang tidak mampu membayar biaya pendidikan. Pemilik keterampilan menyucikan kemahirannya dengan memperbaiki sesuatu yang tidak mampu diperbaiki oleh orang miskin.

Dengan makna seperti ini, zakat berubah menjadi gerakan yang terus hidup dalam masyarakat; tidak berhenti pada musim tertentu, dan tidak terbatas pada golongan tertentu, melainkan mencakup semua orang, masing-masing sesuai dengan karunia yang Allah berikan kepadanya. Seluruh masyarakat pun berada dalam keadaan saling menyucikan: yang satu memberi dengan tangannya, yang lain dengan akalnya, yang ketiga dengan waktunya, yang keempat dengan pengalamannya, dan

yang kelima dengan hartanya. Dengan demikian, terwujudlah solidaritas sosial bukan sekadar sebagai kebaikan sesaat, melainkan sebagai ibadah yang terus berlangsung, perilaku harian, dan jalan hidup.

Ketika seseorang memberikan sesuatu kepada orang lain tanpa imbalan materi, dan dengan niat yang tulus karena Allah, maka jiwanya dibersihkan dari sifat kikir, menjadi lembut setelah keras, menjadi lapang setelah sempit, tumbuh di dalamnya kasih sayang, dan berkembang cinta dalam dirinya — keduanya merupakan inti dan ruh kemanusiaan. Semakin manusia terbiasa memberi, semakin tumbuh kemanusiaannya. Dan semakin ia terputus dari memberi, semakin layu kemanusiaan itu sedikit demi sedikit hingga hampir mati.

Dari sini kita dapat memahami makna firman Allah: وَالَّذِيـنَ هُـمْ لِلـزَّكَاةِ فَاعِلُـونَ *"Dan orang-orang yang menunaikan zakat."* (QS. Al-Mu'minun [23]: 4). Ayat ini menggambarkan orang-orang yang menjadikan zakat sebagai tindakan yang terus hidup dalam keseharian mereka: perilaku yang aktif, kehadiran nyata dalam melayani sesama, dan perwujudan harian dari makna penyucian diri.

Pemahaman ini membawa kita kepada satu kesimpulan yang jelas: bahwa setiap individu dituntut memiliki bagian tetap dalam zakat dengan maknanya yang luas, yakni menjadi pelaku pemberian, berpartisipasi dalam amal sukarela atau pelayanan umum sesuai bidang yang dikuasainya dan ditekuninya, lalu mempersembahkannya kepada manusia demi mencari ridha Allah dan menyucikan dirinya sendiri. Dengan demikian, zakat — seperti salat — menjadi ibadah yang terus berulang sepanjang tahun, tidak terikat pada hari tertentu ataupun musim tertentu, dan tidak terbatas pada golongan tertentu saja, melainkan menyertai manusia sepanjang perjalanan hidupnya.

Adapun pembatasan zakat hanya pada pengeluaran sejumlah harta sekali dalam setahun, maka hal itu sesungguhnya merupakan penyempitan terhadap makna Al-Quran yang luas, dan reduksi terhadap tujuan-tujuannya

yang besar. Sebab pengeluaran harta pada hakikatnya hanyalah salah satu cabang dari zakat, bukan keseluruhan hakikatnya. Ia menjadi kewajiban bagi orang yang memiliki kelebihan harta di luar kebutuhan pokoknya, dan tidak dibebankan kepada mereka yang hanya memiliki kecukupan untuk hari itu saja.

Barangkali pemahaman yang sempit ini tidak lahir begitu saja, melainkan merupakan hasil dari berabad-abad praktik politik yang hanya menitikberatkan zakat pada aspek finansialnya saja. Hal itu karena harta adalah sesuatu yang dapat dikumpulkan ke dalam kas negara/pemerintah, dikelola secara terpusat, dan dalam banyak keadaan digunakan untuk memperkuat pengaruh dan mempertahankan kekuasaan. Sementara itu, sisi-sisi lain dari penyucian jiwa, pembangunan semangat solidaritas, dan penghidupan makna partisipasi sosial yang luas justru diabaikan. Akibatnya, zakat dalam kesadaran umum berubah menjadi angka yang dibayarkan, bukan perilaku yang dihidupi; menjadi pajak yang ditunaikan, bukan ruh yang ditumbuhkan.

Ketika kita merenungkan ayat-ayat Al-Quran yang mendorong infak, kita mendapati bahwa ayat-ayat tersebut hadir dengan jumlah yang banyak, ragam yang luas, dan penekanan yang kuat. Ini menunjukkan bahwa infak finansial merupakan pilar paling menonjol dalam mewujudkan tujuan sosial zakat, karena ia adalah sarana paling luas untuk memenuhi kebutuhan, mengatasi kemiskinan, dan menciptakan keseimbangan antar lapisan masyarakat.

Infak ini — dalam bentuk idealnya — berkaitan dengan keberadaan kekuasaan yang adil, dipilih melalui kehendak masyarakat, berdiri di atas prinsip musyawarah dan bukan tirani atau kediktatoran, yang bertugas mengumpulkan dan mendistribusikan harta tersebut secara teratur dengan memperhatikan prioritas, menjangkau setiap orang yang membutuhkan, serta mencegah penumpukan kekayaan pada segelintir orang saja, agar harta tidak hanya beredar di kalangan orang kaya semata. Dalam kerangka inilah hikmah pengumpulan zakat secara

terpusat menjadi nyata: keadilan dalam distribusi, pemerataan dalam pemeliharaan sosial, dan keseimbangan dalam bangunan masyarakat. Berbeda halnya apabila semuanya diserahkan kepada penilaian individu, karena bisa jadi pemberian menumpuk di satu tempat sementara tempat lain kekurangan, bahkan ada wilayah-wilayah yang sama sekali terlupakan meskipun sangat membutuhkan.

Namun realitas tirani dan korupsi yang dialami masyarakat kita selama berabad-abad, khususnya pada masa kini, telah merusak fungsi mulia tersebut. Masyarakat kehilangan kepercayaan bahwa harta mereka benar-benar akan sampai kepada yang berhak. Para pedagang dan pemilik harta takut dana mereka ditelan tangan-tangan koruptor, disalurkan bukan pada tempatnya, atau digunakan untuk mengokohkan kezaliman alih-alih menghapusnya. Karena itu, banyak dari mereka memilih menyalurkan zakatnya sendiri demi memastikan tanggung jawab mereka gugur dan demi menjaga agar tujuan zakat tidak hilang.

Perilaku ini — meskipun dapat dipahami dalam konteksnya — tetap tidak mewujudkan gambaran utuh zakat sebagaimana yang diinginkan Al-Quran. Namun ia tetap merealisasikan sebagian tujuannya, dalam kerangka memilih maslahat yang lebih besar dan menolak kerusakan yang lebih besar, ketika seseorang dipaksa memilih antara sistem yang rusak dan ijtihad individu yang tidak sempurna.

Apa yang Harus Diinfakkan?

Kemudian muncul pertanyaan: apa yang harus diinfakkan manusia? Dan berapa kadar yang harus ia keluarkan dari hartanya? Maka Al-Quran memberikan jawaban melalui firman Allah: وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ *"Mereka bertanya kepadamu tentang apa yang harus mereka infakkan. Katakanlah: yang lebih dari kebutuhan."* (QS. Al-Baqarah [2]: 219).

Pertanyaannya sederhana: berapa yang harus kami keluarkan? Dari batas mana pemberian dimulai? Maka jawabannya datang dalam satu kata yang mencakup segalanya: العَفْــوُ al-'afw.

Dalam asal bahasa, العَفْـوُ berarti kelebihan, pertumbuhan, dan sesuatu yang melampaui kebutuhan. Ibnu 'Asyur menjelaskan bahwa العَفْــوُ berasal dari kata عَفَــا يَعْفُــوْ yang berarti bertambah dan berkembang. Dari makna ini pula firman Allah: حَتَّـى عَفَـوْا *"hingga mereka bertambah banyak dan berkembang."*

Dengan demikian, العَفْوُ dalam ayat Al-Baqarah adalah apa yang melebihi kebutuhan pokok manusia; apa yang tersisa setelah memenuhi kebutuhan dirinya dan orang-orang yang menjadi tanggungannya secara wajar, tanpa berlebihan dan tanpa kekikiran. Ia adalah kelebihan yang apabila dikeluarkan tidak menimbulkan mudarat, tidak menyebabkan kesempitan hidup, dan tidak menjatuhkan pemiliknya ke dalam kelemahan atau kehinaan. Inilah batas keseimbangan yang memadukan antara hak diri sendiri dan hak orang lain, antara menjaga martabat pribadi dan memenuhi kebutuhan orang yang memerlukan.

Al-Quran tidak mengajak manusia untuk mengosongkan seluruh hartanya, tidak pula membebaninya di luar kemampuannya, dan tidak menghendaki seseorang menyusahkan dirinya maupun keluarganya. Adapun yang diinginkan adalah agar manusia melihat apa yang melebihi kebutuhannya sebagai hak bagi orang lain, sebagai titipan di tangannya, dan sebagai tanggung jawab di pundaknya. Apabila kebutuhannya telah terpenuhi, kehidupannya telah layak, dan kebutuhan dasarnya telah tercukupi, maka kelebihan yang ada di tangannya menjadi ruang untuk kebajikan, tempat tumbuhnya kasih sayang, dan sarana menghidupkan kemanusiaan orang lain.

Bagaimana mungkin seseorang disebut memiliki kebaikan dan kasih sayang sementara di tangannya ada kelebihan harta atau barang, sedangkan di sekitarnya — dari keluarga, tetangga, dan masyarakatnya

— ada orang yang tidak menemukan sesuatu untuk mengganjal lapar, menutupi aurat, atau memenuhi kebutuhan hidupnya?

Di sinilah tampak filsafat Islam tentang harta. Harta pada hakikatnya adalah milik Allah. Manusia hanyalah khalifah yang diberi hak memanfaatkan, bukan pemilik mutlak yang bebas bertindak tanpa batas. وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ *"Berikanlah kepada mereka sebagian dari harta Allah yang telah Dia berikan kepadamu."* (QS. An-Nur [24]: 33). خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا *"Dia menciptakan segala yang ada di bumi untuk kalian."* (QS. Al-Baqarah [2]: 29).

Bumi dan seluruh isinya diciptakan untuk seluruh manusia, dan rezeki tersebar di tengah mereka semua. Namun perbedaan usaha, tingkat kerja, dan kemampuan menyebabkan perbedaan kepemilikan, sehingga sebagian manusia memiliki harta yang tidak dimiliki orang lain. Akan tetapi, kepemilikan ini bukanlah kepemilikan mutlak. Ia terikat dengan kewajiban menunaikan hak Allah dan hak masyarakat di dalamnya.

Sebagian dari harta itu bukan milik murni pemiliknya, melainkan hak orang fakir, hak bumi yang menghasilkannya, dan hak manusia yang turut berkontribusi — melalui kerja, konsumsi, atau keberadaannya dalam sistem sosial — dalam pembentukan kekayaan tersebut. Kekayaan bukanlah hasil usaha individu semata, melainkan hasil interaksi dengan sumber daya bersama, struktur sosial umum, pasar, jalan, keamanan, dan stabilitas; semua unsur yang dibangun oleh kontribusi masyarakat secara keseluruhan.

Dengan makna seperti ini, zakat dan infak menjadi bentuk pengembalian keseimbangan, pengembalian hak kepada tempatnya, serta pengingat bagi manusia bahwa apa yang berada di tangannya tidak terpisah dari orang lain. Karunia Allah kepadanya adalah amanah untuk diuji, tanggung jawab untuk memberi, dan jalan untuk menyucikan jiwa, sebelum ia menjadi sekadar sarana memenuhi kebutuhan orang miskin.

Infak dari Kelebihan Harta

Rukun zakat memiliki kekhususan yang unik dibandingkan rukun-rukun ibadah ritual lainnya dalam Islam. Hubungannya tidak terbatas sebagai ikatan murni antara seorang hamba dengan Tuhannya sebagaimana salat, puasa, dan haji, tetapi juga meluas hingga menyentuh kehidupan dan hak-hak manusia. Karena itu, zakat menjadi ibadah yang memiliki dua dimensi yang saling melengkapi: dimensi spiritual yang berkaitan dengan hak Allah, dan dimensi sosial-kemanusiaan yang berkaitan dengan hak-hak manusia. Dari sini, zakat menjadi ibadah yang memadukan antara penyucian jiwa, pembangunan masyarakat, dan penciptaan keseimbangan antara individu dan komunitas.

Infak finansial hanyalah salah satu manifestasi zakat dalam maknanya yang menyeluruh, bukan keseluruhan hakikatnya. Al-Quran datang memberikan kerangka umum yang mengatur infak tersebut dan menentukan prinsip dasarnya melalui firman Allah: وَيَسْـــأَلُونَكَ مَـــاذَا يُنْفِقُـونَ قُـلِ الْعَفْـوَ كَذٰلِـكَ يُبَيِّـنُ اللَّـهُ لَكُـمُ الْآيَـاتِ لَعَلَّكُـمْ تَتَفَكَّـرُونَ *"Mereka bertanya kepadamu tentang apa yang harus mereka infakkan. Katakanlah: yang lebih dari kebutuhan. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada kalian agar kalian berpikir."* (QS. Al-Baqarah [2]: 219).

Ayat-ayat sebelumnya dipenuhi dengan dorongan untuk berinfak, anjuran melakukannya, dan penjelasan tentang dampaknya dalam memenuhi kebutuhan orang fakir dan miskin serta memperkuat ikatan masyarakat. Ketika kewajiban memberi telah tertanam dalam jiwa, muncullah pertanyaan yang wajar: berapa yang harus kami infakkan? Dari batas mana pemberian itu dimulai? Maka jawaban datang dengan satu ungkapan yang singkat namun mencakup segalanya: قُـلِ الْعَفْـوَ "Katakanlah: yang lebih dari kebutuhan." Yakni, infakkanlah الْعَفْـوَ.

Para ulama bahasa dan tafsir telah menjelaskan makna kata ini dan kandungannya. Al-Wahidi berkata: "Asal kata الْعَفْـوَ dalam bahasa adalah tambahan dan kelebihan. Allah Swt. berfirman: خُذِ الْعَفْوَ *"Jadilah*

pemaaf."(QS. Al-A'raf [7]: 199) yakni ambillah yang mudah dan yang lebih. Allah juga berfirman: حَتَّى عَفَوْا *"hingga mereka bertambah banyak."* (QS. Al-A'raf [7]: 95) yakni bertambah dari jumlah sebelumnya."[1]

Ibnu 'Asyur berkata: "العَفْوُ adalah mashdar dari عَفَا يَعْفُوْ apabila sesuatu bertambah dan berkembang. Allah Swt. berfirman: ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوْا *"Kemudian Kami ganti kesusahan itu dengan kesenangan hingga mereka bertambah banyak."* (QS. Al-A'raf [7]: 95). Maknanya di sini adalah apa yang melebihi kebutuhan seseorang dari hartanya, yaitu apa yang tersisa setelah memenuhi kebutuhannya dan kebutuhan keluarganya sesuai kadar yang lazim bagi orang semisalnya."[2]

As-Sa'di berkata: "Ini adalah pertanyaan tentang kadar harta yang harus mereka infakkan. Maka Allah memudahkan urusan bagi mereka dan memerintahkan agar mereka menginfakkan العَفْوُ, yaitu bagian dari harta yang mudah dikeluarkan dan tidak berkaitan dengan kebutuhan serta keharusan hidup mereka. Hal ini kembali kepada keadaan masing-masing orang, baik kaya, miskin, maupun pertengahan. Setiap orang memiliki kemampuan untuk menginfakkan apa yang lebih dari hartanya, meskipun hanya separuh kurma. Karena itu Allah memerintahkan Rasul-Nya untuk mengambil yang mudah dari akhlak manusia dan sedekah mereka, serta tidak membebani mereka dengan sesuatu yang memberatkan. Sebab Allah Swt. tidak memerintahkan kita karena Dia membutuhkan kita atau hendak membebani dengan kesulitan, tetapi Dia memerintahkan sesuatu yang membawa kebahagiaan bagi kita, yang mudah dilakukan, dan yang mengandung manfaat bagi diri kita dan saudara kandung kita. Karena itu, Dia berhak mendapatkan pujian yang paling sempurna."[3]

Dengan demikian, العَفْوُ adalah kelebihan, pertumbuhan yang melampaui kebutuhan, dan apa yang tersisa di tangan manusia setelah kebutuhan pokok dirinya dan orang-orang yang menjadi tanggungannya terpenuhi secara wajar. Ia bukan ukuran yang serampangan, bukan pula ajakan

1 At-Tafsir Al-Basith, Al-Wahidi jilid 4 hal. 156.
2 At-Tahrir wa At-Tanwir jilid 2 hal. 285.
3 Tafsir As-Sa'di hal. 98.

kepada pemborosan atau pengabaian tanggung jawab, melainkan sebuah timbangan yang sangat tepat dalam mewujudkan keseimbangan: tidak berlebihan hingga memberatkan pemiliknya, tidak pula terlalu menahan hingga harta tertutup dari tempat-tempat yang semestinya menerimanya; tidak membahayakan diri dan keluarga, serta tidak merampas hak masyarakat.

Dengan pemahaman seperti ini, ayat tersebut telah menetapkan kaidah umum dalam kadar infak: yaitu dikeluarkan dari kelebihan kebutuhan, dalam ruang kelapangan, dan dalam batas yang tidak menjatuhkan pemiliknya ke dalam kesulitan atau mengeluarkannya dari batas kecukupan hidup. Apabila kehidupan seseorang telah stabil, kebutuhan dasarnya terpenuhi, dan ia memiliki kelebihan, maka kelebihan itu menjadi ruang bagi hak orang lain, tempat amanah, dan tanggung jawab yang tidak boleh disembunyikan.

Adapun rincian infak, cara pengaturannya, dan penentuan persentasenya, maka hal itu dijelaskan oleh Nabi Muhammad Saw. dalam kapasitas Baginda sebagai pemimpin yang mengatur urusan masyarakat, bukan semata-mata sebagai penyampai hukum-hukum ibadah ritual. Perbedaan ini sangat halus namun memiliki pengaruh besar. Persentase yang ditentukan dalam zakat harta — termasuk zakat perdagangan sebesar seperempat sepersepuluh (2,5%) — bukanlah keadaan tetap untuk segala situasi, melainkan ketentuan dalam kondisi normal, dengan mempertimbangkan keadaan masyarakat, tingkat kemiskinan dan kekayaan, serta kebutuhan manusia pada masa tertentu.

Karena itu, banyak fuqaha klasik maupun kontemporer menetapkan bahwa: "Pada harta terdapat hak selain zakat."[1] Maksudnya, dalam harta

1 Pandangan tersebut juga diriwayatkan dari Umar, Ali, Abu Dzar, Aisyah, Ibnu Umar, Abu Hurairah, Al-Hasan bin Ali, dan Fatimah binti Qais dari kalangan Sahabat Ra. Pendapat itu juga dinyatakan sahih dari Asy-Sya'bi, Mujahid, Thawus, 'Atha', dan selain mereka dari kalangan Tabi'in. [Fiqh az-Zakah karya Al-Qaradawi, 2/428]. Pendapat ini turut diperkuat dan dibela dengan berbagai dalil oleh faqih mazhab Zhahiri, Ibnu Hazm, dalam kitab Al-Muhalla. Ibnu Hazm berkata: "Wajib atas orang-orang kaya di setiap negeri untuk menanggung kebutuhan orang-orang fakir di negeri mereka. Penguasa wajib memaksa mereka melakukan hal itu apabila zakat tidak mencukupi kebutuhan kaum fakir, dan juga apabila harta kaum Muslimin lainnya tidak mencukupi mereka. Maka harus dipenuhi kebutuhan mereka berupa makanan pokok yang tidak dapat ditinggalkan, pakaian untuk musim dingin dan musim panas yang layak,

terdapat kewajiban berkelanjutan yang melampaui batas minimal zakat apabila kadar zakat yang telah ditentukan tidak mencukupi kebutuhan masyarakat. Apabila sumber daya tidak mampu menutupi kekurangan, atau manusia ditimpa bencana seperti kekeringan, kelaparan, wabah, atau kehancuran, maka orang-orang yang memiliki kelapangan wajib memperluas cakupan الْعَفْوُ, terus memberi hingga bahaya hilang, karena tujuan tertinggi syariat adalah menjaga masyarakat dan memelihara martabat manusia.

Makna ini tampak jelas ketika merenungkan perbedaan kadar zakat pada berbagai jenis harta. Kita mendapati bahwa zakat perdagangan adalah seperempat sepersepuluh; zakat tanaman yang diairi dengan biaya adalah setengah sepersepuluh; tanaman yang diairi tanpa biaya dikenai sepersepuluh penuh; sedangkan rikaz (hasil perut bumi) dikenai seperlima. Perbedaan ini mencerminkan prinsip keadilan: semakin besar usaha manusia, semakin ringan kewajiban finansialnya; dan semakin kecil usaha manusia serta semakin besar pemberian langsung dari Allah, semakin tinggi persentasenya.

Rikaz yang ditemukan hampir tanpa usaha dikenai seperlima, yaitu dua puluh persen, karena ia datang tanpa kerja keras. Tanaman yang diairi hujan tanpa biaya dikenai sepersepuluh. Adapun yang diairi dengan biaya dan usaha dikenai setengah sepersepuluh. Sementara perdagangan yang berdiri di atas risiko, usaha, dan pergerakan dikenai seperempat sepersepuluh.

Dari gradasi ini dapat dipahami bahwa persentase-persentase tersebut pada hakikatnya mewakili batas minimum dan maksimum dalam lingkup الْعَفْوُ, sedangkan ruang di antaranya terbuka bagi ijtihad legislatif sesuai perubahan kondisi ekonomi, meluasnya kekayaan, dan kompleksitas bentuk penghasilan pada masa modern. Otoritas legislatif yang dipilih masyarakat melalui musyawarah dapat berijtihad dalam menentukan

serta tempat tinggal yang melindungi mereka dari hujan, panas, matahari, dan pandangan orang-orang yang lewat." (Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam, 4/281)

persentase yang adil: menaikkannya ketika kekayaan melimpah dan usaha semakin kecil, serta meringankannya ketika beban dan kesulitan semakin berat. Semua itu demi mewujudkan keseimbangan sosial, mencegah penumpukan kekayaan pada segelintir orang, dan menjaga hak fakir serta hak masyarakat terhadap sumber-sumber العَفْــوُ.

Dengan demikian tampak bahwa infak dari العَفْــوُ adalah pengarahan moral sekaligus prinsip legislasi maqashidi yang menghubungkan antara penyucian jiwa, keadilan distribusi, tanggung jawab negara, dan hak masyarakat terhadap kekayaan, dalam kerangka kasih sayang dan keseimbangan. Dalam kerangka ini, harta tetap berada di tangan pemiliknya sebagai nikmat dan amanah kekhalifahan, bukan sarana monopoli dan kesombongan; dan pemberian menjadi ibadah yang terus hidup sekaligus ukuran sejati kemanusiaan.

PUASA

Filsafat Puasa

Puasa merupakan salah satu syiar ibadah dalam Islam. Syiar-syiar ini termasuk dalam salah satu dari tiga cabang besar yang menjadi fondasi agama ini: cabang akidah, cabang syariat, dan cabang syiar ibadah.

Akidah berfungsi membentuk pemahaman yang benar tentang alam gaib: tentang Allah, manusia, dan tujuan akhir kehidupan. Syariat berfungsi mengatur kehidupan dalam alam nyata, dengan seluruh hubungan sosial, ekonomi, politik, dan moralnya. Adapun syiar ibadah merupakan jembatan penghubung antara dua alam tersebut; ia adalah tindakan yang dilakukan di alam nyata, tetapi tujuan dan pengaruhnya terhubung dengan alam gaib, sehingga menciptakan keselarasan batin dalam diri manusia antara alam gaib dan alam nyata.

Syiar ibadah seperti salat, puasa, haji, dan zakat bersifat lahiriah dalam bentuknya, dapat dirasakan dalam gerakan, ucapan, dan waktunya. Namun, hakikat dasar dan alasan penetapannya bersifat gaib, demikian pula pemilihan waktunya, bentuknya, dan kadarnya. Kita melaksanakan salat dengan jumlah rakaat tertentu, berpuasa pada hari-hari tertentu, berhaji pada waktu dan tempat tertentu, serta melakukan ritual yang khusus. Akan tetapi, kita tidak mengetahui secara murni melalui akal

mengapa jumlahnya demikian dan bukan yang lain, mengapa waktunya demikian dan bukan selainnya, serta mengapa bentuknya seperti itu dan bukan bentuk lain. Pada titik ini, akal berhenti pada batas kepasrahan. Manusia menjalankan ibadah sebagaimana diperintahkan, lalu setelah itu membuka diri untuk merenungkan hikmah, tujuan, dan pengaruh pendidikan serta kemanusiaan yang terkandung di dalamnya. Dari sana ia belajar sesuatu yang menyucikan hati, memperhalus perilaku, dan memperdalam kesadarannya.

Siapa yang merenungkan titik persamaan antara syiar salat, puasa, dan haji akan menemukan fenomena yang menarik: bahwa syiar-syiar ini berdiri di atas prinsip menahan diri dari sesuatu yang pada asalnya halal.

Dalam salat, manusia menahan diri dari berbicara yang mubah (dibenarkan); ia tidak mengucapkan sesuatu kecuali zikir, doa, dan bacaan Al-Quran. Dalam puasa, ia menahan diri dari makan, minum, hubungan suami istri, dan berbagai hal yang membatalkan puasa, padahal semuanya termasuk kenikmatan yang dihalalkan Allah. Dalam haji, ia menahan diri dari pakaian biasanya, dari wewangian, dari sebagian bentuk perhiasan, dari berburu, serta dari ucapan dan perbuatan yang tidak pantas maupun perdebatan.

Maka muncul pertanyaan yang sangat mendasar: mengapa seorang mukmin dilarang dari hal-hal yang halal pada waktu tertentu dan dengan tata cara tertentu, padahal hal-hal itu diizinkan baginya pada seluruh hari dan malam lainnya?

Untuk menjawab pertanyaan ini, kita perlu berhenti sejenak pada nilai terbesar yang Allah anugerahkan kepada manusia: nilai kebebasan.

Manusia dalam pandangan Islam adalah makhluk yang bebas. Ia diciptakan untuk memilih, menentukan arah hidupnya dengan kehendaknya sendiri: menuju iman atau kekafiran, menuju ketaatan atau kemaksiatan, menuju kebaikan atau keburukan. Allah tidak menghendaki manusia

menyembah-Nya secara paksa atau tunduk kepada-Nya karena terpaksa. Dia menghendaki manusia menjadi hamba yang memilih dengan sadar, bertanggung jawab atas pilihannya, dan akan dimintai pertanggungjawaban atasnya pada hari kiamat. Karena itu, kebebasan dalam Islam adalah amanah, sekaligus tanggung jawab dan beban moral.

Tanggung jawab inilah yang diisyaratkan Al-Quran dalam firman-Nya: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ *"Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, tetapi semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, lalu dipikullah amanat itu oleh manusia."* (QS. Al-Ahzab [33]: 72).

Amanah yang dipikul manusia itu adalah kebebasan memilih yang disertai dengan pertanggungjawaban. Dengan amanah itulah manusia berbeda dari makhluk lainnya. Dengan amanah itu pula ia layak menerima seruan ilahi, dan karena itu ia berhak memperoleh pahala maupun hukuman. Karena itulah, pelanggaran terhadap kebebasan manusia termasuk salah satu kejahatan terbesar, sebab ia merupakan pelanggaran terhadap inti kemanusiaannya, sekaligus memutus jalan antara manusia dan amanah yang Allah bebankan kepadanya. Orang yang dipaksa tidak memiliki pilihan, dan siapa yang tidak memiliki pilihan tidak memikul tanggung jawab. Siapa yang tidak memiliki tanggung jawab, maka tidak ada makna bagi penghisaban maupun pembalasan atas dirinya.

Demi menjaga kebebasan ini, agama secara totalitasnya hadir sebagai pagar yang melindungi manusia dari segala bentuk pemaksaan, baik yang tampak maupun yang tersembunyi, baik yang datang dari luar maupun dari dalam diri manusia sendiri. Karena itu, Al-Quran datang menenangkan manusia: مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى *"Kami tidak menurunkan Al-Quran ini kepadamu agar engkau menjadi susah."* (QS. Thaha [20]: 2). Dan datang pula dengan ketetapan prinsip agung: لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ *"Tidak ada paksaan dalam agama."* (QS. Al-Baqarah [2]: 256). Serta ketegasan akan prinsip pilihan: فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ

"Maka barang siapa menghendaki, hendaklah ia beriman, dan barang siapa menghendaki, hendaklah ia kafir." (QS. Al-Kahfi [18]: 29). Iman pada hakikatnya adalah pilihan yang bebas. Ia tidak memiliki nilai apabila tidak lahir dari keyakinan, dan tidak bermakna apabila bukan hasil dari kehendak yang sadar.

Para filsuf etika dan politik berbicara tentang dua jenis kebebasan: kebebasan eksternal dan kebebasan internal.

Kebebasan eksternal adalah keadaan ketika manusia tidak dihalangi untuk menyampaikan pendapatnya, tidak dicegah dalam mencari kemaslahatan hidupnya yang sah, tidak dipaksa melakukan sesuatu yang tidak ia kehendaki, dan tidak dirampas peluang hidupnya karena identitas, pemikiran, atau kelas sosialnya. Inilah kebebasan yang diperjuangkan berbagai bangsa manusia dalam menghadapi tirani, dan yang berusaha mereka rebut dari tangan para penguasa zalim, karena ia merupakan syarat martabat manusia dan fondasi peradaban.

Adapun kebebasan internal, ia lebih dalam dan lebih halus. Kebebasan ini adalah pembebasan manusia dari berbagai belenggu yang bersemayam di dalam dirinya sendiri: dari kebodohan, ketakutan, ilusi, kebiasaan berpikir yang diwariskan, berbagai anggapan yang tidak pernah diuji, serta konsep-konsep yang tidak pernah dikritisi. Kebodohan adalah bentuk tirani, karena orang yang tidak mengetahui akan dikuasai oleh sesuatu yang tidak ia pahami. Sebaliknya, ilmu adalah kebebasan, karena ia membuka cakrawala pemahaman dan pilihan bagi akal manusia. Kesadaran adalah kebebasan, sebab orang yang memahami hakikat sesuatu yang dihadapinya akan mampu berinteraksi dengannya secara benar. Adapun kelalaian adalah bentuk penindasan, karena sesuatu yang tidak kita pahami justru lebih mengendalikan kita daripada kita mengendalikannya. Demikian pula, keluar dari penjara asumsi-asumsi yang tidak pernah diuji adalah bentuk pembebasan, karena berpikir di luar pola-pola warisan membuka pintu kreativitas dan menghancurkan dominasi taklid buta.

Di sinilah tampak salah satu hikmah puasa: ia merupakan latihan nyata untuk membangun kebebasan yang bertanggung jawab, meneguhkan kekuasaan kehendak atas naluri, dan menumbuhkan kemampuan manusia untuk mengatakan "tidak" terhadap sesuatu yang diinginkannya, karena ia memilih menaati Tuhannya, mematuhi batas-batas-Nya, dan menghormati waktu yang Allah jadikan sebagai medan ujian. Dalam puasa, manusia menahan diri dari sesuatu yang halal agar ia melatih dirinya menjadi penguasa atas syahwatnya, bukan sebagai budaknya; menjadi pemimpin bagi nalurinya, bukan yang dikendalikan olehnya; menjadi pribadi yang bebas dalam pilihannya, sadar akan tanggung jawabnya, dan benar-benar mewujudkan kemanusiaannya yang dibangun di atas kehendak, kesadaran, dan kemampuan mengendalikan diri, bukan semata-mata mengikuti dorongan naluri secara buta.

Itulah kebebasan akal, yang oleh para filsuf dibahas dalam konsep yang mereka sebut sebagai kebebasan internal. Dalam keadaan ini, manusia mampu berpikir tanpa belenggu kebodohan, terbebas dari berbagai gagasan siap pakai, dan keluar dari dominasi ketakutan serta ilusi, sehingga ia memandang segala sesuatu dengan mata kesadaran, bukan dengan mata taklid. Namun, jenis kebebasan ini — meskipun sangat penting — bukan satu-satunya yang termasuk dalam kebebasan batin. Ada bentuk lain yang lebih dalam dan lebih besar pengaruhnya dalam pembentukan manusia, yaitu apa yang dapat disebut sebagai kebebasan kehendak.

Kebebasan inilah yang dibicarakan oleh manhaj tazkiyah (metodologi pensucian) keimanan, ketika ia lebih dahulu menaruh perhatian pada pembebasan manusia dari penghambaan terhadap dorongan-dorongan batinnya sebelum membebaskannya dari belenggu luar dirinya. Para ahli tazkiyah dan suluk menjelaskan bahwa menyadari kebebasan ini dan hidup dalam naungannya akan membuka jalan menuju keadaan kejernihan, ketenangan, dan kedamaian batin yang tidak mampu dijangkau sepenuhnya oleh bahasa, serta tidak dapat digambarkan secara utuh oleh ungkapan-ungkapan kata. Sebab ia merupakan pengalaman eksistensial

yang harus dijalani, bukan sekadar diceritakan; sebuah rasa yang harus dialami, bukan hanya dijelaskan. Karena itu, siapa yang ingin memahami maknanya secara hakiki, maka ia harus menempuh jalan penyucian diri dan mujahadah, hingga tersingkap baginya keadaan ketenangan batin ketika kehendak telah terbebas dari dominasi hawa nafsu, bersandar kepada kebenaran, dan merasa tenteram dalam pilihannya.

Masing-masing dari dua kelompok ini — para filsuf di satu sisi dan para ahli suluk di sisi lain — mungkin memandang bahwa apa yang dimiliki pihak lain merupakan bentuk berlebihan atau ilusi. Namun, perenungan yang jujur akan memperlihatkan bahwa dalam pendekatan masing-masing terdapat bagian dari kebenaran. Manusia dalam perjalanannya menuju kesempurnaan tidak dapat melepaskan diri dari kebebasan akal, sebagaimana ia juga tidak dapat melepaskan diri dari kebebasan kehendak. Akal yang bebas menerangi jalan, sedangkan kehendak yang bebas menempuh jalan itu dengan keteguhan.

Kehendak benar-benar menjadi bebas ketika ia tidak dikendalikan oleh hawa nafsu dan tidak diperbudak oleh pola-pola ketamakan, egoisme, kemarahan, syahwat, dan kerakusan. Sebaliknya, kehendaklah yang menjadi penguasa, yang mampu mengarahkan dorongan-dorongan, mengendalikan kecenderungan-kecenderungan, serta menempatkan naluri pada jalurnya yang benar. Namun, apabila hawa nafsu berkuasa, kebiasaan-kebiasaan menumpuk, ketamakan mengendalikan diri, dan kemampuan untuk melawan melemah, maka pada saat itu kehendak kehilangan berbagai aspek dari kebebasannya, meskipun manusia secara lahiriah tampak terbebas dari berbagai belenggu luar.

Atas dasar inilah, seorang mukmin menjadi manusia yang paling sempurna dalam merealisasikan kebebasan apabila seluruh tingkatan kebebasan itu terkumpul dalam dirinya. Hukum yang adil menjaga kebebasan lahiriahnya dari penindasan manusia lain, baik penguasa maupun rakyat biasa. Ilmu dan pengetahuan menjaga kebebasan akalnya dari tirani kebodohan dan ilusi. Kemudian syiar-syiar ibadah, apabila dijalankan

dengan ruh dan tujuan hakikinya, menjaga kebebasan kehendaknya dari dominasi kelemahan dan hawa nafsu.

Apabila dalam diri manusia terkumpul akal yang sadar, kehendak yang kuat, dan lingkungan yang menjaga martabatnya, maka ia menjadi manusia yang paling nyata mewujudkan kebebasan, paling dekat dengan hikmah (kebijaksanaan), dan paling selaras dengan sunnatullah di alam semesta ini.

Puasa, dalam konteks ini, adalah sekolah pendidikan kehendak. Orang yang berpuasa melihat makanan di hadapannya, merasakan dahaga membakar tenggorokannya, dan syahwatnya memanggil untuk dipuaskan, tetapi ia berkata kepada dirinya: "Tidak." Kata "tidak" yang lahir dari dalam diri, bukan dari paksaan luar, adalah inti kebebasan kehendak. Ia merupakan momen kemenangan keputusan sadar atas desakan naluri, dan momen ketika manusia menjadi penguasa atas dirinya sendiri.

Di sinilah tampak perbedaan antara manusia dan hewan. Hewan ketika lapar akan makan, ketika haus akan minum; ia tidak mengenal makna menunda kenikmatan ataupun menahan dorongan dirinya. Adapun manusia mampu melihat air ketika ia sangat haus, lalu menahan dirinya untuk tidak meminumnya, bukan karena tidak mampu, tetapi karena pilihan sadar. Dengan itu, ia membuktikan bahwa dirinya adalah makhluk bebas yang tidak dikendalikan oleh nalurinya, melainkan mengendalikan naluri tersebut.

Kekuatan yang terbentuk melalui satu bulan latihan harian ini kemudian meluas ke seluruh bidang kehidupan. Orang yang kehendaknya kuat akan lebih mudah meninggalkan keburukan, ringan menjauhi kemungkaran, mampu mengendalikan emosinya, tekun mengejar tujuannya, dan sabar menapaki jalan cita-citanya. Kemajuan di dunia ini tidak hanya diraih oleh mereka yang bertubuh kuat. Sering kali orang-orang dengan kehendak yang kokohlah yang mendahului yang lain, meskipun tubuh mereka lemah atau mereka dibebani berbagai keterbatasan.

Dengan demikian, kebebasan kehendak menjadi pembebasan akal dari perbudakan hawa nafsu, dan pembebasan ruh dari penjara dunia material, kesementaraan, dan dorongan naluriah, sehingga ruh dapat naik menuju makna-makna luhur, memandang nilai-nilai universal, dan keluar dari sempitnya sesaat menuju luasnya tujuan hidup. Apabila kebebasan lahiriah, kebebasan akal, dan kebebasan kehendak bersatu, maka manusia menjadi tanah subur bagi tumbuhnya pohon-pohon pengetahuan, lalu tempat berbuahnya hikmah.

Jika kehendak bebas, maka ruh pun menjadi bebas. Dan semakin ruh terbebaskan, semakin luas pula kejernihan pengetahuan. Kejernihan itu lahir dari perpaduan antara akal yang bercahaya dan hati yang jernih.

Perumpamaan keduanya seperti lampu yang tersimpan dalam kaca bening: nyala api adalah cahaya akal, sedangkan kaca adalah kejernihan ruh. Nyala itu memberi cahaya, sementara kaca melindunginya dari angin dan membuat cahayanya seimbang serta tersebar ke segala arah. Demikian pula akal, ketika dibawa oleh ruh yang bebas dan suci, ia menyala dengan pengetahuan, lalu cahayanya menyebar ke seluruh cakrawala pemahaman dan hikmah.

Puasa dan Hilal Ramadan

Bulan Ramadan dalam kesadaran Islam merupakan momentum yang memiliki dimensi spiritual dan sosial yang menyatukan, karena di dalamnya tampak gambaran simbolis tentang persatuan kaum Muslimin melalui pelaksanaan ibadah puasa dalam satu kerangka waktu yang sama. Namun, gambaran ini setiap tahun mengalami gangguan yang nyata akibat terus berulangnya perbedaan pendapat mengenai penentuan awal dan akhir bulan. Perbedaan ini secara langsung memengaruhi waktu puasa dan hari raya, serta berdampak pada salah satu manifestasi paling penting dari kesatuan syiar di dunia Islam.

Perselisihan ini tidak dapat dipahami terlepas dari konteks sejarah dan epistemologis yang membentuknya, di mana berbagai faktor saling bertaut, meliputi dimensi fikih, data ilmiah, dan pertimbangan politik. Kekuasaan politik, di sejumlah negara Islam, memainkan peran yang berpengaruh dalam mengarahkan keputusan pengumuman masuknya awal bulan. Dalam konteks ini, institusi keagamaan terkadang dilibatkan untuk memberikan legitimasi terhadap keputusan yang pada hakikatnya bersifat politis.

Meski demikian, mengembalikan seluruh persoalan hanya kepada faktor politik merupakan penyederhanaan yang kurang tepat. Struktur fikih tradisional juga turut berkontribusi dalam mempertahankan keadaan perbedaan tersebut. Kekakuan mazhab di sebagian lingkungan telah mempersempit ruang ijtihad dan melemahkan kemampuan menerima perhitungan astronomi yang presisi.

Kenyataan ini memunculkan sejumlah pertanyaan penting, di antaranya sejauh mana memungkinkan dibentuknya sikap ilmiah kolektif yang independen dari tekanan politik dan mampu menawarkan solusi yang seragam atau hampir seragam terhadap persoalan ini. Ia juga menimbulkan pertanyaan mengenai prioritas dalam wacana fikih, karena terkadang tampak tingkat ketegasan yang sangat tinggi dalam persoalan-persoalan cabang, sementara perbedaan tetap berlangsung dalam masalah yang berdampak langsung terhadap kesatuan praktik ibadah.

Dalam konteks ini, semakin menguat pandangan yang menyerukan penggunaan perhitungan astronomi dalam menentukan awal bulan kamariah. Pendekatan ini bertumpu pada perkembangan besar dalam ketepatan perhitungan astronomi serta kemampuan memprediksi berbagai fenomena yang berkaitan dengan kelahiran hilal jauh sebelum waktunya. Namun, penerapan metode ini tidak berlangsung secara seragam. Sikap yang muncul beragam: ada yang menjadikan hisab hanya sebagai alat bantu atau penguat rukyat, dan ada pula yang memberinya kedudukan mandiri tanpa bergantung pada pengamatan visual langsung.

Para pendukung penggunaan hisab astronomi juga terbagi ke dalam beberapa pendekatan organisatoris yang berbeda. Ada pihak yang menyerukan penggunaan kalender tunggal untuk menyatukan dunia Islam dalam penentuan awal bulan, dengan berpijak pada anggapan bahwa persatuan umat merupakan tujuan syariat yang penting. Sebaliknya, ada pula pihak yang memandang sah penggunaan kalender ganda atau beragam, dengan mempertimbangkan perbedaan matla' (posisi terbit) dan kondisi geografis.

Konferensi Istanbul tahun 2016 merupakan salah satu upaya untuk menghadirkan pendekatan kelembagaan terhadap persoalan ini. Konferensi tersebut berakhir dengan adopsi model kalender tunggal bagi dunia Islam. Model ini bertumpu pada penggabungan antara data astronomi dan konsep kesatuan waktu dalam pelaksanaan syiar ibadah. Pendekatan semacam ini juga dianut oleh sejumlah lembaga keagamaan, seperti otoritas resmi di Turki dan Dewan Fatwa Eropa.

Berikut ini adalah ringkasan beberapa argumentasi yang mendukung penggunaan hisab astronomi dan kalender tunggal dalam menentukan awal bulan Ramadan.

Pertama: Hisab sudah hadir dalam inti praktik harian puasa.

Kita menentukan awal waktu imsak dan akhir puasa setiap hari berdasarkan perhitungan astronomi, meskipun terdapat firman Allah: كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ *"Makan dan minumlah hingga jelas bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar."* (QS. Al-Baqarah [2]: 187).

Kaum Muslimin tidak keluar setiap fajar untuk melihat langsung benang putih dengan mata mereka, melainkan menerima hisab astronomi dan jadwal-jadwal yang presisi untuk menentukan waktu imsak saat fajar dan waktu berbuka saat magrib. Mereka membangun ibadah mereka di atas perhitungan itu dengan rasa tenang dan percaya, tanpa menganggapnya

sebagai penyimpangan dari nash atau pelanggaran terhadap sunnah. Jika hisab telah diterima dalam menentukan awal dan akhir puasa di dalam hari puasa itu sendiri, maka penolakannya dalam menentukan awal bulan tampak sebagai suatu kontradiksi yang jelas.

Kedua: Penentuan waktu salat merupakan contoh penerimaan terhadap hisab.

Ketika kita merenungkan cara penentuan waktu ibadah yang pada asalnya berkaitan dengan fenomena kosmik, kita mendapati bahwa semuanya terkait dengan pergerakan matahari serta pergantian terang dan gelap. Fajar dikaitkan dengan munculnya benang putih, yaitu cahaya awal sebelum matahari terbit. Zuhur dikaitkan dengan tergelincirnya matahari dari titik tertinggi langit. Asar dikaitkan dengan perubahan bayangan menjadi sama panjang atau dua kali panjang benda. Magrib dikaitkan dengan terbenamnya matahari. Isya dikaitkan dengan hilangnya cahaya merah setelah matahari tenggelam. Namun demikian, kaum Muslimin tidak setiap hari keluar untuk mengamati secara langsung tanda-tanda ini dengan pengamatan inderawi. Mereka menerima perhitungan astronomi dan jadwal waktu yang presisi, yang menentukan waktu-waktu tersebut berdasarkan hukum pergerakan matahari, lalu menjalankan ibadah mereka dengan penuh keyakinan dan ketenangan, tanpa menganggap hal itu sebagai penyimpangan dari sunnah. Jika hisab diterima dalam penentuan waktu-waktu salat — padahal salat merupakan ibadah harian yang terus berulang — maka mengapa kita masih ragu menerimanya dalam penentuan awal bulan kamariah untuk puasa?

Ketiga: Kepercayaan terhadap hisab dalam fenomena langit.

Para fuqaha masa kini bergantung pada hisab astronomi dalam menentukan waktu gerhana matahari dan bulan. Fenomena-fenomena ini diumumkan terlebih dahulu, dan persiapan untuk salat gerhana dilakukan tanpa menunggu pengamatan visual secara langsung. Observatorium astronomi mampu menentukan waktu kejadian tersebut dengan ketepatan

hingga hitungan detik, dan kenyataan selalu datang sesuai dengan perhitungan itu. Praktik ini telah diterima di kalangan kaum Muslimin tanpa keberatan ataupun keraguan.

Jika ilmu astronomi dipercaya dalam fenomena-fenomena langit seperti ini, maka keberatan untuk memanfaatkannya dalam menentukan kelahiran hilal merupakan sebuah kontradiksi yang nyata.

Keempat: Rukyat dalam hadis — sarana atau tujuan?

Hadis Nabi: صُوْمُـوْا لِرُؤْيَتِـهِ وَأَفْطِـرُوْا لِرُؤْيَتِـهِ *"Berpuasalah karena melihat hilal dan berbukalah karena melihat hilal."* dapat dipahami dalam konteks sejarahnya, bahwa rukyat pada masa itu merupakan sarana praktis yang tersedia untuk menentukan awal bulan, bukan tujuan ibadah yang dimaksudkan secara mandiri.

Andaikata rukyat dimaksudkan sebagai tujuan ibadah tersendiri, maka logika yang sama mengharuskan penggunaannya pula dalam menentukan awal imsak dan waktu berbuka setiap hari Ramadan, dalam menentukan waktu-waktu salat yang terkait dengan pergerakan matahari, bahkan dalam menetapkan gerhana matahari dan bulan. Namun, tidak ada seorang pun dari kalangan fuqaha yang berpendapat demikian.

Kelima: Tujuan persatuan umat dan kebersamaannya.

Penggunaan hisab astronomi mewujudkan salah satu tujuan besar syariat, yaitu persatuan umat dan kebersamaan mereka, khususnya dalam syiar-syiar kolektif yang berkaitan dengan keteraturan waktu ibadah kaum Muslimin. Setiap sarana yang membantu mengurangi sebab-sebab perpecahan dan mendukung persatuan umat tanpa bertentangan dengan nash ataupun tujuannya, termasuk dalam ruang ijtihad yang sah.

Kemudian muncul pertanyaan yang memiliki dimensi peradaban: bagaimana mungkin suatu umat yang ingin memiliki kehadiran global

hidup tanpa kalender lunar yang akurat dan terpadu? Bagaimana jadwal dibuat, perjalanan diatur, konferensi diprogramkan, dan hari libur ditentukan, apabila awal setiap bulan masih bergantung pada rukyat lokal yang terpisah-pisah?

Bagaimana jika suatu hari kalender Hijriah menjadi kalender global yang diakui dunia? Apakah kita akan mengatakan kepada perusahaan penerbangan, pelayaran, dan kereta api: "Tunggulah sampai kami melihat hilal, lalu kami akan memberi tahu kalian?"

Bagaimana pula keadaan kaum Muslimin di Eropa dan Amerika, sementara mereka memerlukan penentuan awal Ramadan dan hari raya jauh sebelumnya agar dapat mengajukan cuti, mengatur pekerjaan, memesan aula, dan menata urusan keluarga serta komunitas mereka?

Kalender Hijriah, dalam kesadaran praktis masyarakat hari ini, telah menjadi kalender yang dianggap tidak memadai untuk perencanaan masa depan yang presisi, akibat keterikatannya secara harfiah pada rukyat visual semata. Seandainya ia tidak berkaitan dengan syiar-syiar besar seperti puasa dan haji, mungkin banyak orang sudah meninggalkannya sepenuhnya demi kalender Masehi yang lebih stabil dan memungkinkan perencanaan bertahun-tahun ke depan tanpa penantian ataupun kebingungan.

Dunia modern tidak dapat hidup tanpa sistem waktu yang teratur, dan suatu umat tidak dapat bangkit tanpa kesatuan dalam sistem penanggalannya. Maka pertanyaan itu tetap menggantung dalam ruang pemikiran Islam: sampai kapan mempertahankan keadaan dimana kita telah memiliki ilmu yang akurat tetapi berpaling darinya, mengangkat slogan mengikuti sunnah namun jatuh dalam kontradiksi penerapan, serta menyerukan persatuan umat tetapi tetap mempertahankan sebab-sebab yang memecah persatuan itu pada setiap datangnya hilal baru?

وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ **"Dan wajib bagi orang-orang yang mampu menjalankannya...": Keringanan, bukan Pilihan**

Allah berfirman: وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ *"Dan bagi orang-orang yang mampu menjalankannya dengan berat, wajib membayar fidyah, yaitu memberi makan seorang miskin."* (QS. Al-Baqarah [2]: 184).

Para mufasir terdahulu berbeda pendapat mengenai makna firman Allah: وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ menjadi tiga pendapat utama:

- Pertama, bahwa ayat ini berkaitan dengan keadaan orang sakit dan musafir. Di antara mereka ada yang tidak mampu berpuasa sehingga berbuka dan menggantinya di hari lain, dan ada pula yang masih mampu berpuasa meskipun dengan kesulitan. Menurut pendapat ini, mereka diberi pilihan antara tetap berpuasa atau berbuka dengan membayar fidyah.

- Kedua, bahwa khitab ayat ditujukan kepada orang sehat yang menetap (mukim), dan bahwa Allah pada awalnya memberi mereka pilihan antara berpuasa atau membayar fidyah, kemudian pilihan tersebut dihapus (dinasakh) dan puasa diwajibkan secara pasti.

- Ketiga, bahwa ayat ini turun berkaitan dengan orang tua renta yang masih mampu berpuasa namun dengan kesulitan dan kepayahan yang sangat berat. Dalam pandangan ini, "الطَّاقَةُ" berbeda dengan "الْوُسْعُ". Dimana الْوُسْعُ adalah kemampuan yang disertai kemudahan, sedangkan الطَّاقَةُ adalah kemampuan yang disertai kesukaran dan beban berat. Dengan demikian, makna ayat adalah: *"Dan bagi orang-orang yang mampu berpuasa dengan kesulitan yang sangat berat, wajib membayar fidyah berupa memberi makan orang miskin."*[1]

Penulis merenungkan berbagai pendapat tersebut, lalu cenderung menolak pendapat tentang nasakh, berangkat dari keyakinan bahwa

1 Lihat perincian pendapat-pendapat ini di Tafsir Al-Kabir karya Imam Ar-Razi jilid 3 hal. 92-93.

ayat-ayat Al-Quran bersifat muhkam dan hukum sebagian ayat tidak dibatalkan oleh ayat yang lain. Penulis juga tidak merasa tenang dengan penafsiran yang memperkirakan adanya huruf yang dihilangkan dalam ayat itu sehingga maknanya menjadi: وَعَلَى الَّذِيْنَ لَا يُطِيْقُوْنَهُ *"dan atas orang-orang yang tidak mampu menjalankannya",* karena memasukkan kata لَا "tidak" membalikkan makna menjadi kebalikannya. Seandainya Allah menghendaki makna itu, tentu Dia akan menyebutkannya secara jelas dalam teks ayat tersebut.

Dan yang secara khusus ingin penulis bahas di sini adalah sebagian pembacaan kontemporer yang memahami ayat ini sebagai dalil adanya pilihan mutlak bagi setiap orang yang mampu berpuasa antarapilihan berpuasa atau membayar fidyah. Mereka mendasarkan hal itu pada pendapat yang menganggap ayat ini sebagai tahap yang kemudian dinasakh, lalu mereka menolak konsep nasakh tetapi tetap mempertahankan adanya pilihan tersebut.

Pendekatan ini terjatuh ke dalam dua persoalan mendasar yang menyebabkan pemahaman mereka terhadap ayat menjadi kurang tepat.

Persoalan pertama adalah penyamaan antara الْإِطَاقَةُ dan الْاِسْتِطَاعَةُ, sehingga mereka menganggap firman Allah: يُطِيقُونَهُ sama maknanya dengan يَسْتَطِيْعُوْنَهُ "mampu melakukannya". Padahal, hal ini bertentangan dengan kaidah yang dipegang oleh para ahli bahasa yang mendalam ilmunya, baik dahulu maupun sekarang, bahwa lafaz-lafaz Al-Quran tidak memiliki sinonim yang benar-benar identik. Perbedaan bentuk kata menunjukkan adanya perbedaan makna, meskipun sangat halus. Tambahan huruf dalam suatu kata menunjukkan tambahan makna dalam kandungannya.

Sinonimitas mutlak berarti dua kata memiliki makna yang sepenuhnya sama meskipun bentuknya berbeda, dan hal seperti ini sangat jarang — atau bahkan mustahil — dalam bahasa Arab, terlebih lagi untuk terjadi dalam kalam Allah yang memiliki tingkat kefasihan dan kemukjizatan tertinggi.

Kemampuan dengan kemudahan (الْاِسْـتِطَاعَةُ) dan kemampuan dengan kepayahan (الْإِطَاقَــةُ), meskipun sama-sama menunjukkan adanya kemampuan dasar, tidak berada pada tingkat yang sama. الْاِسْــتِطَاعَةُ menunjukkan kemampuan tanpa kesulitan, dan inilah lafaz yang dominan digunakan Al-Quran ketika taklif berada dalam batas kelapangan. Adapun الْإِطَاقَةُ merupakan tingkatan yang lebih sempit; ia menunjukkan kemampuan yang disertai kesulitan dan usaha berat. Artinya, suatu perbuatan masih mungkin dilakukan, tetapi sangat memberatkan jiwa dan tubuh.

Karena kesulitan dalam timbangan syariat merupakan sebab datangnya keringanan (rukhsah), sebagaimana tampak dari keseluruhan nash dan kaidah umumnya: الْمَشَـقَّةُ تَجْلِـبُ التَّيْسِـيْر *"Kesulitan mendatangkan kemudahan,"* maka penggunaan lafaz الْإِطَاقَــةُ dalam ayat puasa menunjukkan keadaan khusus berupa kemampuan yang melelahkan, bukan sekadar kemampuan biasa. Dari sinilah disyariatkannya fidyah sebagai bentuk keringanan dan rahmat, serta rukhsah bagi orang yang puasa telah menjadi beban yang sangat berat baginya, sambil tetap membuka pintu keutamaan bagi siapa yang ingin melampaui kesulitan itu dan tetap berpuasa demi meraih pahala yang lebih sempurna.

Syeikh Muhammad Abduh menjelaskan makna الْإِطَاقَــةُ dengan mengatakan: "الْإِطَاقَــةُ adalah tingkat kemampuan yang paling rendah terhadap suatu perbuatan. Orang Arab tidak mengatakan أَطَــاقَ الشَّــيْءَ kecuali apabila kemampuannya terhadap sesuatu itu berada pada batas paling lemah, sehingga ia menanggung kesulitan yang sangat berat."[1]

Syeikh Ibnu 'Asyur menegaskan makna yang sama dengan ungkapan yang lebih rinci: "الْمُطِيْــقُ adalah orang yang mampu melakukan suatu perbuatan, yaitu masih berada dalam batas kekuatannya untuk melakukannya. الطَّاقَــةُ adalah tingkatan kemampuan yang paling dekat dengan ketidakmampuan. Karena itu mereka mengatakan terhadap sesuatu yang melebihi kemampuan: هَــذَا مَــا لاَ يُطَــاقُ 'Ini tidak dapat

1 Tafsir Al-Manar jilid 2 hal. 125.

dipikul.' Al-Farra' menafsirkannya dengan الجَهْـدُ, yakni kesulitan. Maka berdasarkan tafsir bahwa الْإِطَاقَةُ berarti kesulitan, ayat ini dimaksudkan sebagai rukhsah bagi orang yang sangat berat menjalani puasa untuk berbuka dan membayar fidyah."[1]

Ibnu Al-Atsir dalam An-Nihayah berkata: "Setiap orang berjuang dengan thauq-nya بِطَوْقِـهِ, yaitu dengan batas maksimal kemampuannya. Kata itu merupakan nama bagi kadar sesuatu yang masih mungkin dilakukan dengan kesulitan."[2]

Ibnu Jinni menjelaskan asal kata tersebut dengan mengatakan: "Harf asli dari الطَّاقَـةُ adalah waw, sebagaimana ungkapan mereka: لِي طَاقَـةَ لَا وَلَا طَـوْقَ لِـي بِـهِ بِـهِ 'Aku tidak memiliki thaqah terhadapnya' atau *'Aku tidak memiliki thauq terhadapnya.'* Berdasarkan itu ada qira'ah: يُطَوّقُوْنَـهُ, yakni mereka dipaksa melakukannya, sebagaimana engkau mengatakan: يُجَشِّـمُوْنَهُ, artinya يُكَلِّفُوْنَهُ mereka membebaninya."[3]

Imam Ar-Razi juga menegaskan perbedaan halus antara tingkatan kemampuan ini: "الْوُسْـعُ berada di atas الطَّاقَـةُ. Dimana الْوُسْـعُ adalah kemampuan melakukan sesuatu dengan mudah, sedangkan الطَّاقَـةُ adalah kemampuan melakukan sesuatu dengan kesulitan dan kepayahan. Maka firman Allah: وَعَلَـى الَّذِيـنَ يُطِيقُونَـهُ artinya: *"Dan atas orang-orang yang mampu berpuasa dengan kesulitan dan kepayahan."*[4]

Inilah lisan Arab sebagi media penurunan Al-Quran, dan inilah pula yang dimaksud oleh para mufasir generasi awal ketika mereka mengatakan bahwa ayat tersebut turun berkenaan dengan orang-orang tua renta, mereka yang lemah, sakit menahun, dan semisal mereka; yaitu orang-orang yang masih mampu berpuasa, tetapi dengan kepayahan yang sangat berat dan kesulitan yang besar. Mereka menjalankan puasa dengan penuh keterpaksaan dan beban, bukan dengan kemudahan dan kelapangan.

1 At-Tahrir wa At-Tanwir jilid 2 hal. 141.
2 A-Nihayah, Ibnu Al-Atsir 3:144.
3 At-Tafsir Al-Kabir jilid 3 hal. 92.
4 At-Tafsir Al-Kabir jilid 3 hal. 92-93.

Maka merekalah hakikat الَّذِيْــنَ يُطِيْقُوْنَــهُ *"orang-orang yang mampu melakukannya"* menurut istilah bahasa Arab dan penggunaan Al-Quran.

Dari sini tampak jelas persoalan kedua dalam pembacaan yang memahami ayat sebagai "pilihan setelah kewajiban". Sebab konteks Al-Quran membuka hukum ini dengan firman Allah: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ *"Diwajibkan atas kalian berpuasa."* Ini adalah nash yang tegas tentang kewajiban dan keharusan. Kemudian setelah itu disebutkan rukhsah yang berkaitan dengan orang-orang yang memiliki uzur, seperti orang sakit dan musafir, dengan tetap mewajibkan mereka mengganti puasa setelah hilangnya uzur. Lalu setelah itu datang firman-Nya: وَعَلَــى الَّذِيــنَ يُطِيقُونَــهُ فِدْيَــةٌ طَعَامُ مِسْــكِينٍ Dan berdasarkan keteraturan konteks ini—dari penetapan kewajiban, kemudian penjelasan rukhsah karena uzur sementara—maka konsekuensi penjelasannya adalah bahwa sifat الْإِطَاقَةُ "mampu dengan kepayahan" itu merupakan bentuk uzur lain yang menuntut adanya keringanan, bukan sifat kemampuan sempurna yang menyebabkan hukum asal tetap dipertahankan.

Karena itu, menafsirkan يُطِيقُونَــهُ dengan makna يَسْــتَطِيْعُوْنَهُ بِــلَا حَــرَجٍ "mampu tanpa kesulitan" akan menimbulkan kontradiksi dalam struktur pensyariatan ayat. Bagaimana mungkin Allah mewajibkan puasa atas orang-orang beriman sejak awal, lalu memberi keringanan meninggalkannya kepada orang yang mampu melaksanakannya tanpa uzur? Padahal taklif dalam syariat hanya berlaku atas orang yang mampu, sedangkan rukhsah hanya diberikan kepada orang yang memiliki uzur, bukan kepada mereka yang telah sempurna syarat kemampuannya. Maka menggabungkan antara kewajiban terlebih dahulu, lalu memberikan pilihan mutlak kepada orang yang mampu, berarti membatalkan konsep kewajiban itu sendiri dan menjerumuskan ayat ke dalam kekacauan makna yang tidak layak bagi kesempurnaan susunan Al-Quran.

Oleh sebab itu, pendapat yang memahami ayat sebagai "pilihan setelah kewajiban" bertentangan dengan logika pensyariatan dan prinsip-prinsip makna bahasa. Berbeda dengan pemahaman bahwa ayat ini merupakan

"keringanan setelah kewajiban", karena inilah pola yang berulang dalam penggunaan Al-Quran: menetapkan hukum terlebih dahulu, kemudian mengecualikan orang-orang yang mengalami kesulitan dan keberatan dengan rukhsah yang mengangkat kesempitan dari mereka, sementara hukum asal tetap berlaku bagi mereka yang memiliki kemampuan normal.

Maka tidak sesuai dengan lisan Arab maupun logika penjelasan Al-Quran apabila dikatakan: "Diwajibkan atas kalian berpuasa, tetapi jika kalian mau, kalian boleh meninggalkannya dan membayar fidyah." Sebab jika memang yang dimaksud adalah pilihan bebas, tentu hukum itu sejak awal akan datang dalam bentuk dua alternatif sejajar, tanpa didahului penetapan kewajiban. Misalnya dengan ungkapan: صُوْمُوْا أَوْ أَطْعِمُوْ \ "Berpuasalah atau berilah makan." Bukan dengan menetapkan kewajiban terlebih dahulu, lalu menyamakannya dengan pilihan meninggalkannya.

Berdasarkan penelitian linguistik terhadap makna الْإِطَاقَــةُ ini, baik dhamirnya dikembalikan kepada seluruh kaum mukminin yang diwajibkan berpuasa, maupun kepada sebagian mereka seperti orang sakit dan musafir yang masih mampu tetapi dengan kesulitan tambahan, maka maknanya dalam kedua keadaan tetap tidak keluar dari pengertian uzur dan kepayahan, bukan kemampuan sempurna dengan kelapangan dan kebebasan memilih. Karena itu, ayat ini adalah rukhsah berupa keringanan, bukan pintu pilihan bebas.

Berdasarkan pemahaman ini, makna ayat tersusun dalam pembagian mukalaf menjadi tiga golongan:

- Pertama: orang yang mukim dan sehat, yang mampu berpuasa tanpa bahaya maupun kesulitan yang berarti. Kepadanya tertuju perintah wajib secara mengikat, dan tidak ada rukhsah baginya untuk berbuka.

- Kedua: orang yang mengalami bahaya atau kesulitan sementara karena puasa, seperti orang sakit dan musafir. Keduanya diberi

keringanan untuk berbuka demi menghilangkan kesempitan, dengan tetap adanya kewajiban mengganti puasa setelah uzur hilang.

- Ketiga: orang yang mengalami kesulitan permanen dalam berpuasa yang tidak dijangkakan akan hilang, seperti orang tua renta, orang yang lemah fisiknya, penderita penyakit kronis, dan yang semisal mereka, seperti orang dengan pekerjaan berat yang terus-menerus, serta wanita hamil dan menyusui apabila khawatir terhadap diri atau anaknya. Mereka inilah yang sesuai dengan makna "mampu" (الْإِطَاقَةُ) dalam pengertian bahasa yang tepat, yaitu kemampuan yang disertai beban dan kesulitan. Maka diberikan keringanan bagi mereka untuk meninggalkan puasa, dan sebagai gantinya diwajibkan memberi makan seorang miskin untuk setiap hari.

Dengan demikian, susunan ayat menjadi selaras, dan maknanya teratur dalam kerangka kewajiban yang disertai rukhsah, bukan pilihan bebas yang bertentangan dengan hakikat taklif. Tampak pula keserasian makna tersebut dengan bahasa Arab, tujuan syariat, dan konteks khitab Al-Quran yang kokoh.

ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ **Kemudian sempurnakanlah puasa hingga malam:**

Allah Swt. berfirman: وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ *"Dan makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa sampai malam."* (QS. Al-Baqarah [2]: 187).

Belakangan ini muncul perdebatan mengenai konsep "malam" dalam ayat ini. Sebagian berpendapat bahwa malam tidak dimulai langsung setelah matahari terbenam, melainkan setelah datangnya kegelapan sempurna. Karena itu, mereka menilai berbuka saat matahari terbenam belum sesuai dengan apa yang disebutkan dalam Al-Quran. Namun, penafsiran ini tidak sejalan dengan makna bahasa dari kata اللَّيْلِ "malam",

tidak sesuai dengan dalil-dalil Al-Quran, dan juga bertentangan dengan praktik syariat yang mutawatir, yang menetapkan bahwa awal malam dimulai dengan terbenamnya matahari.

Hal ini didukung oleh beberapa hal berikut:

Pertama: Allah Swt. berfirman: ثُـمَّ أَتِمُّـوا الصِّيَـامَ إِلَـى اللَّيْـلِ *"Kemudian sempurnakanlah puasa sampai malam."* (QS. Al-Baqarah [2]: 187). Perlu diperhatikan bahwa kata اللَّيْـلِ "malam" dalam ayat ini datang dalam bentuk umum, mencakup awal, pertengahan, dan akhirnya, tanpa adanya pengkhususan. Sementara itu, kata اللَّيْلِ "malam" dalam ayat lain disebutkan secara khusus dengan waktu غَسَـقِ "ghasaq", sebagaimana firman Allah Swt.: أَقِـمِ الصَّـلَاةَ لِدُلُـوكِ الشَّـمْسِ إِلَـىٰ غَسَـقِ اللَّيْـلِ *"Laksanakanlah salat sejak matahari tergelincir sampai gelapnya malam."* (QS. Al-Isra' [17]: 78). Kata غَسَقِ menunjukkan kegelapan malam yang semakin pekat setelah hilangnya cahaya senja, dan yang dimaksud dengannya adalah waktu salat Isya.

Seandainya yang dimaksud dengan kata اللَّيْـلِ "malam" pada ayat pertama hanyalah kegelapan total, maka tidak akan ada kebutuhan untuk mengkhususkannya dengan istilah غَسَـقِ pada ayat lain. Dari sini tampak bahwa keumuman kata اللَّيْـلِ "malam" mencakup waktu senja, yaitu masa setelah matahari terbenam sebelum gelap sempurna datang.

Dengan demikian, awal malam telah dimulai sejak tenggelamnya matahari, dan siapa pun yang berbuka saat matahari terbenam berarti telah masuk ke dalam malam dalam pengertiannya yang umum, sesuai dengan nash Al-Quran, makna bahasa Arab, dan praktik syariat yang mutawatir.

Kedua: Allah Swt. berfirman: وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ *"Demi malam apabila telah datang."* (QS. At-Takwir [81]: 17). Para mufasir berbeda pendapat tentang makna الْعَسْعَسَةُ: apakah bermakna datangnya malam, berlalunya malam, atau termasuk kata yang memiliki dua makna berlawanan. Pendapat yang

lebih kuat, sebagaimana disebutkan Az-Zajjaj, adalah bahwa maknanya: عَسْـعَسَ اللَّيْلُ إِذَا أَقْبَلَ "Malam ber-'as'asa ketika ia mulai datang."

Baik الْعَسْعَسَـةُ dipahami sebagai datangnya malam maupun berlalunya malam, ayat ini tetap memperhitungkan adanya cahaya yang bercampur pada fase tersebut sebagai bagian dari malam. Namun apabila dipilih pendapat bahwa maknanya adalah datangnya malam, maka hal itu lebih kuat dalam menunjukkan penentuan awal malam.

Siapa yang memperhatikan konteks ayat akan mendapati bahwa makna yang lebih tepat adalah datangnya malam, berdasarkan kaitannya dengan ayat setelahnya, sebagaimana dijelaskan Al-Alusi: "Dikatakan bahwa memaknainya dengan datangnya kegelapan malam lebih sesuai dengan firman Allah Swt.: وَالصُّبْحِ إِذا تَنَفَّسَ *'dan demi subuh apabila mulai terang'*, karena itu adalah awal siang, sehingga berpasangan dengan awal malam."

Berdasarkan pemahaman ini, awal عَسْعَسَـــة malam, yaitu masa senja setelah matahari terbenam, termasuk bagian dari malam. Adapun cahaya senja sebelum matahari terbit tetap termasuk siang, karena malam belum dimulai. Hal ini sesuai dengan konteks Al-Quran dan makna bahasa Arab.

Ketiga: Firman Allah Swt.: وَأَقِـمِ الصَّـلَاةَ طَرَفَـيِ النَّهَـارِ وَزُلَفًـا مِّـنَ اللَّيْلِ *"Dan laksanakanlah salat pada kedua tepi siang dan pada bagian permulaan malam."* (QS. Hud [11]: 114).

Ayat ini menunjukkan waktu-waktu tertentu untuk salat. Sebagian mufasir menjadikan طَرَفَـيِ النَّهَـارِ "dua tepi siang" sebagai waktu Subuh dan Magrib. Dari sini mereka memahami bahwa Magrib bukan bagian dari malam, dan bahwa berbuka saat matahari terbenam berarti sebelum masuk malam. Berdasarkan hal itu mereka berpendapat bahwa puasa belum sempurna kecuali setelah datangnya kegelapan.

Namun, argumentasi ini tidak tepat, karena pendapat yang paling masyhur dan paling tepat dengan pemahaman Al-Quran adalah bahwa

طَرَفَيِ النَّهَارِ dua tepi siang yang dimaksud ialah waktu Subuh dan Asar. Inilah pendapat mayoritas mufasir. Waktu Subuh mewakili awal siang sebelum matahari terbit, sedangkan Asar merupakan akhir siang sebelum matahari terbenam. Pemahaman ini selaras dengan banyak ayat yang menjadikan Subuh dan Asar sebagai waktu zikir dan tasbih, seperti firman Allah Swt.: وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا *"Dan bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu sebelum matahari terbit dan sebelum terbenam."* (QS. Thaha [20]: 130), وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ *"Dan bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu sebelum matahari terbit dan sebelum terbenam."* (QS. Qaf [50]: 39), وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ *"Dan bertasbihlah pada waktu petang dan pagi."* (QS. Ali 'Imran [3]: 41), فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا *"Maka dia memberi isyarat kepada mereka; bertasbihlah kamu pada waktu pagi dan petang."* (QS. Maryam [19]: 11), وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا *"Dan bertasbihlah kepada-Nya pada waktu pagi dan petang."* (QS. Al-Ahzab [33]: 42), وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا *"Dan bertasbihlah kepada-Nya pada waktu pagi dan petang."* (QS. Al-Fath [48]: 9), وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا *"Dan sebutlah nama Tuhanmu pada waktu pagi dan petang."* (QS. Al-Insan [76]: 25).

Berdasarkan pemahaman terhadap طَرَفَيِ النَّهَارِ dua tepi siang ini, fakih Syafi'i Fakhruddin Ar-Razi sejalan dengan mazhab Abu Hanifah dalam pendapat tentang mengakhirkan salat Subuh dan Asar. Ia menjelaskan bahwa zahir ayat menunjukkan kewajiban mendirikan salat di dekat dua tepi siang, yaitu Subuh dan Asar. Ia berkata:

"Jika hal ini telah dipahami, maka ayat ini menjadi dalil bagi pendapat Abu Hanifah rahimahullah bahwa melaksanakan salat Subuh ketika cahaya mulai terang lebih utama, dan mengakhirkan salat Asar juga lebih utama. Sebab zahir ayat ini menunjukkan kewajiban mendirikan salat pada dua tepi siang. Dan telah kami jelaskan bahwa dua tepi siang itu adalah waktu awal terbit matahari dan waktu akhir tenggelamnya. Sementara umat telah bersepakat bahwa melaksanakan salat tepat pada waktu itu tanpa adanya darurat tidak disyariatkan. Maka tidak mungkin mengamalkan zahir ayat secara harfiah, sehingga harus dibawa kepada

makna majaz, yaitu: dirikanlah salat pada waktu yang dekat dengan dua tepi siang. Karena sesuatu yang dekat dengan sesuatu yang lain boleh disebut dengan namanya. Jika demikian, maka setiap waktu yang lebih dekat kepada terbit dan tenggelamnya matahari lebih sesuai dengan zahir lafaz ayat. Melaksanakan salat Subuh ketika cahaya mulai terang lebih dekat kepada waktu terbit matahari daripada melaksanakannya saat masih gelap. Demikian pula melaksanakan salat Asar ketika bayangan segala sesuatu menjadi dua kali lipat lebih dekat kepada waktu terbenam matahari dibanding ketika bayangannya baru sama panjang. Dan makna majaz yang lebih dekat kepada hakikat lebih utama untuk dipilih. Maka terbuktilah bahwa zahir ayat ini menguatkan pendapat Abu Hanifah dalam dua persoalan tersebut."[1]

Adapun ungkapan: وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ "dan pada bagian-bagian permulaan malam" menegaskan bahwa tepi siang yang kedua adalah waktu Asar. Kata زُلَفًا adalah bentuk jamak dari زُلْفَةٌ, yang berarti bagian malam yang dekat dengan siang. Dengan demikian, ia mencakup salat Magrib dan Isya: yang pertama langsung setelah matahari terbenam, dan yang kedua setelah hilangnya cahaya senja.

Seandainya Magrib termasuk tepi siang, maka yang tersisa dari زُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ hanyalah satu salat saja, yaitu Isya. Hal ini tidak sesuai dengan bentuk jamak pada kata زُلَفًا. Karena itu, menjadi jelas bahwa Magrib dan Isya sama-sama termasuk bagian malam yang dekat dengan siang, sedangkan tepi siang yang kedua tetaplah Asar. Inilah yang sesuai dengan pemahaman mayoritas mufasir dan praktik umat Islam sepanjang sejarah.

Keempat: Tidak tepat menjadikan firman Allah Swt. sebagai dalil bahwa malam baru dimulai setelah terlihatnya bintang-bintang, berdasarkan ayat: فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا *"Maka ketika malam telah menjadi gelap baginya, dia melihat sebuah bintang."* (QS. Al-An'am [6]: 76). Sebab ayat ini tidak menyebutkan bahwa terlihatnya bintang terjadi pada awal masuknya malam. Penyebutan itu datang dalam konteks "keseluruhan

1 At-Tafsir Al-Kabir jilid 18 hal. 59.

malam", yang berarti bahwa penglihatan terhadap bintang terjadi setelah malam dimulai, bukan tepat pada permulaannya.

Karena itu, ayat ini tidak menunjukkan bahwa masa senja sebelum munculnya bintang-bintang berada di luar malam. Bahkan sebaliknya, ayat tersebut menunjukkan bahwa malam mencakup seluruh waktu setelah matahari terbenam, termasuk masa senja, meskipun bintang dan planet baru tampak pada tahap berikutnya dari malam. Hal ini menjelaskan bahwa menjadikan munculnya bintang sebagai penentu masuknya malam adalah keliru, dan menegaskan bahwa awal malam dimulai langsung setelah matahari terbenam, sesuai dengan makna bahasa dan syariat dari kata اللَّيْـلِ "malam".

Kelima: Makna ini disepakati para mufasir dalam menafsirkan firman Allah Swt.: ثُـمَّ أَتِمُّـوا الصِّيَامَ إِلَـى اللَّيْـلِ *"Kemudian sempurnakanlah puasa sampai malam."* (QS. Al-Baqarah [2]: 187).

Rasyid Ridha menjelaskan ayat ini dengan mengatakan: "Dari batas waktu makan dan minum pada kalimat sebelumnya dipahami permulaan puasa, dan pada ayat ini disebutkan batas akhirnya, yaitu permulaan malam dengan tenggelamnya bulatan matahari dan hilangnya cahaya matahari dari dinding rumah dan menara. Penduduk lembah dan dataran rendah tidak diwajibkan menunggu hilangnya cahaya dari puncak gunung yang tinggi, baik dekat maupun jauh. Dan yang menjadi ukuran adalah tenggelamnya matahari pada ufuk mereka yang kemudian diikuti datangnya malam."[1]

Al-Maraghi menegaskan makna yang sama dengan mengatakan: "ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَـامَ إِلَـى اللَّيْـلِ artinya: lanjutkanlah puasa kalian hingga permulaan malam, yaitu dengan tenggelamnya bulatan matahari dan hilangnya cahaya matahari dari dinding rumah dan menara, yang kemudian diikuti datangnya malam."[2]

1 Tafsir Al-Manar 2/143.
2 Tafsir Al-Maraghi 2/79.

Ibnu 'Asyur menjelaskan penggunaan huruf jar إِلَـى dalam firman Allah Swt.: ثُـمَّ أَتِمُّـوا الصِّيَـامَ إِلَـى اللَّيْـلِ Ia berkata:

"Ini adalah penjelasan tentang batas akhir waktu puasa... Kata إِلَى اللَّيْلِ dipilih dengan huruf إِلَـــى untuk menunjukkan anjuran menyegerakan berbuka ketika matahari terbenam, karena إِلَى tidak menyebabkan batas akhir termasuk ke dalam yang sebelumnya, berbeda dengan حَتَّى. Maka yang dimaksud di sini adalah bahwa penyempurnaan puasa bertepatan dengan datangnya malam."[1]

Dengan demikian, menjadi jelas bahwa para mufasir sepakat bahwa awal malam dan batas akhir puasa berkaitan dengan tenggelamnya matahari serta hilangnya cahaya matahari dari rumah-rumah dan menara pada ufuk (dari pandangan) manusia, dan bahwa masa senja setelah matahari terbenam termasuk bagian dari malam.

Keenam: Hal ini juga ditegaskan oleh para ahli bahasa dan balaghah dalam mendefinisikan malam. Menurut orang Arab, malam adalah masa setelah siang, dan permulaannya dimulai sejak matahari terbenam. Dalam kitab Al-Muhkam wa Al-Muhith Al-A'zham karya Ibnu Sidah disebutkan: "اللَّيْـــل Malam adalah masa setelah siang, dan permulaannya dimulai sejak matahari terbenam."[2]

Demikian pula dalam Al-Qamus Al-Muhith karya Al-Fairuz Abadi disebutkan: "اللَّيْـل Malam adalah sejak matahari terbenam hingga terbit fajar yang benar atau terbit matahari."[3]

Begitu juga dalam Lisan Al-'Arab karya Ibnu Manzhur disebutkan:"اللَّيْـل Malam adalah masa setelah siang, dan permulaannya dimulai sejak matahari terbenam."[4]

1 Tafsir Ibnu 'Asyur 2/184.
2 Al-Muhkam wa Al-Muhith Al-A'dham 10/396.
3 Al-Qamus Al-Muhith hal. 1364.
4 Lisan Al-'Arab 11/607.

Berdasarkan pemahaman bahasa ini, menjadi jelas bahwa satu hari hanya terdiri dari dua bagian: malam dan siang, tanpa adanya bagian ketiga. Keduanya datang silih berganti secara alami tanpa ada istilah lain di antara keduanya. Jika suatu waktu bukan siang, maka pasti itu malam, karena tidak mungkin waktu setelah matahari terbenam tetap disebut siang.

Dari sini, makna bahasa tersebut sejalan dengan ketetapan kalender astronomi, yang menetapkan bahwa malam dimulai langsung setelah matahari terbenam. Hal ini menegaskan bahwa awal malam adalah setelah tenggelamnya bulatan matahari, dan setelah itu dimulailah masa senja, sehingga seluruh waktu tersebut termasuk malam dalam pengertian bahasa dan syariat.

Ketujuh: Praktik mutawatir seluruh mazhab Ahlusunah adalah berbuka puasa pada waktu Magrib langsung setelah matahari terbenam. Adapun sebagian Syiah Imamiyah yang menyelisihi praktik ini pada masa sekarang, maka mereka sebenarnya menyelisihi riwayat yang dinisbatkan kepada Ja'far Ash-Shadiq dalam kitab-kitab mereka sendiri. Mereka meriwayatkan darinya:

"Apabila matahari telah terbenam maka berbuka telah halal dan salat telah wajib. Waktu Magrib adalah waktu yang paling sempit, yaitu sejak tenggelamnya matahari hingga hilangnya cahaya senja. Sedangkan waktu Isya sejak hilangnya cahaya senja hingga sepertiga malam."[1]

Al-Burujirdi juga menukil dari Da'a'im Al-Islam karya Al-Qadhi An-Nu'man:

"Kami meriwayatkan dari Ahlulbait secara ijmak menurut yang kami ketahui dari para perawi mereka, bahwa masuknya malam yang menghalalkan berbuka bagi orang yang berpuasa adalah tenggelamnya matahari di ufuk barat tanpa adanya penghalang yang menghalangi penglihatannya,

1 Man La Yahdhuruhu Al-Faqih 1/142, Wasail Asy-Syi'ah 7/90, Al-Hidayah hal. 130.

bukan selain itu. Jika bulatan matahari telah tenggelam di ufuk, maka malam telah masuk dan berbuka telah halal."[1]

Muhammad Husain Fadlullah juga menjelaskan bahwa persoalan menunggu hilangnya cahaya merah pada masa dahulu di kalangan Syiah adalah untuk memastikan tenggelamnya matahari. Namun pada masa sekarang, dengan adanya sarana yang akurat untuk memastikan matahari telah tenggelam, maka berbuka dapat dilakukan segera setelah bulatan matahari tenggelam, tanpa harus menunggu hilangnya cahaya merah atau senja.

Dengan demikian, menjadi jelas bahwa praktik mutawatir umat Islam secara keseluruhan menegaskan bahwa awal malam yang dengannya berbuka puasa menjadi halal dimulai langsung setelah tenggelamnya bulatan matahari di ufuk.

Benang Putih dan Benang Hitam Fajar:

Allah Swt. berfirman: حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ *"Makan dan minumlah hingga jelas bagimu (perbedaan) antara benang putih dan benang hitam, yaitu fajar."* (QS. Al-Baqarah [2]: 187).

Para fuqaha sejak dahulu memberikan perhatian besar terhadap penentuan waktu fajar shadiq. Mereka berusaha mendekatkannya melalui pengamatan visual terhadap cahaya fajar di ufuk, dengan bersandar pada Al-Quran, hadis-hadis, serta pengamatan terhadap fenomena alam sehari-hari. Tujuan mereka adalah mencapai perkiraan paling mendekati waktu syar'i masuknya fajar, sehingga memungkinkan dimulainya imsak dari makan dan minum serta pelaksanaan salat Subuh secara tepat,

1 Al-Qadhi an-Nu'man bin Muhammad bin Manshur at-Tamimi al-Maghribi (w. 363 H) menjabat sebagai Qadhi al-Qudhat dalam Daulah Fatimiyah. Ia termasuk salah satu fuqaha paling menonjol yang meletakkan dasar-dasar fikih Ismailiyah pada masanya, sekaligus menjadi rujukan resmi dalam fatwa dan peradilan di negara Fatimiyah. Salah satu karya terpentingnya adalah kitab Da'a'im al-Islam. Kitab ini menjadi rujukan hukum resmi bagi Dinasti Fatimiyah dan hingga hari ini dianggap sebagai salah satu sumber utama dalam fikih Ismailiyah.

dengan tetap memperhatikan perbedaan lokasi pengamatan dan tahapan munculnya cahaya di ufuk.

Dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan munculnya perhitungan astronomi yang akurat, kini dimungkinkan menentukan masuknya waktu fajar syar'i secara lebih presisi, tanpa bergantung sepenuhnya pada pengamatan visual semata. Perhitungan astronomi membantu menetapkan standar yang jelas mengenai posisi matahari di bawah ufuk pada saat awal fajar, dengan mempertimbangkan letak geografis pengamat dan perbedaan musim.

Berbagai lembaga kemudian menerbitkan kalender astronomi dengan tingkat ketelitian yang bertahap. Setiap kalender yang muncul setelahnya dinilai lebih akurat dibanding sebelumnya. Hal ini berdampak pada kemampuan para ulama dan masyarakat Muslim dalam menentukan waktu imsak dan salat Subuh dengan ketepatan yang lebih tinggi:

1. Kalender Lembaga Astronomi Mesir dan Kalender Ummul Qura: Fajar dimulai ketika matahari berada pada sudut 19–19,5 derajat di bawah ufuk. Kalender ini termasuk salah satu upaya ilmiah awal dalam menentukan waktu fajar secara astronomis.

2. Kalender Rabithah Alam Islami: Fajar dimulai ketika matahari berada pada sudut 17–18 derajat di bawah ufuk. Kalender ini dinilai relatif lebih akurat dan mempertimbangkan sebagian kriteria syar'i terkait cahaya fajar shadiq.

3. Kalender Islamic Society of North America (ISNA): Fajar dimulai ketika matahari berada pada sudut 14–15 derajat di bawah ufuk. Kalender ini dianggap paling akurat dalam perkembangan modern karena lebih sesuai dengan tampakan syar'i cahaya fajar di ufuk, sekaligus mempertimbangkan perbedaan lokasi geografis dan musim.

Terlihat bahwa selisih antara kalender pertama (Ummul Qura, yang paling luas digunakan saat ini) dan kalender ketiga (ISNA) di Makkah mencapai sekitar 25 menit. Sebagai contoh, apabila waktu Subuh menurut kalender Ummul Qura adalah pukul 04.00 pagi, maka menurut kalender ISNA waktunya menjadi pukul 04.25 pagi.

Perkembangan bertahap dalam ketelitian kalender astronomi ini menunjukkan pentingnya kajian terhadap sudut-sudut astronomis dan pemanfaatan perhitungan presisi dalam menentukan waktu fajar syar'i, agar tercapai keselarasan antara standar ilmiah modern dan ketentuan syariat, sekaligus memudahkan kaum Muslimin menjalankan puasa dan salat Subuh pada waktu yang benar tanpa kerancuan.

Adapun mengenai persoalan waktu yang lebih utama untuk melaksanakan salat Subuh, para fuqaha berbeda pendapat dalam masalah waktu pelaksanaannya: apakah dianjurkan melaksanakan salat Subuh di awal waktunya, yang oleh sebagian ulama disebut "taghlis", ataukah sunnah menundanya sedikit dari awal waktu, yang dikenal dengan istilah "isfar".

Pendapat Syafi'iyyah:

Mayoritas ulama Syafi'iyyah berpendapat bahwa yang lebih utama adalah melaksanakan salat Subuh pada awal waktunya, yaitu segera setelah munculnya fajar shadiq. Waktu ini disebut "taghlis".

Pendapat Abu Hanifah:

Mazhab Hanafi berpendapat bahwa yang lebih utama adalah mengakhirkan salat Subuh sedikit dari awal waktu syar'i, yaitu setelah cahaya terang mulai tampak lurus di ufuk. Waktu ini dikenal dengan istilah "isfar".

Sebelumnya telah disebutkan pendapat Fakhruddin Ar-Razi yang berdalil dengan ayat: وَأَقِمِ ٱلصَّلَاةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِ *"Dan laksanakanlah*

salat pada kedua tepi siang dan pada bagian-bagian permulaan malam." (QS. Hud [11]: 114).

Ia menjelaskan bahwa mengakhirkan salat Subuh dan Asar lebih sesuai dengan makna ayat tersebut, sehingga menurutnya pendapat Abu Hanifah lebih kuat dalam persoalan waktu yang lebih utama.

PERPUTARAN RAMADAN DALAM EMPAT MUSIM

Perhitungan astronomi menunjukkan bahwa tahun matahari lebih panjang daripada tahun qamariah sekitar sepuluh hari, sebelas jam, dan satu menit setiap tahunnya. Hal ini menyebabkan akumulasi selisih waktu yang mencapai sekitar 358 hari dalam tiga puluh tiga tahun, yang hampir setara dengan satu tahun penuh. Dengan demikian, terbentuklah satu siklus waktu selama 33 tahun, di mana bulan-bulan dalam kalender qamariah telah berputar melewati seluruh bulan dalam kalender matahari, kemudian kembali bersesuaian dengannya sekali lagi.

Berdasarkan hal tersebut, seorang Muslim yang berpuasa Ramadan tiga puluh tiga tahun yang lalu pada bulan Juni, misalnya, akan kembali berpuasa pada bulan yang sama setelah siklus ini berakhir. Bulan Juni termasuk bulan dengan siang hari terpanjang di belahan bumi utara, sedangkan di belahan bumi selatan justru menjadi salah satu bulan dengan siang hari terpendek, karena perbedaan sudut datang sinar matahari sesuai dengan perbedaan garis lintang.

Panjang siang juga semakin bertambah ketika bergerak ke arah utara menjauhi garis khatulistiwa. Di wilayah yang dekat dengan khatulistiwa, panjang siang berkisar sekitar empat belas jam, sedangkan di negara-negara yang dekat dengan Kutub Utara dapat mencapai dua puluh

satu jam. Bahkan, cahaya dapat terus berlangsung tanpa terbenamnya matahari pada beberapa periode dalam setahun. Perbedaan besar dalam panjang siang ini menimbulkan pertanyaan ilmiah dan fikih yang penting mengenai bagaimana pelaksanaan puasa di wilayah-wilayah tersebut dapat dilakukan dengan tetap mewujudkan tujuan ibadah tanpa menimbulkan kesulitan atau memberatkan manusia.

Puasa Ramadan di Wilayah dengan Siang Hari yang Panjang

Salah satu persoalan yang muncul sebagai akibat dari pergiliran berkala antara bulan-bulan qamariah dan musim-musim matahari, serta dampak dari perputaran bulan puasa ke seluruh bulan dalam setahun selama siklus tiga puluh tiga tahun, adalah persoalan panjangnya siang di wilayah lintang tinggi di belahan bumi utara. Ketika Ramadan jatuh pada musim panas di wilayah tersebut, siang hari menjadi sangat panjang melebihi kebiasaan di negeri-negeri beriklim sedang, sehingga di sebagian daerah dapat mencapai dua puluh hingga dua puluh satu jam. Bahkan, di tepi lingkar Kutub Utara, cahaya dapat terus berlangsung tanpa terbenamnya matahari secara sempurna.

Perpanjangan waktu siang yang luar biasa ini keluar dari rata-rata alami yang menjadi dasar penetapan hukum dalam lingkungan tempat syariat diturunkan, dan menempatkan orang yang berpuasa dalam kesulitan yang nyata. Kesulitan, berdasarkan nash-nash syariat dan kaidah-kaidah universalnya, merupakan alasan yang diakui untuk memberikan kemudahan dan menghilangkan kesempitan. Oleh karena itu, para ulama kontemporer berijtihad dalam menjelaskan cara pelaksanaan puasa bagi penduduk wilayah tersebut agar tujuan ibadah tetap tercapai tanpa menjerumuskan mereka ke dalam kesulitan yang melampaui batas kewajaran.

Sebagian di antara mereka berpendapat bahwa panjang siang untuk puasa dapat diperkirakan berdasarkan panjang siang di negeri atau wilayah Islam terdekat yang beriklim sedang dan memiliki pergantian malam dan siang yang normal. Pendapat ini didasarkan pada pertimbangan kesatuan ufuk secara relatif dan kedekatan geografis. Sebagian lainnya berpendapat bahwa yang dijadikan standar adalah waktu Makkah, sehingga puasa dilakukan sesuai jumlah jam yang dijalani oleh penduduknya, karena Makkah merupakan tempat turunnya wahyu dan lokasi pertama kali disyariatkannya puasa. Selain itu, nash-nash syariat diturunkan dengan mempertimbangkan panjang dan pendeknya siang di lingkungannya, sehingga hal yang tidak biasa dianggap layak diukur dengan keadaan biasa yang menjadi objek langsung dari khitab ilahi.

Dalam kedua pendekatan tersebut, yang lebih utama dan lebih sempurna adalah apabila kaum Muslimin di setiap negeri atau wilayah bersatu pada satu standar yang sama, baik dengan memilih pengukuran berdasarkan negeri beriklim sedang terdekat maupun berdasarkan waktu Makkah. Sebab, kesatuan pelaksanaan merupakan tujuan syariat yang penting dalam ibadah berjamaah, khususnya dalam ibadah puasa yang menampilkan makna umat yang satu dan waktu yang satu.

Adapun orang yang memilih tetap berpuasa mengikuti siang hari yang sebenarnya meskipun berat, maka hal itu dikembalikan kepada kemampuan dan kesanggupannya. Jika ia tidak mampu atau mengalami kesulitan yang nyata, maka ia diperbolehkan berbuka dan menggantinya pada hari-hari lain yang lebih pendek siangnya, atau mengikuti salah satu dari dua metode penetapan sebelumnya. Syariat, sebagaimana memperhatikan hukum-hukum alam yang diungkap oleh perhitungan astronomi dan siklus waktu, juga memperhatikan kelemahan manusia dan batas kemampuannya. Syariat berdiri di atas prinsip yang kokoh: bahwa taklif berkaitan dengan kemampuan, dan Allah Swt. memperlakukan hamba-hamba-Nya dengan kemudahan dan kasih sayang apabila Dia mengetahui ketulusan hati, niat baik, dan kepasrahan mereka terhadap perintah-Nya.

Puasa Ramadan di Lingkungan Iklim Panas

Salah satu persoalan yang muncul akibat perputaran bulan Ramadan melewati musim-musim dalam setahun, seiring dengan siklus astronomi yang menyebabkan bulan qamariah berpindah di antara bulan-bulan kalender matahari, adalah persoalan puasa bagi penduduk wilayah beriklim panas ketika Ramadan bertepatan dengan puncak musim panas. Di wilayah-wilayah tersebut, suhu meningkat hingga tingkat yang sangat tinggi, dan dalam banyak keadaan hal itu disertai dengan lemahnya infrastruktur serta tidak tersedianya sarana pendingin modern. Bahkan, layanan listrik terkadang tidak tersedia atau hanya hadir secara terputus-putus sehingga tidak mampu memenuhi kebutuhan. Keadaan ini menjadikan kondisi puasa jauh lebih berat dibandingkan di lingkungan beriklim sedang atau di negara-negara yang memiliki fasilitas kenyamanan yang memadai.

Suhu yang tinggi disertai panjangnya waktu siang menyebabkan meningkatnya kehilangan cairan tubuh, bertambahnya rasa letih, serta semakin kuatnya rasa haus dan kelelahan fisik, terutama bagi mereka yang melakukan pekerjaan berat di ruang terbuka. Faktor-faktor tersebut secara keseluruhan menempatkan orang yang berpuasa dalam situasi kesulitan yang tidak biasa, yang berbeda dalam sifat dan tingkatannya dibandingkan dengan orang yang berpuasa di iklim yang sejuk atau di kota-kota yang memiliki sarana pendingin dan kenyamanan.

Dari sinilah muncul kebutuhan untuk mengkaji persoalan ini melalui pendekatan ilmiah dan fikih yang terpadu, dengan mempertimbangkan data iklim dan lingkungan di satu sisi, serta berpijak pada kaidah-kaidah universal syariat di sisi lain, terutama kaidah menghilangkan kesulitan, mempertimbangkan kemampuan, dan mewujudkan tujuan ibadah tanpa membebani mukallaf dengan kesulitan yang melampaui batas kemampuan mereka. Kewajiban puasa, meskipun pada dasarnya sama, dalam penerapannya terhadap kehidupan manusia tetap mempertimbangkan perbedaan keadaan dan lingkungan mereka, sebagaimana juga

mempertimbangkan hukum-hukum alam yang mengatur pergantian musim dan perbedaan iklim.

Untuk memahami persoalan ini, perlu dihadirkan satu prinsip universal yang menjadi dasar dalam pembahasan taklif dalam syariat, yaitu bahwa kemudahan merupakan tujuan pokok dari agama ini, yang meresap ke dalam seluruh ajarannya, khususnya dalam bidang ibadah. Al-Quran telah mengungkapkan prinsip ini dengan ungkapan yang sangat jelas dalam inti ayat-ayat puasa itu sendiri. Allah Swt. berfirman: يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ *"Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu."* (QS. Al-Baqarah [2]: 185). Ayat ini menunjukkan dengan jelas bahwa syariat puasa sejak awal dibangun di atas pertimbangan terhadap kemampuan manusia dan batas ketahanannya. Allah Swt. tidak bermaksud menjadikan taklif kepada hamba-hamba-Nya sebagai kesulitan dan beban demi kesulitan itu sendiri, tetapi menghendaki agar jalan ibadah menjadi mudah dan mengantarkan kepada kedekatan dengan-Nya, bukan menjadi jalan yang memberatkan dan menjauhkan manusia. Hal ini juga ditegaskan dalam firman-Nya yang lain: وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ *"Dia tidak menjadikan kesukaran untukmu dalam agama."* (QS. Al-Hajj [22]: 78).

Namun demikian, wacana keagamaan kontemporer — meskipun secara teoritis berulang kali mengakui kaidah ini — sering kali ragu ketika menerapkannya dalam realitas, dan menjadi sempit dalam menghadapi kasus-kasus praktis. Seakan-akan ayat-ayat tentang kemudahan dan rukhsah tidak disyariatkan kecuali untuk keadaan yang jarang atau hipotetis, bukan untuk kenyataan yang terus berulang di setiap waktu dan tempat. Bersamaan dengan penyempitan ini, syarat dan batasan semakin banyak ditambahkan, sementara kedudukan rukhsah dalam kesadaran fikih umum semakin menurun, padahal rukhsah disyariatkan sebagai manifestasi kasih sayang dan sebagai jembatan yang menghubungkan hamba dengan Tuhannya, bukan sebagai beban yang memberatkannya dan menjauhkannya dari tujuan serta ruh ibadah.

Dalam cahaya pembahasan sebelumnya tentang perputaran Ramadan dalam musim-musim, panjangnya siang di sebagian wilayah, dan tingginya suhu di wilayah lain, muncul pertanyaan nyata yang mendesak: bagaimana dengan orang-orang yang berpuasa di daerah yang sangat panas, pada hari-hari terpanjang dalam setahun, dengan ketiadaan listrik dan sarana pendingin, sementara mereka bergantung pada pekerjaan fisik yang berat? Apa dampak nyata dari puasa semacam ini terhadap tubuh?

Pertanyaan ini telah diajukan kepada para ahli di bidang kedokteran, dan jawaban mereka didasarkan pada data ilmiah yang jelas. Mereka menjelaskan bahwa puasa dalam kondisi seperti itu menyebabkan kehilangan cairan dalam jumlah besar, peningkatan suhu tubuh, dan gangguan keseimbangan garam mineral, yang dapat melemahkan kemampuan konsentrasi dan memengaruhi kinerja otak. Kondisi tersebut juga dapat menyebabkan sakit kepala berat, penurunan tekanan darah, gangguan sirkulasi darah, bahkan dapat berujung pada syok vaskular dan gagal ginjal dalam kasus yang berat. Selain itu, penyakit kronis seperti asma dapat memburuk, nyeri sendi meningkat, dan luka pada sistem pencernaan dapat muncul, di samping dampak sengatan matahari yang menyebabkan gangguan kesadaran, luka bakar kulit, peradangan, infeksi jamur, dan berbagai dampak lain yang terlalu panjang untuk dirinci satu per satu.

Bukan berarti seluruh dampak ini akan berkumpul pada setiap orang yang berpuasa, dan bukan pula bahwa semuanya pasti terjadi pada setiap individu. Akan tetapi, cukup dengan adanya kemungkinan munculnya satu bahaya yang dianggap signifikan, atau kesulitan yang sangat berat, maka hal itu sudah menjadi alasan yang cukup untuk mengambil rukhsah yang telah disyariatkan Allah. Sebab, kemudahan dalam syariat tidak bergantung pada tercapainya tingkat bahaya yang paling ekstrem, tetapi cukup dengan terjadinya kesulitan yang tidak biasa atau adanya dugaan kuat akan timbulnya mudarat.

Dari sini tampak jelas bahwa ayat-ayat tentang puasa sejak awal menetapkan hukum bagi orang yang mukim, sehat, dan mampu, yang tidak mengalami bahaya ataupun kesulitan di luar batas kewajaran karena puasa. Kemudian, ayat-ayat tersebut mengecualikan dua kelompok utama:

- Kelompok pertama adalah mereka yang kesulitan atau bahayanya bersifat sementara dan tidak menetap, seperti orang sakit dan musafir. Kepada mereka diberikan rukhsah untuk berbuka, dan diwajibkan mengganti puasa pada hari-hari lain. Allah Swt. berfirman: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ *"Maka barang siapa di antara kamu sakit atau dalam perjalanan, maka gantilah pada hari-hari yang lain."* (QS. Al-Baqarah [2]: 184). Penggantian itu dilakukan pada waktu yang lebih mudah, baik secara terpisah maupun berturut-turut, sesuai dengan keadaan yang memungkinkan tercapainya kemampuan dan hilangnya kesulitan.

- Kelompok kedua adalah mereka yang kesulitannya bersifat terus-menerus dan bukan sementara, seperti orang lanjut usia yang sangat lemah, penderita penyakit kronis yang tidak diharapkan kesembuhannya, orang yang memiliki kelemahan fisik permanen, dan orang-orang lain yang serupa, yang mengalami kesulitan berat secara terus-menerus apabila berpuasa. Tentang mereka Allah Swt. berfirman: وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ *"Dan bagi orang yang berat menjalankannya, wajib membayar fidyah, yaitu memberi makan seorang miskin."* (QS. Al-Baqarah [2]: 184). Berdasarkan penjelasan yang telah ditetapkan, makna "يُطِيقُونَهُۥ" adalah orang-orang yang mampu menjalankan puasa hanya dengan pengerahan kemampuan maksimal disertai kesulitan yang sangat berat, bukan sekadar kemampuan biasa. Kepada mereka disyariatkan berbuka dengan membayar fidyah sebagai pengganti setiap hari puasa.

Kesulitan yang dianggap dalam pembahasan ini bukan sekadar rasa lapar dan haus yang secara alami menyertai setiap orang yang berpuasa, melainkan kesulitan yang melampaui batas kewajaran, yang dapat menimbulkan bahaya atau dikhawatirkan secara kuat akan menimbulkan

bahaya. Berdasarkan kaidah universal: الْمَشَـقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِـيْر "Kesulitan mendatangkan kemudahan," muncul pertanyaan: bentuk kemudahan apa yang sesuai bagi penduduk wilayah dengan suhu yang sangat panas?

Jawabannya adalah bahwa siapa saja yang terbukti puasanya dalam kondisi tersebut menimbulkan kesulitan sementara yang dapat hilang pada waktu-waktu lain dalam setahun, maka ia termasuk dalam kelompok pertama. Ia boleh berbuka dan mengganti puasa pada hari-hari yang lebih mudah, seperti pada musim dingin atau waktu lainnya. Adapun orang yang kondisi kesehatan atau lingkungannya menyebabkan ia mengalami kesulitan yang terus-menerus sepanjang tahun, dan ia tidak mampu berpuasa tanpa mengalami bahaya, maka ia termasuk dalam kelompok kedua, dan cukup baginya memberi makan seorang miskin untuk setiap hari yang ditinggalkan. Jika ia sendiri berada dalam keadaan miskin sehingga tidak mampu memberi makan, maka kewajiban tersebut gugur darinya, karena seseorang tidak dibebani untuk menghilangkan kesulitan dengan kesulitan lain yang sepadan. Dalam keadaan demikian, cukup baginya berusaha menjaga dirinya dan orang-orang yang menjadi tanggungannya.

Dengan demikian, syariat puasa tetap selaras dengan hukum-hukum alam yang diungkap oleh perhitungan astronomi, serta dengan perbedaan lingkungan dan iklim, sekaligus tetap mewujudkan tujuan-tujuan besar syariat berupa kemudahan, penghilangan kesulitan, dan pengaitan ibadah dengan kemampuan serta kasih sayang, bukan dengan memberatkan dan mempersempit manusia.

KALENDER QAMARIAH DAN النسىء NASI'

Pada akhir dekade 1990-an dan awal milenium baru, muncul suatu kecenderungan pemikiran dalam membahas persoalan kalender Hijriah dan puasa Ramadan. Awal kemunculannya—sebagaimana yang dikenal luas—dikaitkan dengan penulis Suriah, Niyazi 'Izzuddin, kemudian gagasannya diadopsi oleh sejumlah penulis dan peneliti setelahnya serta dikembangkan dalam berbagai bentuk.

Inti dari pandangan ini adalah bahwa apa yang saat ini kita sebut sebagai kalender Hijriah qamariah tidak lagi—menurut mereka—sesuai dengan kalender yang berlaku pada masa Nabi Muhammad Saw. Mereka beranggapan bahwa sistem nasi' yang diterapkan pada masa jahiliah telah menimbulkan penyimpangan kumulatif dalam posisi bulan-bulan kalender, dan bahwa dampak penyimpangan tersebut terus berlanjut secara historis bahkan setelah datangnya Islam. Akibatnya, menurut mereka, bulan Ramadan kini berputar melewati seluruh musim dalam setahun, padahal pada mulanya Ramadan berada secara tetap pada satu musim tertentu dalam tahun matahari.

Para pendukung pandangan ini berangkat dari asumsi bahwa apabila puasa tetap terikat pada satu musim matahari yang moderat, maka panjang siang dan malam di berbagai wilayah bumi akan menjadi lebih

seimbang. Dengan demikian, persoalan panjangnya siang di wilayah lintang tinggi di belahan bumi utara, maupun panas yang ekstrem dan pendeknya malam di wilayah tropis di belahan bumi selatan, tidak akan muncul.

Berdasarkan pemikiran tersebut, mereka mengusulkan "koreksi" terhadap kalender yang ada dengan membentuk kalender ganda yang menggabungkan sistem bulan dan matahari, sebagaimana beberapa kalender kuno. Dalam sistem itu ditambahkan hari-hari atau bulan-bulan kabisat yang berfungsi menjaga agar bulan-bulan qamariah tetap berada pada posisi yang tetap dalam tahun matahari. Selanjutnya, mereka mengaitkan bulan puasa dengan posisi tetap dalam kalender Masehi, misalnya berada di sekitar bulan kesembilan, sehingga Ramadan selalu jatuh pada musim yang sama. Dengan cara itu, menurut pandangan mereka, panjang siang dan malam akan menjadi lebih mendekati keseimbangan di sebagian besar wilayah dunia, dan tidak lagi diperlukan pembahasan mengenai hukum-hukum takdir waktu maupun rukhsah yang berkaitan dengan panjangnya siang atau tingginya suhu udara.

Berdasarkan uraian sebelumnya mengenai data astronomi dan ketentuan syariat, dapat dipahami bahwa pandangan ini pada dasarnya dibangun di atas dua asumsi utama:

- Pertama, bahwa perputaran Ramadan melewati berbagai musim merupakan fenomena yang muncul belakangan akibat gangguan historis dalam sistem kalender karena praktik nasi', dan bukan merupakan pilihan syariat yang memang dikehendaki sejak awal wahyu.

- Kedua, bahwa persoalan-persoalan kontemporer seperti panjangnya siang atau tingginya suhu udara hanyalah akibat dari gangguan tersebut, dan dapat diatasi dengan mengembalikan puasa kepada sistem matahari yang tetap, yang mengatur posisi bulan-bulan kalender sehingga tetap berada pada satu musim yang sama setiap tahun.

Penulis telah lama menaruh perhatian pada persoalan ini, menelitinya secara mendalam, menguji berbagai argumen yang diajukan, serta merenungkan bukti dan indikasi yang dijadikan landasan oleh para pendukungnya. Selama bertahun-tahun, penulis terus menimbang antara argumentasi yang diajukan untuk mendukung pandangan tersebut dengan berbagai kelemahan yang tampak di dalamnya.

Kini penulis merasa perlu untuk menyajikan suatu telaah kritis yang komprehensif mengenai persoalan ini, dengan pendekatan ilmiah yang utuh. Telaah ini bertujuan menjelaskan secara jelas mana yang dapat dianggap sebagai fakta syar'i dan astronomis yang telah diterima secara luas dan diwariskan secara mutawatir, serta mana yang masih berupa asumsi dengan landasan yang lemah atau bahkan bersifat spekulatif.

Paparan ini diharapkan dapat menjadi rujukan yang jelas bagi para peneliti maupun masyarakat umum dalam memahami hubungan antara kalender qamariah dan ibadah puasa, serta peranan sunnah amaliah dan transmisi mutawatir dalam menjaga kesinambungan praktik ibadah dari satu generasi ke generasi berikutnya.

Pertama: Ketetapan Sistem Puasa Melalui Tawatur Praktis

Puasa dalam Islam merupakan ibadah kolektif yang berulang dan memiliki tingkat penjagaan historis serta praktis yang sangat tinggi. Hal ini dapat dilihat dari beberapa aspek.

- Pertama, puasa adalah ibadah mahdhah yang bersifat ritual. Ia tidak berdiri hanya di atas konsep konseptual yang dapat ditafsirkan ulang secara bebas, dan tidak termasuk dalam ranah muamalah yang hukum-hukumnya dapat berubah mengikuti perubahan kemaslahatan dan adat kebiasaan. Sebaliknya, puasa merupakan syiar ibadah yang memiliki bentuk dan waktu pelaksanaan yang jelas, ditetapkan

untuknya secara spesifik, serta memiliki tujuan dan tata cara yang tetap pada setiap waktu dan tempat.

- Kedua, puasa merupakan ibadah kolektif yang dijalankan oleh seluruh umat Islam pada waktu yang sama. Ia bukan perilaku individual yang terisolasi sehingga dapat mengalami perubahan tanpa disadari. Keterlibatan jumlah yang sangat besar dari kaum Muslimin dalam pelaksanaannya di berbagai wilayah dan sepanjang berbagai zaman menjadikan setiap penyimpangan mendasar dalam hakikat maupun waktunya sebagai sesuatu yang akan tampak jelas dan tidak mungkin berlalu tanpa diketahui.

- Ketiga, puasa adalah ibadah yang berlangsung secara periodik dan berulang setiap tahun. Pelaksanaannya tidak dipisahkan oleh rentang waktu yang panjang yang memungkinkan terjadinya kelupaan atau perubahan yang terakumulasi secara bertahap. Kehadirannya senantiasa diperbarui dalam kesadaran dan realitas kehidupan umat dari generasi ke generasi, sehingga bentuk pelaksanaan dan waktu-waktunya terus diwariskan melalui praktik yang berkesinambungan.

Gabungan dari ketiga unsur tersebut—yaitu sifatnya sebagai ibadah ritual, pelaksanaannya secara kolektif, dan pengulangannya secara berkala—menjadikan puasa termasuk dalam bentuk sunnah amaliah mutawatirah yang paling kuat. Melalui mekanisme inilah tata cara ibadah dan penetapan waktunya terjaga sepanjang sejarah Islam dengan tingkat kepastian yang sangat tinggi.

Oleh karena itu, anggapan bahwa telah terjadi perubahan atau pergeseran pada bulan puasa maupun sistem waktunya, sementara tawatur praktis yang terus-menerus ini tetap berlangsung tanpa terputus, merupakan asumsi yang sangat jauh dari kenyataan, bahkan hampir mencapai tingkat kemustahilan secara rasional maupun berdasarkan kebiasaan sejarah. Sebab, apabila tingkat tawatur seperti ini tidak lagi dianggap dapat dipercaya, maka seluruh syiar praktis yang memiliki tingkat transmisi serupa juga akan kehilangan landasannya, bahkan kepercayaan terhadap

proses transmisi agama dalam aspek-aspeknya yang paling nyata dan paling luas partisipasinya akan turut terguncang.

Bahkan jika kita menerima—sekadar sebagai perdebatan intelektual—kemungkinan adanya campur tangan politik atau sosial untuk mengubah penanggalan bulan puasa atau sistem waktunya, maka hal pertama yang akan dihadapi oleh asumsi tersebut adalah diamnya secara total sumber-sumber sejarah dan fikih mengenai hal itu; suatu keheningan yang hampir mustahil dijelaskan mengingat besarnya peristiwa yang diasumsikan serta luasnya dampak yang akan ditimbulkannya. Seandainya campur tangan semacam itu benar-benar terjadi, maka berdasarkan hakikat puasa sebagai kewajiban umum yang menyentuh kehidupan seluruh umat, sudah semestinya peristiwa tersebut meninggalkan jejak tertulis dan keberatan-keberatan yang tegas dalam kitab-kitab sejarah, karya-karya fikih, kompilasi hadis, serta perdebatan antarkelompok, sebagaimana terjadi pada persoalan-persoalan yang jauh lebih kecil yang pernah menjadi objek perbedaan pendapat atau ijtihad.

Namun kenyataannya, di seluruh khazanah Islam, sepanjang rentang sejarahnya dan di tengah keragaman mazhabnya, tidak ditemukan satu pun riwayat yang dapat dipercaya, bahkan tidak ditemukan isyarat yang layak dipertimbangkan, mengenai terjadinya perubahan dalam sistem puasa atau kalender qamariahnya. Sebaliknya, yang ditemukan justru adalah kesepakatan praktis dan teoritis yang sangat luas di antara berbagai kelompok dan mazhab yang saling berselisih secara politik, berbeda dalam akidah, serta beragam dalam metodologi fikih dan pemikiran.

Seluruh mazhab besar—baik Sunni, Syiah, maupun Khawarij—meskipun berbeda dalam sikap kekuasaan dan memiliki pandangan yang beragam mengenai persoalan khilafah, tetap menggunakan sistem qamariah dalam penentuan puasa dan mewariskan waktu-waktunya dalam bentuk yang sama. Demikian pula berbagai aliran teologi yang berjauhan satu sama lain, seperti Mu'tazilah, Asy'ariyah, Maturidiyah, dan Ahlul Hadis, bersama dengan mazhab-mazhab fikih yang terkenal maupun yang

kurang dikenal, seluruhnya menerima sistem ini tanpa perselisihan mengenai prinsip dasarnya maupun struktur waktunya.

Kesepakatan yang begitu luas di antara kelompok-kelompok yang memiliki perbedaan tajam merupakan indikasi kuat bahwa sistem penanggalan puasa yang berlaku bukanlah hasil keputusan kekuasaan yang dipaksakan, dan bukan pula akibat manipulasi politik. Sebab, seandainya campur tangan seperti itu pernah terjadi, maka hal tersebut akan menjadi bahan yang sangat subur untuk kritik dan penolakan, terutama bagi kelompok-kelompok oposisi terhadap pemerintah atau tokoh-tokoh yang berusaha memperoleh legitimasi dengan menyerang penguasa sebelumnya.

Jika benar pernah terjadi penyimpangan sejarah atau perubahan yang disengaja terhadap waktu puasa pada masa-masa awal Islam, baik pada era Umawiyah maupun Abbasiyah, atau bahkan dinisbatkan kepada tindakan khalifah tertentu sebagaimana dituduhkan oleh sebagian penulis kontemporer terhadap Umar bin al-Khattab Ra., maka sangat wajar apabila hal itu terlebih dahulu dicatat oleh para lawan sebelum para pendukungnya. Kita juga akan mengharapkan kemunculannya dalam bentuk keberatan-keberatan fikih, perdebatan teologis, atau riwayat-riwayat sejarah yang mengkritik dan mengecam tindakan tersebut. Akan tetapi, kenyataannya adalah bahwa khazanah Islam—dengan segala keluasan, keragaman, dan intensitas perdebatan yang terkandung di dalamnya—sama sekali tidak memuat satu pun bukti yang mendukung klaim tersebut.

Oleh karena itu, perpaduan antara dua fakta besar—yaitu tawatur praktis puasa yang diwariskan secara kolektif dari generasi ke generasi, serta kesepakatan berbagai kelompok dan mazhab yang saling berselisih terhadap sistem qamariah tanpa adanya catatan sejarah mengenai perubahan terhadapnya—memberikan tingkat kepastian dan otoritas yang sangat kuat kepada sistem tersebut. Sebaliknya, hipotesis mengenai adanya penyimpangan atau campur tangan eksternal dalam sistem ini

menjadi hipotesis yang sangat lemah, bertentangan sekaligus dengan data sejarah dan pertimbangan rasional, serta tidak memiliki satu pun landasan riwayat atau bukti historis yang mampu mengangkatnya dari tingkat dugaan menuju batas minimal probabilitas ilmiah.

Kedua: Isyarat Al-Quran tentang Keterkaitan Ibadah dengan Sistem Qamariah

Mereka yang berpendapat bahwa sistem waktu Ramadan telah mengalami perubahan mengemukakan sebuah keberatan. Menurut mereka, kalender matahari didasarkan pada suatu peristiwa astronomi yang jelas dan menyeluruh, yaitu satu putaran penuh bumi mengelilingi matahari. Sementara itu, "tahun qamariah", menurut anggapan mereka, tidak berdiri di atas fenomena astronomi yang sebanding, karena yang memiliki dasar astronomi hanyalah bulan, yaitu siklus peredaran bulan mengelilingi bumi. Dari sini muncul pertanyaan: atas dasar apa tahun qamariah diadopsi dan ditetapkan terdiri atas dua belas bulan?

Jawabannya adalah bahwa keberatan ini lahir dari anggapan bahwa hanya ada satu model baku dalam penyusunan kalender, padahal sistem penanggalan pada dasarnya merupakan konstruksi manusia yang dibangun di atas satuan-satuan astronomi yang berbeda tingkatannya.

Sebagaimana kalender matahari menjadikan "tahun" sebagai satuan utama yang terkait dengan suatu fenomena astronomi, yaitu peredaran bumi mengelilingi matahari, lalu membaginya menjadi dua belas bulan meskipun "bulan matahari" itu sendiri tidak didasarkan pada fenomena astronomi alami yang spesifik, melainkan merupakan pembagian konvensional semata, demikian pula kalender qamariah menempuh jalur yang berlawanan. Kalender qamariah menjadikan "bulan" sebagai satuan dasar yang berdiri di atas fenomena astronomi yang nyata dan dapat diamati, yaitu siklus orbit bulan mengelilingi bumi. Bulan-bulan tersebut kemudian dihitung dan dikumpulkan menjadi dua belas bulan

untuk membentuk satu tahun penuh. Dengan demikian, satuan alami dalam salah satu sistem adalah tahun, sedangkan dalam sistem yang lain adalah bulan. Setelah itu, masing-masing membangun satuan yang lebih besar atau lebih kecil melalui proses perhitungan dan konvensi.

Konsep ini bukan sekadar hasil ijtihad peradaban yang bersifat sementara, melainkan sistem yang telah mapan dalam masyarakat pada masa turunnya risalah dan kemudian ditegaskan oleh Al-Quran.

Allah Swt. berfirman: إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ *"Sesungguhnya jumlah bulan menurut Allah ialah dua belas bulan, (sebagaimana) dalam ketetapan Allah pada waktu Dia menciptakan langit dan bumi; di antaranya ada empat bulan haram."* (QS. At-Taubah [9]: 36).

Ayat ini menetapkan jumlah bulan, yaitu dua belas bulan, dan menghubungkannya dengan suatu ketetapan kosmis yang telah tertulis dalam Kitab Allah, bukan sekadar konvensi sejarah yang bersifat sementara. Penetapan empat di antaranya sebagai bulan-bulan haram juga menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah bulan-bulan yang dikenal memiliki karakteristik syariat yang tetap, yaitu Dzulqa'dah, Dzulhijjah, Muharram, dan Rajab. Hal ini menunjukkan secara jelas bahwa kerangka yang dimaksud adalah kerangka qamariah.

Penegasan tersebut menjadi semakin jelas melalui ayat tentang hilal: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ *"Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit. Katakanlah, 'Itu adalah penunjuk waktu bagi manusia dan (bagi ibadah) haji.'"* (QS. Al-Baqarah [2]: 189).

Dalam ayat ini, hilal—yakni fenomena astronomi yang berkaitan dengan siklus bulan—ditetapkan sebagai dasar penentuan waktu, terutama waktu pelaksanaan ibadah haji yang secara otomatis mencakup penentuan bulannya. Demikian pula dengan puasa yang dalam sunnah Nabi dihubungkan dengan rukyat hilal: صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وَافْطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ

"Berpuasalah karena melihatnya dan berbukalah karena melihatnya." Dengan demikian, masuk dan berakhirnya bulan Ramadan—yang berkaitan dengan salah satu rukun Islam—dikaitkan secara langsung dengan fenomena qamariah.

Dari sini tampak bahwa dua ibadah sentral dalam Islam, yaitu haji dan puasa, ditetapkan waktunya berdasarkan kalender qamariah. Karena itu, kalender qamariah memperoleh kedudukan sebagai "identitas temporal" bagi syiar-syiar keagamaan yang berkaitan dengan bulan-bulan dalam setahun.

Adapun satuan hari dan segala yang berkaitan dengannya, seperti waktu-waktu salat, awal imsak, dan waktu berbuka puasa, justru dihubungkan dengan sistem matahari, yaitu pergantian malam dan siang, terbitnya fajar, tergelincirnya matahari, dan terbenamnya matahari. Semua itu merupakan fenomena harian yang muncul akibat hubungan posisi bumi terhadap matahari.

Dengan demikian, struktur waktu dalam syariat menunjukkan suatu keselarasan yang sangat rapi: kalender qamariah digunakan untuk mengatur bulan-bulan dan ibadah musiman yang besar, sedangkan sistem matahari digunakan untuk mengatur hari, bagian-bagiannya, dan ibadah-ibadah harian.

Oleh sebab itu, penggunaan tahun qamariah merupakan pilihan terhadap satuan astronomi yang berbeda. Bulan qamariah dijadikan sebagai satuan dasar yang berdiri di atas fenomena kosmis yang dapat diamati secara langsung, lalu dihitung sebanyak dua belas kali untuk membentuk satu tahun. Sebaliknya, dalam sistem matahari, tahun dijadikan satuan dasar, kemudian dibagi menjadi bulan-bulan yang bersifat konvensional. Kedua sistem tersebut sama-sama memiliki fondasi astronomi pada salah satu tingkatannya. Namun syariat memberikan peran khusus kepada hilal dalam penentuan waktu-waktu ibadah besar, sehingga

kalender qamariah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari struktur keagamaan dan simbolisme Islam.

Ketiga: Hikmah Pergerakan Ramadan Melintasi Musim-Musim

Seruan untuk menetapkan bulan Ramadan pada waktu matahari yang tetap, sebagaimana diusulkan oleh sebagian pendukung kalender matahari, menyentuh salah satu hikmah yang terkandung dalam sistem waktu puasa, yaitu keadilan dalam distribusi kesulitan dan kemudahan di antara berbagai bangsa manusia dan wilayah di bumi.

Dalam struktur waktunya yang sangat cermat, syariat tidak menjadikan Ramadan terikat pada satu musim atau satu jenis iklim tertentu. Sebaliknya, Ramadan dihubungkan dengan siklus qamariah yang terus bergerak, sehingga ia berkeliling melewati seluruh musim dalam setahun. Ramadan melewati masa panas dan dingin, siang yang panjang dan pendek, cuaca yang sedang maupun terik, di berbagai garis lintang dari wilayah khatulistiwa hingga daerah paling utara dan selatan bumi. Pergerakan ini merupakan bagian dari maksud syariat, karena menghadirkan suatu bentuk keadilan universal dalam taklif. Dengan demikian, kesulitan tidak terus-menerus melekat pada satu bangsa tertentu sepanjang masa, dan tidak pula ada suatu kaum yang selalu menikmati kemudahan. Sebaliknya, seluruh manusia mengalami pergiliran antara keadaan yang berat dan yang ringan dalam menjalankan puasa sepanjang perjalanan waktu.

Apabila Ramadan ditetapkan secara permanen pada satu bulan Masehi tertentu, sehingga setiap tahun selalu jatuh pada musim gugur di belahan bumi utara dan musim semi di belahan bumi selatan, maka keseimbangan iklim tersebut justru akan terganggu. Wilayah-wilayah khatulistiwa akan tetap berada dalam kondisi panas dan kelembapan yang relatif konstan, tanpa merasakan pergantian musim yang nyata ataupun manfaat perpindahan musim panas dan musim dingin antara

belahan bumi utara dan selatan. Dengan demikian, anggapan tentang "keseimbangan global" yang dikemukakan oleh para pendukung gagasan tersebut menjadi tidak sepenuhnya terwujud, karena wilayah-wilayah tropis tetap berada di luar keseimbangan itu.

Sebaliknya, dalam sistem qamariah, satu siklus penuh yang berlangsung sekitar tiga puluh tiga tahun menyebabkan Ramadan melewati seluruh musim yang ada di kedua belahan bumi. Dalam setiap negeri, selama satu siklus tersebut, Ramadan akan datang pada masa siang terpanjang, pada masa siang terpendek, dan berkali-kali pada masa-masa peralihan yang lebih seimbang. Dengan demikian, beban alami puasa—baik berupa panjangnya waktu siang maupun tingginya suhu udara—terdistribusi secara bergantian antargenerasi, sehingga tidak menetap pada satu masa atau satu kelompok manusia saja.

Wilayah-wilayah khatulistiwa juga tetap termasuk dalam keseimbangan umum ini. Meskipun daerah-daerah tersebut tidak mengalami empat musim sebagaimana wilayah beriklim sedang, dan umumnya hanya berputar dalam dua musim yang relatif stabil, perputaran bulan-bulan qamariah tetap menyebabkan Ramadan datang dalam variasi panjang siang dan kondisi cuaca yang berbeda-beda, baik dari segi suhu maupun kelembapan. Dengan demikian, beban puasa tetap tersebar dalam berbagai keadaan dan tidak terikat pada satu kondisi yang sama sepanjang waktu.

Di sinilah hikmah kosmis berpadu dengan rukhsah syariat. Ketika siang menjadi sangat panjang, atau suhu meningkat hingga menimbulkan kesulitan yang berat, syariat membuka pintu-pintu kemudahan, baik melalui penyesuaian waktu berdasarkan wilayah beriklim sedang terdekat, pengukuran berdasarkan waktu Makkah, maupun berbagai bentuk keringanan lain yang diakui dalam fikih, seperti mengganti puasa pada hari-hari lain atau memberikan fidyah. Setelah masa-masa yang berat itu berlalu, datang pula periode ketika siang lebih pendek dan cuaca lebih sejuk, sehingga puasa menjadi lebih ringan. Dengan cara ini tercipta

keseimbangan waktu, keseimbangan psikologis, dan keseimbangan fisik bagi mukallaf.

Jika ditinjau dari rata-rata usia manusia, seseorang pada umumnya mengalami hampir dua siklus penuh dari perputaran qamariah besar ini, yaitu sekitar enam puluh enam tahun. Dalam rentang kehidupan tersebut, seorang Muslim akan merasakan berbagai pengalaman puasa: hari-hari yang panjang dan melelahkan, hari-hari yang pendek dan ringan, serta hari-hari yang berada di antara keduanya. Dengan demikian, pengalaman ibadah terdistribusi secara adil, dan hikmah pergiliran antara kesulitan dan kemudahan dapat terwujud tanpa membatasi ibadah pada satu pola iklim atau satu periode waktu tertentu.

Dari sini tampak bahwa pergerakan Ramadan dalam sistem qamariah merupakan bagian dari struktur maqashid syariat itu sendiri. Ia adalah sistem yang memadukan siklus-siklus kosmis dengan berbagai rukhsah fikih, sehingga puasa dapat dilaksanakan dalam kerangka yang memperhatikan kemampuan manusia, mewujudkan tujuan ibadah, serta mendistribusikan beban dan keadilan taklif kepada seluruh umat manusia sepanjang zaman. Semua itu berlangsung tanpa perlu menetapkan Ramadan pada satu bulan matahari tertentu, dan tanpa mengubah hakikat ibadah yang dikehendaki syariat untuk tetap bergerak, seimbang, dan adil dalam cakupan kemanusiaannya yang universal.

Apa Itu Nasi' النَّسِيءُ ?

النَّسِيءُ Nasi', sebagaimana disebutkan dalam Al-Quran, adalah suatu praktik legislasi dan politik yang dilakukan oleh sebagian kabilah Arab pada masa jahiliah. Tujuannya adalah menunda bulan-bulan haram atau mengubah urutannya demi kepentingan duniawi tertentu, baik yang bersifat politik maupun ekonomi. Al-Quran melarang praktik manipulasi ini dan Allah Swt. berfirman: إِنَّمَا النَّسِيٓءُ زِيَادَةٌ فِى الْكُفْرِ
"Sesungguhnya mengundur-undurkan bulan haram itu adalah menambah

kekafiran." (QS. At-Taubah [9]: 37).Ayat ini merupakan kecaman terhadap tindakan manusia yang mempermainkan hak-hak bulan-bulan haram dan mengubah urutannya.

Ayat tersebut diawali dengan penjelasan tentang hukum Allah terhadap praktik yang lazim dilakukan sebagian orang Arab, yaitu bahwa penundaan bulan-bulan haram atau pengubahan urutannya merupakan tambahan dalam kekafiran. Hal itu karena perbuatan tersebut menyesatkan orang-orang kafir dari jalan yang lurus dan menjadikan hukum Allah tunduk kepada hawa nafsu serta kepentingan suku dan kelompok mereka.

Secara bahasa, النَّسِيءُ nasi' berasal dari kata نَسَأَ yang berarti jual beli dengan cara menangguhkan, menunda, atau mengakhirkan sesuatu. Dalam konteks syariat, النَّسِيءُ nasi' adalah praktik menggeser bulan-bulan haram dari posisi yang semestinya dalam kalender qamariah, sebagaimana dilakukan oleh orang-orang Arab untuk mempermudah peperangan atau memenuhi kepentingan politik dan kesukuan mereka. Makna penundaan ini sejalan dengan penggunaan kata yang serupa dalam firman Allah Swt.: مَا نَنْسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنْسِهَا *"Ayat mana saja yang Kami nasakhkan atau Kami jadikan (manusia) lupa kepadanya..."* (QS. Al-Baqarah [2]: 106). Dalam konteks ini, kata tersebut mengandung makna menunda atau menghilangkan sesuatu untuk sementara waktu.

Kitab-kitab tafsir menjelaskan bahwa orang-orang Arab melakukan nasi' melalui dua cara utama.

- Pertama, penundaan tahunan bulan-bulan haram. Mereka menggeser awal tahun sekitar sebelas hari sehingga Muharram diperlakukan seperti Safar, dan akibatnya bulan-bulan haram bercampur dengan bulan-bulan biasa serta keluar dari posisi aslinya. Metode ini secara khusus dinukil dari Ibnu 'Abbas Ra.

- Kedua, penundaan berkala terhadap musim haji setiap dua tahun, sebagaimana diriwayatkan dari Mujahid. Dalam praktik ini, sebagian kabilah menunda Dzulhijjah selama dua tahun, kemudian Muharram

selama dua tahun, lalu Safar selama dua tahun, dan seterusnya. Dengan demikian, bulan-bulan haram menjadi tunduk kepada kehendak manusia, bukan kepada ketentuan Allah.

Mekanisme النَّسِـــيءُ nasi' pada masa jahiliah dilakukan dengan menghalalkan bulan haram pada suatu tahun dan mengharamkannya pada tahun berikutnya, tetapi tidak pada posisi syariat yang sebenarnya. Sebaliknya, pengharaman itu dipindahkan ke bulan lain sesuai kepentingan kesukuan. Sebagai contoh, apabila Muharram merupakan bulan haram dan suatu kabilah ingin berperang pada bulan tersebut, mereka berkata, "Tahun ini kami menghalalkan Muharram dan memindahkan kehormatannya ke bulan Safar." Dengan cara inilah posisi bulan-bulan itu digeser berdasarkan keputusan manusia.

Karena itu Allah Swt. berfirman: لِيُوَاطِـُٔـوا عِـدَّةَ مَـا حَرَّمَ ٱللَّـهُ *"Agar mereka dapat menyesuaikan bilangan bulan yang diharamkan Allah."* (QS. At-Taubah [9]: 37). Ayat ini menunjukkan bahwa orang-orang Arab berusaha mempertahankan jumlah bulan haram yang ditetapkan Allah, tetapi tanpa mematuhi urutan yang telah ditentukan-Nya. Mereka berusaha meniru sistem Allah dari segi jumlah, namun menyelisihinya dalam penetapan waktu. Dengan demikian, النَّسِيءُ nasi' menjadi sarana untuk mengelabui hukum Allah serta memperindah praktik manipulasi terhadap syariat.

Dari uraian ini tampak bahwa النَّسِـــيءُ nasi' merupakan bentuk penyimpangan yang disengaja terhadap sistem waktu dan bulan-bulan haram yang telah ditetapkan Allah. Ia menjadi pelajaran yang jelas tentang pentingnya berpegang teguh kepada seluruh ketentuan Allah tanpa mengubah, memutarbalikkan, atau menyesuaikannya demi kepentingan pribadi maupun kesukuan. Sebab, ketetapan ilahi adalah standar yang tetap dan tidak boleh diubah oleh hawa nafsu manusia.

PUASA ENAM HARI DI BULAN SYAWAL

Masyarakat Islam telah lama menjadikan hari pertama Idulfitri sebagai momen untuk saling berkunjung di antara kerabat. Anggota keluarga yang paling dekat biasanya memulai kunjungan satu sama lain, kemudian hari-hari berikutnya digunakan untuk melanjutkan silaturahmi dengan kerabat dan sahabat yang lain. Tradisi ini memiliki nilai sosial dan spiritual yang besar, karena turut menyebarkan kegembiraan dan kebahagiaan serta memperkuat hubungan kekeluargaan dan kemasyarakatan selama hari-hari raya.

Namun, kebiasaan ini mengalami perubahan yang cukup nyata dalam beberapa dekade terakhir. Sebagian besar kalangan yang religius—setidaknya di negara kami, Yaman—mulai melaksanakan puasa sunnah enam hari Syawal segera setelah Idulfitri, berdasarkan riwayat yang menjelaskan keutamaan puasa tersebut. Akibatnya, tuan rumah maupun tamu sering menghindari saling menyajikan hidangan khas hari raya karena khawatir mengganggu puasa mereka. Hal ini pada akhirnya menyebabkan berkurangnya tradisi saling berkunjung, atau bahkan hilangnya sama sekali di antara mereka yang berpuasa pada hari-hari tersebut.

Fenomena ini tidak dapat dipahami tanpa melihat konteks meningkatnya intensitas ceramah dan nasihat keagamaan yang dalam beberapa tahun terakhir banyak menekankan ibadah-ibadah sunnah. Akibatnya, sebagian orang memberikan perhatian yang sangat besar terhadap pelaksanaan ibadah sunnah hingga terkadang mengurangi aspek sosial yang menjadi bagian dari suasana hari raya. Dari sudut pandang ini, tampak jelas bahwa kegembiraan dan kebahagiaan yang terwujud pada hari raya juga merupakan bagian dari penghambaan kepada Allah. Kegembiraan yang dibenarkan syariat dan usaha menghadirkan kebahagiaan bagi orang lain merupakan pelengkap bagi ibadah puasa, qiyam, dan zikir yang dilakukan selama Ramadan, serta mewujudkan keseimbangan antara ketaatan dan perayaan yang dibenarkan.

Apabila persoalan puasa enam hari Syawal dikaji dari perspektif fikih, ditemukan adanya perbedaan pendapat di antara para imam mazhab. Keadaan ini berbeda dengan anggapan sebagian orang yang mengira bahwa amalan tersebut merupakan perkara yang disepakati secara mutlak berdasarkan riwayat dari Nabi Muhammad Saw.

Imam Abu Hanifah dan Imam Malik berpendapat bahwa puasa enam hari setelah Idulfitri makruh dilakukan. Mereka berlandaskan pada pandangan bahwa riwayat yang menyebutkan keutamaan puasa enam hari Syawal bertentangan dengan dalil-dalil yang menurut mereka lebih kuat dan lebih kokoh.

Sebaliknya, Imam Asy-Syafi'i dan Imam Ahmad berpendapat bahwa puasa enam hari Syawal dianjurkan. Mereka berdalil dengan hadis: *"Barang siapa berpuasa Ramadan lalu mengikutkannya dengan enam hari dari bulan Syawal, maka ia seperti berpuasa sepanjang tahun."* (HR. Muslim)

Apabila berbagai dalil yang ada ditimbang dan dibandingkan, tampak bahwa pendapat yang menyatakan riwayat tersebut tidak cukup kuat untuk dijadikan landasan memiliki posisi metodologis yang lebih kokoh. Oleh karena itu, penulis memandang penting untuk mengemukakan

pandangan para ulama yang menolak pengamalan riwayat tersebut dan berpendapat bahwa puasa enam hari Syawal makruh dilakukan, terutama karena pandangan ini pada masa sekarang tidak banyak diketahui. Dengan demikian, perbedaan pendapat dalam masalah ini dapat dipahami secara lebih tenang dan seimbang.

Dalam Al-Muwaththa' karya Imam Malik, Yahya bin Yahya meriwayatkan bahwa ia mendengar Malik berkata:

"Aku tidak melihat seorang pun dari kalangan ahli ilmu dan ahli fikih yang melaksanakannya. Aku juga tidak mengetahui hal itu diriwayatkan dari seorang pun dari kalangan salaf. Para ulama memakruhkannya dan khawatir hal itu menjadi bid'ah, serta dikhawatirkan akan dimasukkan ke dalam Ramadan sesuatu yang bukan bagian darinya. Orang-orang yang bodoh dan tidak beradab, jika mereka melihat adanya keringanan dalam hal itu di kalangan para ulama, niscaya mereka akan menganggap para ulama itu mengajarkannya."[1]

Meskipun Imam Malik mencantumkan hadis tersebut dalam Al-Muwaththa', Baginda tidak mengamalkannya. Menurut Baginda, hadis itu merupakan hadis ahad yang bertentangan dengan amalan penduduk Madinah, yang dalam metodologinya dianggap sebagai dalil yang lebih kuat. Hal ini ditegaskan secara jelas melalui pernyataannya: "Aku tidak melihat seorang pun dari kalangan ahli ilmu dan ahli fikih yang melaksanakannya, dan aku tidak mengetahui hal itu dari seorang pun dari kalangan salaf."

Berdasarkan pertimbangan tersebut, Imam Malik khawatir puasa ini akan dipandang sebagai suatu tambahan dalam agama yang tidak pernah dipraktikkan oleh Nabi Muhammad Saw. Kekhawatiran itu muncul karena hal tersebut berpotensi mengganggu keteraturan syariat dan menimbulkan penyimpangan dalam praktik ibadah.

1 Muwaththa' Malik jilid 3 hal. 447.

Adapun mengenai kemakruhan puasa enam hari Syawal menurut Imam Abu Hanifah, seorang ulama Hanafi Burhanuddin Ibn Mazah al-Bukhari (w. 616 H) menyatakan:

"Puasa enam hari Syawal makruh menurut Abu Hanifah, baik dilakukan secara terpisah maupun berturut-turut. Abu Yusuf berkata: Mereka memakruhkan menyambung Ramadan dengan puasa lain karena khawatir hal itu dianggap sebagai bagian dari kewajiban. Dari Malik diriwayatkan bahwa ia berkata: Aku tidak melihat seorang pun dari ahli fikih yang melaksanakannya dan tidak sampai kepada kami riwayat tentang hal itu dari seorang pun dari kalangan salaf. Ia juga berkata: Para ulama memakruhkan hal tersebut dan khawatir akan dimasukkan ke dalam Ramadan sesuatu yang bukan bagian darinya apabila masyarakat melihat adanya keringanan dari para ulama dan melihat mereka melakukannya. Ungkapan Malik dan Abu Yusuf menunjukkan bahwa kemakruhan tersebut berkaitan dengan orang-orang awam yang tidak mampu membedakan. Dari Abu Yusuf juga diriwayatkan bahwa ia memakruhkan pelaksanaannya secara berturut-turut tetapi tidak memakruhkannya apabila dilakukan secara terpisah. Sebagian masyayikh berpendapat bahwa seorang alim boleh melaksanakannya secara sembunyi-sembunyi dan melarang orang awam melakukannya. Syams al-A'immah al-Hulwani menyebutkan dalam syarah Kitab ash-Shaum adanya kemakruhan, sementara dalam naskah lain disebutkan bahwa kemakruhan itu berlaku apabila disambungkan langsung dengan Ramadan. Adapun jika seseorang makan beberapa hari setelah Idulfitri kemudian berpuasa, maka hal itu tidak makruh, bahkan dianjurkan."[1]

Ibn Nujaim al-Hanafi (w. 970 H) juga menyatakan:

"Termasuk yang makruh adalah puasa enam hari Syawal menurut Abu Hanifah, baik dilakukan secara terpisah maupun berturut-turut.

1 Muwaththa' Malik jilid 3 hal. 447.

Sedangkan menurut Abu Yusuf, yang makruh adalah apabila dilakukan secara berturut-turut, bukan apabila dilakukan secara terpisah."[1]

Pendapat-pendapat tersebut juga disebutkan oleh ulama Hanafi al-Kasani (w. 587 H). Setelah mengutipnya, ia memberikan komentar:

"Adapun apabila seseorang berbuka pada hari raya kemudian berpuasa enam hari setelahnya, maka hal itu tidak makruh, bahkan merupakan amalan yang dianjurkan dan termasuk sunnah."[2]

Tampaknya pernyataan ini merupakan tarjih al-Kasani dalam masalah tersebut, atau ia mengikuti pendapat Syams al-A'immah al-Hulwani sebagaimana disebutkan oleh Ibn Mazah. Dengan demikian, penilaian bahwa puasa enam hari Syawal dianjurkan tampaknya bukan merupakan pendapat asli Imam Abu Hanifah sendiri, melainkan hasil ijtihad sebagian ulama Hanafi pada masa berikutnya.

Dengan demikian, Imam Abu Hanifah memakruhkan puasa enam hari Syawal karena alasan yang sama dengan yang dikemukakan Imam Malik berdasarkan pendapat para ulama sebelumnya, yaitu kekhawatiran terjadinya kekeliruan di kalangan masyarakat awam sehingga sesuatu yang bukan bagian dari Ramadan dianggap sebagai bagian darinya. Mereka khawatir bahwa apabila puasa tersebut ditampakkan secara terus-menerus oleh para ulama dan diperlakukan sebagaimana sunnah yang sangat ditekankan, maka orang-orang awam akan mengira bahwa puasa itu merupakan penyempurna Ramadan atau bagian yang tidak terpisahkan darinya. Kekeliruan semacam ini, menurut mereka, bertentangan dengan tujuan syariat dalam menjaga kejelasan batas-batas ibadah dan mencegah penambahan terhadap kewajiban yang telah ditetapkan.

1 Al-Bahru Ar-Ra'iq jilid 2 hal. 278.
2 Bada'i' Ash-Shana'i' jilid 2 hal. 78.

PUASA ASYURA

Hari Asyura merupakan salah satu hari yang paling banyak memunculkan perbedaan riwayat dalam ingatan kolektif umat Islam. Dalam sebagian riwayat, hari ini dikaitkan dengan keselamatan Nabi Musa As. dari fir'aun, sebagaimana dikenal dalam tradisi yahudi. Ada pula riwayat yang menyebutkan bahwa orang-orang Arab pada masa jahiliah telah berpuasa pada hari tersebut sebagai salah satu sisa ajaran Nabi Ibrahim As., kemudian Islam mengakuinya pada suatu fase tertentu dalam perkembangannya.

Di sisi lain, dalam konteks sejarah yang muncul kemudian, hari Asyura dikaitkan dengan terbunuhnya Husain bin 'Ali Ra. Akibatnya, pada sebagian kelompok, hari ini dipandang sebagai hari kegembiraan yang dihubungkan dengan berbagai praktik memperluas nafkah dan berhias, serta disertai sejumlah riwayat mengenai keutamaannya. Sebaliknya, di kalangan pengikut Syiah, hari tersebut berubah menjadi hari duka dan perkabungan, sehingga lahir berbagai riwayat yang dipenuhi kisah-kisah ganjil dan berlebihan.

Apabila riwayat-riwayat tersebut dikaji secara kritis dan mendalam, tampak adanya pertentangan yang jelas dalam makna dan konteksnya, sehingga sulit untuk dipadukan secara konsisten. Hal ini membuka ruang pertanyaan mengenai sejauh mana riwayat-riwayat tentang keutamaan hari tersebut atau ritual-ritual yang berkaitan dengannya benar-benar

memiliki dasar yang kuat. Oleh karena itu, kemungkinan adanya unsur pemalsuan, pemanfaatan historis, atau kepentingan mazhab dalam sebagian atau keseluruhan riwayat tersebut merupakan kemungkinan yang tidak dapat diabaikan dalam penelitian ilmiah. Apabila seluruh riwayat tentang puasa Asyura yang terdapat dalam Shahih al-Bukhari[1]

1 Kumpulan Riwayat Asyura dalam Shahih al-Bukhari

Riwayat-riwayat yang terkumpul dari Shahih al-Bukhari memperlihatkan adanya dua arus besar narasi yang berbeda mengenai asal-usul dan kedudukan puasa Asyura. Arus pertama berpusat pada riwayat-riwayat 'Aisyah, Ibnu 'Umar, Ibnu Mas'ud, Jabir bin Samurah, Salamah bin al-Akwa', ar-Rubayyi' binti Mu'awwidz, dan Mu'awiyah. Arus ini menggambarkan Asyura sebagai puasa yang telah dikenal pada masa jahiliah dan dilanjutkan pada masa awal Islam sebelum kewajibannya digantikan oleh puasa Ramadan. Arus kedua berpusat pada riwayat-riwayat Ibnu 'Abbas dan Abu Musa yang mengaitkan puasa Asyura dengan tradisi Yahudi serta peristiwa keselamatan Nabi Nabi Musa As. dari Fir'aun.

Apabila seluruh riwayat tersebut ditelaah secara keseluruhan, tampak bahwa persoalan yang muncul bukan sekadar perbedaan redaksi, melainkan perbedaan dalam kerangka sejarah yang mendasarinya. Riwayat-riwayat 'Aisyah berulang kali menegaskan bahwa kaum Quraisy telah berpuasa pada hari Asyura pada masa jahiliah, bahwa Nabi Saw. juga melaksanakannya, dan bahwa setelah Ramadan diwajibkan, masyarakat diberi kebebasan untuk melanjutkan atau meninggalkannya. Beberapa riwayat bahkan menyatakan secara eksplisit bahwa Asyura adalah hari ketika Ka'bah diberi penutup.

Riwayat-riwayat Ibnu 'Umar berjalan dalam arah yang sama. Ia menyebutkan bahwa Asyura merupakan puasa masyarakat jahiliah dan bahwa Nabi Saw. memerintahkannya sebelum Ramadan diwajibkan. Setelah itu, statusnya berubah menjadi pilihan. Bahkan Ibnu 'Umar sendiri tidak lagi menjadikannya sebagai puasa khusus kecuali apabila bertepatan dengan kebiasaan puasanya yang lain. Riwayat Ibnu Mas'ud memperkuat gambaran ini dengan menyatakan bahwa puasa Asyura ditinggalkan setelah diwajibkannya Ramadan. Demikian pula hadis Mu'awiyah yang secara tegas menyatakan bahwa Allah tidak mewajibkan puasa Asyura dan bahwa siapa yang ingin berpuasa boleh melakukannya, sedangkan yang tidak ingin berpuasa dipersilakan meninggalkannya.

Di sisi lain, riwayat-riwayat Ibnu 'Abbas menggambarkan sejarah yang berbeda. Dalam riwayat-riwayat tersebut, Nabi Saw. datang ke Madinah dan mendapati orang-orang Yahudi berpuasa pada hari Asyura. Setelah mengetahui bahwa mereka menghubungkannya dengan keselamatan Musa dan Bani Israil, Baginda bersabda bahwa kaum Muslimin lebih berhak terhadap Musa daripada mereka, lalu memerintahkan puasa pada hari itu. Riwayat Abu Musa juga menempatkan Yahudi sebagai pusat cerita, bahkan menyebut bahwa mereka menjadikan Asyura sebagai hari raya.

Dari sudut pandang kritik historis, kedua kelompok riwayat tersebut tampak bergerak dalam dua arah penjelasan yang berbeda. Kelompok pertama menjadikan Asyura sebagai tradisi yang telah dikenal di lingkungan Arab sebelum Islam dan kemudian mengalami perubahan status hukum setelah Ramadan diwajibkan. Kelompok kedua justru menjadikan hubungan dengan komunitas Yahudi sebagai titik awal pensyariatannya dalam Islam. Karena itu, pertanyaan yang muncul bukan lagi sekadar mengenai hukum puasa Asyura, tetapi mengenai asal-usul historisnya: apakah ia merupakan kelanjutan dari tradisi yang telah ada sebelumnya, ataukah sebuah praktik yang muncul karena interaksi Nabi Saw. dengan komunitas yahudi di Madinah.

Selain itu, riwayat-riwayat yang memerintahkan masyarakat untuk menahan diri dari makan dan minum pada sisa hari Asyura setelah seruan diumumkan—sebagaimana diriwayatkan oleh Salamah bin al-Akwa' dan ar-Rubayyi' binti Mu'awwidz—memberikan kesan adanya perintah yang bersifat mendadak dan sangat kuat pada suatu tahap tertentu. Namun riwayat-riwayat lain menampilkan Asyura sebagai praktik yang telah lama dikenal dan dilakukan. Perbedaan konteks semacam ini menjadi salah satu unsur yang perlu diperhatikan dalam penelitian kritis terhadap perkembangan tradisi riwayat mengenai Asyura.

Dengan demikian, kumpulan riwayat dalam Shahih al-Bukhari tidak hanya memberikan informasi mengenai puasa Asyura, tetapi juga memperlihatkan keberadaan beberapa lapisan narasi sejarah yang berbeda. Lapisan pertama menekankan kesinambungan tradisi puasa dari masa jahiliah ke masa Islam awal, sedangkan lapisan kedua menekankan hubungan puasa tersebut dengan kisah Nabi Musa As. dan tradisi yahudi. Keberadaan dua pola penjelasan ini menjadi salah satu titik utama dalam kajian kritis mengenai sejarah dan perkembangan riwayat-riwayat Asyura.

dan Shahih Muslim[1] dikumpulkan dan ditelaah secara komparatif, maka

1 Kumpulan Riwayat Asyura dalam Shahih Muslim

Riwayat-riwayat Asyura yang terdapat dalam Shahih Muslim pada dasarnya mengulang dua pola besar yang juga ditemukan dalam Shahih al-Bukhari. Pola pertama menempatkan Asyura sebagai puasa yang telah dikenal pada masa jahiliah, dipraktikkan oleh kaum Quraisy, kemudian diteruskan pada masa awal Islam sebelum kedudukannya berubah setelah diwajibkannya puasa Ramadan. Pola kedua menghubungkan Asyura dengan tradisi Yahudi dan peristiwa keselamatan Nabi Nabi Musa As. beserta Bani Israil dari Fir'aun.

Riwayat-riwayat 'Aisyah dalam Shahih Muslim secara konsisten menegaskan bahwa kaum Quraisy telah berpuasa pada hari Asyura pada masa jahiliah, bahwa Nabi Saw. juga melaksanakannya, dan bahwa Baginda memerintahkan puasa tersebut hingga diwajibkannya Ramadan. Setelah itu, masyarakat diberi kebebasan untuk berpuasa atau meninggalkannya. Dalam sebagian redaksi disebutkan bahwa Asyura telah dipraktikkan pada masa jahiliah, dan ketika Islam datang, siapa yang ingin berpuasa dapat melakukannya dan siapa yang ingin meninggalkannya dipersilakan meninggalkannya.

Riwayat-riwayat Ibnu 'Umar berjalan dalam arah yang sama. Ia menyatakan bahwa masyarakat jahiliah telah mengenal puasa Asyura, bahwa Nabi Saw. dan kaum Muslimin melaksanakannya sebelum Ramadan diwajibkan, dan bahwa setelah Ramadan menjadi kewajiban, Nabi Saw. menjelaskan bahwa Asyura hanyalah salah satu hari Allah yang boleh dipilih untuk berpuasa atau ditinggalkan. Dalam beberapa riwayat lain disebutkan secara eksplisit bahwa Ibnu 'Umar sendiri tidak menjadikan Asyura sebagai puasa khusus, kecuali apabila bertepatan dengan kebiasaan puasanya yang lain.

Riwayat-riwayat yang berasal dari Ibnu Mas'ud juga memperkuat gambaran tersebut. Dalam percakapannya dengan al-Asy'ats bin Qais, ia menjelaskan bahwa Asyura dahulu dipuasai sebelum Ramadan diwajibkan, tetapi setelah turunnya kewajiban Ramadan, praktik tersebut ditinggalkan. Dalam beberapa jalur periwayatan bahkan digunakan ungkapan yang tegas: "Ketika Ramadan diwajibkan, Asyura ditinggalkan."

Apabila kumpulan riwayat ini dibaca secara keseluruhan, tampak bahwa arus utama riwayat dalam Shahih Muslim mendukung gambaran historis yang sama seperti yang ditemukan dalam kelompok riwayat 'Aisyah, Ibnu 'Umar, dan Ibnu Mas'ud dalam Shahih al-Bukhari. Asyura digambarkan sebagai puasa yang telah dikenal sebelum kewajiban Ramadan, kemudian kedudukannya berubah setelah Ramadan ditetapkan sebagai puasa wajib.

Namun Shahih Muslim juga memuat beberapa riwayat tambahan yang memiliki pengaruh besar dalam pembentukan pemahaman populer mengenai Asyura. Di antaranya adalah riwayat Ibnu 'Abbas yang menyebutkan sabda Nabi Saw.: "Jika aku masih hidup hingga tahun depan, niscaya aku akan berpuasa pada hari kesembilan."

Kemudian perawi menambahkan bahwa Rasulullah Saw. wafat sebelum datangnya tahun berikutnya. Riwayat ini menjadi dasar bagi pendapat yang menganjurkan puasa pada tanggal sembilan dan sepuluh Muharam secara bersamaan.

Shahih Muslim juga meriwayatkan hadis Abu Qatadah yang menyatakan bahwa puasa Asyura menghapus dosa-dosa setahun yang telah lalu. Riwayat inilah yang menjadi landasan utama bagi pandangan yang menempatkan puasa Asyura sebagai salah satu puasa sunnah yang memiliki keutamaan besar.

Dari sudut pandang analisis perbandingan, riwayat-riwayat Shahih Muslim memperlihatkan dua kecenderungan yang tidak selalu mudah dipadukan. Di satu sisi, terdapat kelompok riwayat yang menampilkan Asyura sebagai tradisi lama yang secara bertahap kehilangan status istimewanya setelah diwajibkannya Ramadan. Di sisi lain, terdapat riwayat-riwayat yang memberikan keutamaan besar kepada puasa tersebut serta mengaitkannya dengan identitas keagamaan yang berbeda dari tradisi Arab jahiliah. Perbedaan penekanan ini menjadikan riwayat-riwayat Asyura dalam Shahih Muslim sebagai salah satu medan kajian yang penting dalam penelitian sejarah hadis dan perkembangan praktik keagamaan pada masa awal Islam.

Lanjutan Riwayat Asyura dalam Shahih Muslim

Riwayat-riwayat berikutnya dalam Shahih Muslim semakin memperlihatkan keragaman gambaran mengenai puasa Asyura dan kedudukannya dalam praktik keagamaan umat Islam pada masa awal.

Riwayat dari Ibnu Mas'ud menunjukkan sikap yang sangat jelas mengenai perubahan status puasa

Asyura setelah diwajibkannya Ramadan. Ketika al-Asy'ats bin Qais masuk menemuinya pada hari Asyura dan mendapati dirinya sedang makan, Ibnu Mas'ud menjelaskan bahwa hari tersebut dahulu memang dipuasai sebelum turunnya kewajiban Ramadan, tetapi setelah Ramadan diwajibkan, puasa Asyura ditinggalkan. Oleh karena itu, ia mempersilakan tamunya untuk makan apabila tidak sedang berpuasa. Riwayat ini memperkuat kelompok riwayat yang memandang Asyura sebagai ibadah yang pernah memiliki kedudukan khusus sebelum akhirnya kehilangan status tersebut setelah datangnya kewajiban Ramadan.

Dalam arah yang sama, Jabir bin Samurah meriwayatkan bahwa Nabi Saw. dahulu memerintahkan puasa Asyura, menganjurkannya, dan memperhatikan pelaksanaannya. Namun setelah Ramadan diwajibkan, Baginda tidak lagi memerintahkannya, tidak pula melarangnya, dan tidak lagi memberikan perhatian khusus terhadap pelaksanaannya. Riwayat ini menggambarkan suatu perubahan yang cukup jelas dari fase penekanan menuju fase netralitas hukum.

Riwayat Mu'awiyah bin Abi Sufyan menampilkan gambaran yang sedikit berbeda. Dalam khutbahnya di Madinah pada hari Asyura, ia berkata:
"Di manakah para ulama kalian, wahai penduduk Madinah? Aku mendengar Rasulullah Saw. bersabda tentang hari ini: 'Ini adalah hari Asyura. Allah tidak mewajibkan puasa pada hari ini atas kalian. Aku sedang berpuasa. Maka siapa yang ingin berpuasa, hendaklah ia berpuasa, dan siapa yang ingin berbuka, hendaklah ia berbuka.'"

Riwayat ini menegaskan prinsip pilihan dalam pelaksanaan puasa Asyura serta menafikan kewajibannya. Pada saat yang sama, pembukaan khutbah dengan pertanyaan kepada para ulama Madinah memberikan kesan bahwa persoalan tersebut sedang menjadi bahan pembicaraan atau perdebatan di tengah masyarakat.

Sebaliknya, riwayat-riwayat Ibnu 'Abbas menampilkan asal-usul yang berbeda bagi puasa Asyura. Dalam riwayat tersebut disebutkan bahwa ketika Nabi Saw. tiba di Madinah, Baginda mendapati orang-orang Yahudi berpuasa pada hari Asyura. Ketika ditanya alasannya, mereka menjelaskan bahwa hari itu adalah hari ketika Allah memenangkan Musa dan Bani Israil atas Fir'aun. Karena itu mereka berpuasa sebagai bentuk penghormatan terhadap peristiwa tersebut. Nabi Saw. kemudian bersabda: "Kami lebih berhak terhadap Musa daripada kalian." Lalu Baginda memerintahkan puasa pada hari tersebut.

Dalam redaksi lain dijelaskan bahwa hari itu merupakan hari besar ketika Allah menyelamatkan Musa dan kaumnya serta menenggelamkan Fir'aun dan pengikutnya. Musa berpuasa sebagai ungkapan syukur, dan karena itu kaum Yahudi juga berpuasa. Nabi Saw. kemudian berpuasa dan memerintahkan para Sahabat untuk melakukannya.

Riwayat Abu Musa melanjutkan pola yang sama. Ia menyebutkan bahwa orang-orang Yahudi mengagungkan Asyura dan menjadikannya hari raya. Dalam riwayat lain disebutkan secara khusus bahwa penduduk Yahudi Khaibar berpuasa pada hari tersebut, menjadikannya hari raya, dan menghiasi perempuan-perempuan mereka dengan perhiasan serta pakaian khusus. Nabi Saw. kemudian bersabda: "Kalau begitu, berpuasalah kalian."

Selain itu, terdapat riwayat Ibnu 'Abbas yang menyatakan: "Aku tidak mengetahui bahwa Rasulullah Saw. pernah berpuasa pada suatu hari dengan tujuan mencari keutamaannya atas hari-hari lain kecuali hari ini (Asyura), dan tidak pula pada suatu bulan selain bulan ini, yakni Ramadan."

Riwayat ini memberikan kedudukan yang sangat tinggi kepada puasa Asyura dibandingkan dengan gambaran yang muncul dalam sejumlah riwayat sebelumnya yang menekankan sifat pilihan dan tidak adanya penekanan khusus setelah Ramadan diwajibkan.

Bab: Hari Mana yang Dipuasai pada Asyura

Dalam bab tersendiri, Muslim meriwayatkan dari Ibnu 'Abbas bahwa ketika ditanya mengenai puasa Asyura, ia menjawab: "Apabila engkau melihat hilal Muharam, maka hitunglah hari-harinya, lalu berpuasalah pada pagi hari kesembilan." Ketika ditanya apakah demikian cara Rasulullah Saw. berpuasa, ia menjawab: "Ya."

Riwayat lain dari Ibnu 'Abbas menyebutkan bahwa ketika Rasulullah Saw. berpuasa pada hari Asyura dan memerintahkan umat Islam untuk berpuasa, para Sahabat berkata: "Wahai Rasulullah, itu adalah hari yang diagungkan oleh orang-orang Yahudi dan Nasrani." Beliau menjawab: "Jika tahun depan, insya Allah, kita akan berpuasa pada hari kesembilan." Namun sebelum datang tahun berikutnya, Rasulullah Saw. wafat.

Kumpulan riwayat dalam Shahih Muslim ini memperlihatkan beberapa lapisan narasi yang berbeda mengenai Asyura. Sebagian riwayat menggambarkannya sebagai tradisi puasa yang telah dikenal sejak masa jahiliah dan kemudian kehilangan kedudukan istimewanya setelah Ramadan diwajibkan. Sebagian

Isinya dapat diringkas sebagai berikut:

lain menghubungkannya dengan hadis tahun dan kisah keselamatan Nabi Musa As. Sebagian riwayat menekankan kebolehan dan pilihan, sedangkan sebagian lain memberikan keutamaan yang sangat

besar serta menganjurkan penambahan puasa pada hari kesembilan Muharam. Keragaman inilah yang menjadikan riwayat-riwayat Asyura sebagai salah satu topik yang paling banyak dibahas dalam kajian sejarah hadis dan kritik matan.

Lanjutan Riwayat Asyura dalam Shahih Muslim

Di antara riwayat tambahan yang penting dalam Shahih Muslim adalah hadis Ibnu 'Abbas yang menyebutkan sabda Nabi Saw.: "Jika aku masih hidup hingga tahun depan, niscaya aku akan berpuasa pada hari kesembilan."

Dalam salah satu riwayat dijelaskan bahwa yang dimaksud adalah hari kesembilan Muharam sebagai pendamping hari Asyura. Riwayat ini menjadi landasan utama bagi pendapat yang menganjurkan puasa pada tanggal sembilan dan sepuluh Muharam secara bersamaan.

Bab: Orang yang Telah Makan pada Hari Asyura Hendaklah Menahan Diri pada Sisa Harinya

Salamah bin al-Akwa' meriwayatkan bahwa Rasulullah Saw. mengutus seorang laki-laki dari kabilah Aslam pada hari Asyura dan memerintahkannya untuk menyerukan kepada masyarakat: "Barang siapa belum berpuasa, hendaklah ia berpuasa. Dan barang siapa telah makan, hendaklah ia menyempurnakan puasanya hingga malam."

Riwayat ini menggambarkan adanya perintah yang diumumkan secara langsung kepada masyarakat untuk segera menyesuaikan keadaan mereka pada hari tersebut.

Ar-Rubayyi' binti Mu'awwidz meriwayatkan bahwa pada pagi hari Asyura Rasulullah Saw. mengirim utusan ke perkampungan-perkampungan kaum Anshar di sekitar Madinah dengan pesan:

"Barang siapa memasuki pagi hari dalam keadaan berpuasa, hendaklah ia menyempurnakan puasanya. Dan barang siapa memasuki pagi hari dalam keadaan tidak berpuasa, hendaklah ia menahan diri pada sisa harinya."

Ia menambahkan bahwa setelah itu mereka terus melaksanakan puasa Asyura dan membiasakan anak-anak mereka yang masih kecil untuk berpuasa. Mereka pergi ke masjid dan membuatkan mainan dari bulu berwarna untuk anak-anak. Apabila salah seorang anak menangis meminta makanan, mereka memberikan mainan tersebut untuk mengalihkannya hingga tiba waktu berbuka.

Dalam riwayat lain dari ar-Rubayyi' disebutkan bahwa mereka membawa mainan tersebut bersama mereka, dan setiap kali anak-anak meminta makanan, mereka memberikan mainan itu agar anak-anak tetap terhibur sampai menyelesaikan puasanya.

Kumpulan riwayat ini memberikan gambaran tentang kuatnya perhatian terhadap puasa Asyura pada suatu fase tertentu, sampai-sampai anak-anak kecil dilatih untuk menjalankannya dan masyarakat yang telah makan pada pagi harinya tetap diperintahkan menahan diri hingga malam.

Riwayat Abu Qatadah tentang Keutamaan Asyura

Abu Qatadah meriwayatkan bahwa seorang laki-laki datang kepada Nabi Saw. dan bertanya tentang berbagai bentuk puasa. Dalam riwayat tersebut disebutkan bahwa Rasulullah Saw. tampak marah atas cara pertanyaan itu diajukan, hingga Umar bin al-Khattab berusaha menenangkan keadaan dengan mengucapkan: "Kami ridha Allah sebagai Tuhan kami, Islam sebagai agama kami, dan Muhammad sebagai nabi kami."

Setelah suasana tenang, berbagai pertanyaan tentang puasa diajukan kepada Nabi Saw. Beliau menjelaskan bahwa puasa sepanjang tahun bukanlah bentuk ibadah yang ideal, dan menyebut puasa Nabi Dawud As. sebagai bentuk puasa yang paling utama, yaitu sehari berpuasa dan sehari berbuka.

Dalam riwayat tersebut Baginda juga bersabda: "Puasa tiga hari setiap bulan dan Ramadan hingga Ramadan berikutnya adalah seperti puasa sepanjang masa."

Kemudian Baginda bersabda mengenai puasa Arafah: "Aku berharap kepada Allah agar puasa Arafah menghapus dosa setahun sebelumnya dan setahun sesudahnya."

Pertama: Riwayat-Riwayat yang Disepakati oleh Al-Bukhari dan Muslim

1. Riwayat-riwayat dari 'Aisyah Ra.

Riwayat-riwayat ini menunjukkan bahwa puasa Asyura telah dikenal pada masa jahiliah dan bahwa kaum Quraisy biasa melaksanakannya. Nabi Muhammad Saw. juga tetap berpuasa pada hari tersebut setelah menerima wahyu, lalu memerintahkan kaum Muslimin untuk melaksanakannya. Namun, setelah puasa Ramadan diwajibkan, kewajiban puasa Asyura dihapus dan statusnya berubah menjadi pilihan; siapa yang ingin berpuasa boleh melakukannya, dan siapa yang tidak ingin berpuasa boleh meninggalkannya. Sebagian jalur riwayat juga menggabungkan keterangan bahwa puasa tersebut telah dikenal sejak masa jahiliah dan tetap diamalkan di Madinah hingga setelah diwajibkannya Ramadan.

2. Riwayat-riwayat dari Ibnu 'Umar Ra.

Dan mengenai puasa Asyura Baginda bersabda: "Aku berharap kepada Allah agar puasa Asyura menghapus dosa setahun yang telah lalu."

Dalam riwayat Abu Qatadah yang lain disebutkan pula bahwa Nabi Saw. ditanya tentang puasa hari Senin. Beliau menjawab: "Itulah hari aku dilahirkan, hari aku diutus, atau hari diturunkannya wahyu kepadaku."

Beliau juga kembali menjelaskan keutamaan puasa Arafah dan Asyura dengan redaksi yang hampir sama, yaitu bahwa puasa Arafah menghapus dosa setahun yang lalu dan setahun yang akan datang, sedangkan puasa Asyura menghapus dosa setahun yang telah lalu.

Menariknya, dalam salah satu jalur riwayat terdapat tambahan mengenai puasa hari Senin dan Kamis. Namun perawi mencatat bahwa para ulama tidak memasukkan penyebutan hari Kamis dalam redaksi tersebut karena mereka memandangnya sebagai kekeliruan perawi (wahm).

Catatan Umum

Riwayat-riwayat terakhir dalam Shahih Muslim ini menambahkan dua unsur penting yang tidak tampak sekuat itu dalam kelompok riwayat sebelumnya. Pertama, gambaran mengenai pelaksanaan puasa Asyura yang sangat ditekankan pada suatu tahap tertentu, sehingga masyarakat yang telah makan tetap diperintahkan menahan diri dan anak-anak kecil dilatih untuk berpuasa. Kedua, riwayat Abu Qatadah yang memberikan keutamaan besar kepada puasa Asyura dengan menyatakan bahwa puasa tersebut menghapus dosa setahun yang telah lalu.

Kedua unsur ini memperkaya sekaligus menambah kompleksitas keseluruhan gambaran riwayat Asyura. Sebab di satu sisi terdapat riwayat-riwayat yang menegaskan bahwa puasa Asyura ditinggalkan setelah Ramadan diwajibkan atau berada dalam ranah pilihan semata, sementara di sisi lain terdapat riwayat yang memberikan dorongan kuat dan keutamaan yang sangat besar terhadap pelaksanaannya. Keragaman inilah yang menjadikan pembahasan mengenai sejarah dan perkembangan puasa Asyura terus menjadi salah satu tema penting dalam kajian hadis dan sejarah Islam awal.

Riwayat-riwayat ini menegaskan makna yang sama, yaitu bahwa masyarakat jahiliah berpuasa pada hari Asyura, dan bahwa Nabi Saw. serta kaum Muslimin juga berpuasa pada hari tersebut sebelum diwajibkannya Ramadan. Setelah Ramadan diwajibkan, masyarakat diberi kebebasan untuk berpuasa atau tidak. Ibnu 'Umar sendiri tidak secara khusus memilih hari Asyura untuk berpuasa setelah itu, kecuali apabila bertepatan dengan kebiasaan puasanya yang lain.

3. Riwayat-riwayat dari Ibnu Mas'ud Ra.

Riwayat-riwayat ini menyebutkan bahwa puasa Asyura dilaksanakan sebelum diwajibkannya Ramadan. Setelah Ramadan diwajibkan, puasa Asyura ditinggalkan sebagai kewajiban. Oleh sebab itu, Ibnu Mas'ud tidak lagi berpuasa pada hari tersebut setelahnya.

4. Riwayat-riwayat dari Jabir bin Samurah Ra.

Riwayat-riwayat ini menjelaskan bahwa Nabi Saw. dahulu menganjurkan dan memperhatikan pelaksanaan puasa Asyura sebelum diwajibkannya Ramadan. Namun, setelah Ramadan diwajibkan, Baginda tidak lagi memerintahkannya dan tidak pula melarangnya.

Kesimpulan dari kelompok riwayat ini adalah bahwa Asyura merupakan hari yang diagungkan pada masa jahiliah, kemudian puasanya tetap berlangsung pada fase Mekah dan awal periode Madinah, lalu kewajibannya dihapus dengan diwajibkannya puasa Ramadan, sementara pelaksanaannya tetap dibolehkan tanpa penegasan khusus maupun larangan.

5. Riwayat-riwayat dari Ibnu 'Abbas Ra. dan Abu Musa Ra.

Riwayat-riwayat ini memberikan penjelasan yang berbeda mengenai asal-usul puasa Asyura. Menurut riwayat tersebut, puasa Asyura berkaitan dengan tradisi yahudi, karena hari itu dianggap sebagai hari

keselamatan Nabi Musa As. dan Bani Israil dari Fir'aun. Nabi Saw. kemudian berpuasa pada hari tersebut dan bersabda: "Kami lebih berhak terhadap Musa daripada kalian." Lalu Baginda memerintahkan untuk berpuasa pada hari itu.

Sebagian jalur riwayat Abu Musa menambahkan bahwa orang-orang yahudi Khaibar menjadikan hari tersebut sebagai hari raya dan menampakkan berbagai bentuk perayaan serta perhiasan pada hari itu.

6. Riwayat-riwayat dari Salamah bin al-Akwa' dan ar-Rubayyi' binti Mu'awwidz

Riwayat-riwayat ini lebih menitikberatkan pada aspek praktis penyebaran puasa Asyura di kalangan kaum Anshar, serta kewajiban bagi orang yang telah memulai hari dalam keadaan tidak berpuasa untuk menahan diri dari makan dan minum pada sisa hari tersebut. Riwayat-riwayat ini tidak menjelaskan sebab disyariatkannya puasa tersebut.

7. Hadis Mu'awiyah

Dalam hadis ini, Mu'awiyah menegaskan adanya pilihan untuk berpuasa atau tidak berpuasa pada hari Asyura. Ia juga menyatakan bahwa dirinya berpuasa pada hari itu, sekaligus menegaskan bahwa puasa Asyura bukanlah puasa yang diwajibkan.

Kedua: Riwayat-Riwayat yang Diriwayatkan Secara Khusus oleh Muslim

1. Hadis Jabir bin Samurah yang menyebutkan bahwa perhatian terhadap puasa Asyura terbatas pada masa sebelum diwajibkannya puasa Ramadan.

2. Riwayat-riwayat dari Ibnu 'Abbas mengenai anjuran berpuasa pada hari kesembilan bersama hari kesepuluh, serta ucapannya: "Jika aku masih hidup hingga tahun depan, niscaya aku akan berpuasa pada hari kesembilan." Namun Baginda wafat sebelum datangnya tahun berikutnya.

3. Hadis Abu Qatadah yang menyebutkan keutamaan puasa Asyura, yaitu bahwa puasa tersebut menghapus dosa-dosa setahun yang telah lalu.

Catatan Kritis terhadap Riwayat-Riwayat Tersebut

Apabila semua riwayat ini dibandingkan secara keseluruhan, tampak dengan jelas adanya perbedaan yang nyata di antara semuanya, bahkan terdapat pertentangan mengenai asal-usul pensyariatan puasa Asyura, waktu dimulainya pelaksanaan puasa tersebut, serta alasan dan tujuan yang melatarbelakanginya.

Hadis-hadis kelompok pertama, yaitu riwayat-riwayat dari 'Aisyah, Ibnu 'Umar, Ibnu Mas'ud, dan Jabir bin Samurah, menegaskan bahwa puasa Asyura telah dikenal pada masa jahiliah, bahwa kaum Quraisy telah melaksanakannya, dan bahwa hari tersebut merupakan hari yang diagungkan oleh bangsa Arab. Sebagian riwayat bahkan menyebutkan bahwa pada hari itulah Ka'bah diberi penutup.

Kemudian, ketika Nabi Muhammad Saw. diutus, Baginda tetap melaksanakan puasa tersebut dan memerintahkannya kepada kaum Muslimin. Setelah puasa Ramadan diwajibkan, kewajiban puasa Asyura dihapus dan masyarakat diberi kebebasan untuk memilih; siapa yang ingin berpuasa dapat melakukannya dan siapa yang ingin meninggalkannya dipersilakan untuk tidak berpuasa. Bahkan, sebagian riwayat secara tegas menyebutkan bahwa Nabi Muhammad Saw. meninggalkan puasa Asyura setelah diwajibkannya Ramadan.

Dengan demikian, kelompok riwayat ini menggambarkan Asyura sebagai suatu ibadah yang telah ada sebelum Islam, kemudian diakui dan dipertahankan oleh Nabi Saw. pada masa awal dakwahnya, sebelum akhirnya kewajiban pelaksanaannya dihapus dengan ditetapkannya puasa Ramadan.

Adapun hadis-hadis kelompok kedua, yaitu riwayat-riwayat dari Ibnu 'Abbas dan Abu Musa, menghadirkan penjelasan yang sama sekali berbeda. Menurut riwayat-riwayat tersebut, asal-usul puasa Asyura berkaitan dengan kaum yahudi. Diceritakan bahwa ketika Nabi Saw. tiba di Madinah, Baginda mendapati mereka berpuasa pada hari tersebut. Baginda kemudian menanyakan alasannya, dan mereka menjawab bahwa hari itu adalah hari ketika Allah menyelamatkan Nabi Musa As. dan Bani Israil darifFir'aun, sehingga Nabi Musa As. berpuasa sebagai ungkapan syukur.

Mendengar hal itu, Nabi Muhammad Saw. bersabda: "Kami lebih berhak terhadap Musa daripada kalian." Kemudian Baginda berpuasa pada hari tersebut dan memerintahkan kaum Muslimin untuk melaksanakannya.

Riwayat-riwayat ini menunjukkan bahwa awal pelaksanaan puasa Asyura dalam Islam bukan merupakan kelanjutan dari tradisi jahiliah, melainkan suatu ketentuan baru yang muncul setelah kedatangan Nabi Saw. ke Madinah, dengan latar belakang keterkaitannya dengan Ahlul Kitab. Oleh karena itu, dalam sebagian riwayat disebutkan bahwa seorang diutus untuk menyerukan kepada masyarakat: "Barang siapa telah makan, hendaklah ia menahan diri pada sisa harinya, dan barang siapa belum makan, hendaklah ia berpuasa." Cara penyampaian seperti ini menunjukkan adanya suatu perintah yang baru muncul dan sebelumnya belum menjadi kebiasaan yang dikenal masyarakat.

Dari sini tampak adanya pertentangan pada pokok persoalan: apakah Asyura merupakan puasa yang telah dikenal pada masa jahiliah, kemudian diakui dalam Islam dan selanjutnya dihapus kewajibannya, ataukah ia

merupakan puasa yang pertama kali disyariatkan di Madinah karena berkaitan dengan tradisi yahudi?

Permasalahan lain muncul dalam riwayat-riwayat kelompok kedua, yaitu sabda Nabi Saw.: "Jika aku masih hidup hingga tahun depan, niscaya aku akan berpuasa pada hari kesembilan." Kemudian perawi melanjutkan: "Namun tahun berikutnya belum tiba hingga Rasulullah Saw. wafat."

Secara lahiriah, rangkaian riwayat ini menunjukkan bahwa pernyataan tersebut diucapkan pada suatu tahun yang tidak sempat diikuti oleh Baginda hingga datangnya tahun berikutnya. Padahal, secara historis telah diketahui secara pasti bahwa Rasulullah Saw. wafat pada tahun kesepuluh Hijriah. Jika dikatakan bahwa ucapan tersebut disampaikan pada akhir masa hidup Baginda, maka konsekuensinya adalah bahwa pengetahuan Baginda mengenai puasa Asyura yang dilakukan orang yahudi baru terjadi pada tahun-tahun terakhir kehidupannya. Namun riwayat-riwayat yang sama secara tegas menyatakan bahwa Baginda telah mengetahui hal itu sejak pertama kali tiba di Madinah.

Dengan demikian, muncul kembali pertentangan: apakah Baginda mengetahui hal tersebut pada awal hijrah atau pada akhir hayatnya? Mengapa persoalan hari Asyura baru diketahui setelah sembilan tahun, padahal selama masa itu Baginda berinteraksi dengan orang-orang yahudi sebelum mereka diusir? Bahkan pada tahun kesembilan Hijriah sendiri, tidak lagi terdapat komunitas yahudi di Madinah maupun di Khaibar karena mereka telah diusir sebelumnya.

Persoalan-persoalan ini semakin menguat dengan adanya riwayat lain yang secara khusus menyebutkan bahwa orang-orang yahudi Khaibar menjadikan Asyura sebagai hari raya. Mereka menampakkan berbagai bentuk perhiasan, menghias kaum perempuan mereka dengan pernak-pernik dan pakaian khusus. Kemudian Nabi Saw. bersabda: "Kalau begitu, berpuasalah kalian."

Riwayat ini menjadikan yahudi Khaibar sebagai sumber informasi mengenai Asyura, bukan yahudi Madinah. Padahal Khaibar baru ditaklukkan pada tahun ketujuh Hijriah. Hal ini bertentangan dengan riwayat-riwayat yang menyatakan bahwa asal-usul puasa Asyura dalam Islam berkaitan dengan kedatangan Nabi Saw. ke Madinah pada tahun pertama Hijriah. Selain itu, timbul pertanyaan penting: bagaimana mungkin alasan pensyariatan suatu hari yang dianggap penting seperti ini dinisbatkan kepada yahudi Khaibar, sementara yahudi Madinah yang telah hidup berdampingan dengan Nabi Saw. sejak awal hijrah justru tidak disebutkan dalam konteks tersebut?

Di antara persoalan lain yang perlu dicermati adalah hadis Abu Qatadah—yang diriwayatkan secara khusus oleh Muslim—tentang keutamaan puasa Asyura, yaitu bahwa puasa tersebut menghapus dosa-dosa setahun yang telah lalu. Hadis ini menempatkan puasa Asyura pada kedudukan yang sangat tinggi dari sisi pahala. Namun, pada saat yang sama terdapat riwayat-riwayat sahih lain yang menunjukkan bahwa sejumlah Sahabat besar tidak secara khusus memperhatikan ataupun konsisten melaksanakan puasa tersebut. Ibnu 'Umar, misalnya, tidak berpuasa Asyura kecuali apabila bertepatan dengan kebiasaan puasanya yang lain. Demikian pula Ibnu Mas'ud yang tidak lagi berpuasa Asyura setelah diwajibkannya Ramadan.

Hal ini menimbulkan pertanyaan: mungkinkah keutamaan sebesar itu tidak diketahui oleh Sahabat-Sahabat seperti mereka, padahal mereka termasuk Sahabat yang paling memahami agama dan paling kuat komitmennya dalam mengikuti sunnah?

Selain itu, kandungan hadis tersebut tampak tidak sejalan dengan sejumlah riwayat yang menegaskan bahwa setelah diwajibkannya Ramadan, pelaksanaan puasa Asyura berada dalam ranah pilihan semata, bukan dalam bentuk anjuran yang sangat ditekankan. Pandangan ini juga diperkuat oleh riwayat Mu'awiyah dalam khutbahnya ketika ia berkata: "Ini adalah hari Asyura. Allah tidak mewajibkan puasa pada hari ini atas

kalian. Aku sendiri berpuasa. Maka siapa yang ingin berpuasa, hendaklah ia berpuasa; dan siapa yang ingin berbuka, hendaklah ia berbuka." Apabila memang terdapat keutamaan khusus yang sangat besar pada hari tersebut, maka lebih tepat apabila keutamaan itu disebutkan dalam konteks dorongan dan motivasi untuk berpuasa, bukan sekadar dengan pernyataan yang menegaskan kebolehan untuk memilih antara berpuasa dan tidak berpuasa.

Selain itu, dalam riwayat Mu'awiyah sendiri terdapat beberapa persoalan lain. Dalam riwayat tersebut ia menyatakan bahwa dirinya mendengar hal itu langsung dari Nabi Saw., padahal ia masuk Islam setelah Penaklukan Makkah, yaitu pada masa-masa akhir kehidupan Nabi. Karena itu muncul pertanyaan: kapan tepatnya ia mendengar sabda tersebut?

Lebih jauh lagi, seruannya kepada penduduk Madinah dengan ungkapan, "Di manakah para ulama kalian?" memberikan kesan bahwa persoalan Asyura belum menjadi perkara yang mapan dan dikenal luas di kalangan mereka. Padahal riwayat-riwayat lain menggambarkannya sebagai salah satu syiar puasa yang telah dikenal sejak masa awal Islam.

Kesimpulan dari perbandingan ini adalah bahwa riwayat-riwayat tentang Asyura, meskipun jumlahnya banyak dan sanad-sanadnya dinilai kuat menurut metodologi para ahli hadis, tetap menggambarkan sejumlah potret sejarah yang berbeda-beda mengenai asal-usul puasa tersebut, sebab pensyariatannya, waktu dimulainya, tingkat tuntutannya, keutamaannya, serta kesinambungan pengamalannya di kalangan para Sahabat.

Perbedaan-perbedaan ini bukan sekadar variasi yang mudah dipadukan sebagai bentuk keragaman riwayat, melainkan menyentuh aspek-aspek yang berpotensi saling bertentangan dalam fakta dan konteks sejarah. Keadaan ini membuka ruang bagi penelitian kritis mengenai perkembangan riwayat, kemungkinan percampuran unsur-unsur warisan jahiliah, pengaruh israiliyat, serta berbagai tambahan keutamaan dan peristiwa yang mungkin muncul pada masa-masa berikutnya.

Apa yang telah dipaparkan di atas merupakan gambaran ringkas mengenai sejumlah persoalan yang mengelilingi riwayat-riwayat tentang keutamaan Asyura, baik berupa kelemahan yang tampak maupun pertentangan yang nyata. Persoalan-persoalan tersebut cukup untuk melemahkan riwayat-riwayat tersebut, atau setidaknya mengurangi tingkat keyakinan terhadap ketetapan historisnya.

Oleh karena itu, seorang peneliti dihadapkan pada dua kemungkinan.

Kemungkinan pertama adalah bahwa unsur pemalsuan hanya masuk ke sebagian riwayat dan tidak ke seluruhnya. Dalam keadaan demikian, melakukan tarjih antara kelompok-kelompok riwayat tetap bisa dilakukan. Riwayat yang tampak lebih kuat dari segi keselarasan sejarah dan konsistensi konteks adalah riwayat-riwayat kelompok pertama, yaitu riwayat dari 'Aisyah, Ibnu 'Umar, Ibnu Mas'ud, dan para perawi yang sejalan dengan mereka. Riwayat-riwayat tersebut menunjukkan bahwa Asyura merupakan hari yang telah dikenal dengan tradisi puasa pada masa jahiliah, diagungkan oleh kaum Quraisy, dan mungkin berkaitan dengan tradisi keagamaan kuno yang telah ada sebelumnya. Ketika Islam datang, puasa tersebut tetap dilaksanakan untuk suatu masa tertentu, kemudian kewajiban pelaksanaannya dihapus setelah diwajibkannya puasa Ramadan. Setelah itu, statusnya berada dalam wilayah kebolehan atau anjuran yang tidak terlalu ditekankan, hingga banyak Sahabat yang tidak lagi menjadikannya sebagai amalan tetap. Adapun riwayat-riwayat kelompok kedua yang mengaitkan asal-usul puasa Asyura dengan puasa orang-orang yahudi serta peringatan atas keselamatan Nabi Musa As., maka berbagai persoalan kronologis, pertentangan situasi, dan ketidaksesuaiannya dengan fakta-fakta sejarah yang telah mapan menjadikannya—dari sudut kritik internal—lebih lemah dan lebih sulit diterima.

Kemungkinan kedua adalah bahwa seluruh riwayat tersebut telah mengalami proses pemalsuan atau perubahan pada suatu tahap dalam perjalanan transmisinya. Jika demikian, maka muncul pertanyaan

mengenai pihak yang menjadi sumber konstruksi tersebut serta motif yang melatarbelakanginya.

Apakah hal itu merupakan dampak dari masuknya unsur-unsur israiliyat ke dalam budaya Islam, terutama karena banyak riwayat yang mengaitkan puasa Asyura dengan keselamatan Nabi Musa As. diriwayatkan melalui Ibnu 'Abbas, sementara sebagian generasi setelah para Sahabat diketahui memiliki hubungan dengan Ka'b al-Ahbar dan tokoh-tokoh yahudi lain yang memeluk Islam?

Ataukah hal itu merupakan refleksi dari pengaruh budaya Syiah[1] yang memuliakan hari Asyura sebagai hari tragedi Karbala, lalu menganjurkan puasa pada hari tersebut sebagai bentuk partisipasi emosional terhadap apa yang menimpa Husain?

---

1 Riwayat-Riwayat Syiah tentang Puasa Asyura

Di samping riwayat-riwayat yang terdapat dalam sumber-sumber hadis Sunni, literatur hadis Syiah juga memuat sejumlah riwayat yang memberikan keutamaan khusus kepada puasa Asyura.

Ath-Thusi dan al-Hurr al-'Amili meriwayatkan dari Imam Ja'far ash-Shadiq, dari ayahnya, dari Imam 'Ali, bahwa Baginda berkata: "Berpuasalah pada hari Asyura, yaitu tanggal sembilan dan sepuluh, karena puasa itu menghapus dosa selama satu tahun."

(Riwayat dalam Tahdzib al-Ahkam, 4/299; Wasa'il asy-Syi'ah, 10/457)

Ath-Thusi juga meriwayatkan dalam Tahdzib al-Ahkam (4/300) sebuah riwayat yang menyebutkan:

"Sesungguhnya Asyura adalah hari ketika bahtera Nuh berlabuh di atas Gunung Judi, dan pada hari itu manusia serta jin diperintahkan untuk berpuasa."

Demikian pula, Ath-Thusi dalam Al-Istibshar (2/134) dan al-Hurr al-'Amili dalam Wasa'il asy-Syi'ah (7/337) meriwayatkan dari Abu 'Abdillah, dari ayahnya, bahwa 'Ali 'alaihimas-salam berkata:

"Berpuasalah pada hari Asyura, yaitu tanggal sembilan dan sepuluh, karena ia menghapus dosa-dosa selama satu tahun."

Dalam riwayat lain disebutkan dari Abu al-Hasan 'alaihissalam: "Rasulullah Saw. berpuasa pada hari Asyura."

Dan dari Ja'far, dari ayahnya, diriwayatkan: "Puasa Asyura merupakan penghapus dosa selama satu tahun."

Riwayat-riwayat ini menunjukkan bahwa sebagian sumber hadis Syiah juga memuat tradisi yang menganjurkan puasa Asyura serta mengaitkannya dengan keutamaan penghapusan dosa selama setahun. Selain itu, beberapa riwayat menghubungkannya dengan peristiwa-peristiwa besar dalam sejarah keagamaan, seperti berlabuhnya bahtera Nabi Nuh As. di Gunung Judi. Dengan demikian, keberadaan riwayat-riwayat tersebut memperlihatkan bahwa tradisi pengagungan Asyura melalui puasa tidak terbatas pada satu lingkungan periwayatan saja, melainkan juga ditemukan dalam sebagian sumber hadis Syiah, meskipun perkembangan sikap keagamaan terhadap hari Asyura dalam sejarah berikutnya mengambil arah yang beragam di kalangan berbagai kelompok Muslim.

Ataukah pemerintah Umawiyah memiliki peran dalam mengarahkan kesadaran keagamaan masyarakat untuk menjadikan hari itu sebagai hari kegembiraan atau syukur, dalam konteks persaingan politik dan simbolik dengan gerakan Alawi, sehingga masyarakat didorong untuk berpuasa dan bahkan menampilkan hari tersebut sebagai hari raya, sementara berbagai riwayat mengenai perluasan nafkah bagi keluarga, bercelak, dan berhias mulai disebarluaskan?

Kemungkinan terakhir ini diperkuat oleh adanya sejumlah hadis yang para ahli hadis sepakat menilainya lemah atau palsu, seperti hadis:

"Barang siapa melapangkan nafkah bagi keluarganya pada hari Asyura, maka Allah akan melapangkan rezekinya sepanjang tahun."[1]

Demikian pula hadis:

"Barang siapa bercelak dengan itsmid pada hari Asyura, maka ia tidak akan terkena penyakit mata selamanya."[2]

Ibn 'Abidin merangkum latar belakang historis ini dengan mengatakan:

"Ketika kaum Rafidhah mengada-adakan tradisi berkabung dan menampakkan kesedihan pada hari Asyura karena terbunuhnya Husain pada hari itu, maka orang-orang awam dari kalangan Ahlusunah membuat praktik tandingan dengan menampakkan kegembiraan, menyiapkan berbagai jenis makanan dan biji-bijian, serta bercelak. Mereka juga meriwayatkan hadis-hadis palsu mengenai bercelak dan melapangkan nafkah bagi keluarga pada hari tersebut."[3]

1 Al-Mu'jam Al-Kabir, At-Tabrani no. 10007, Syu'ab Al-Iman, Al-Baihaqi no. 3513.
2 Syu'ab Al-Iman, Al-Baihaqi no. 3517.
3 Hasyiyah Ibnu 'Abidin jilid 2 hal. 418.

HADIS-HADIS TENTANG NISFU SYA'BAN

Bab keutamaan amal merupakan salah satu bidang yang paling banyak mengalami perluasan tanpa kendali. Sepanjang sejarah, tersebar berbagai riwayat anjuran yang disampaikan dengan tujuan mendorong masyarakat untuk beribadah. Sebagian penceramah dan pendongeng turut berperan dalam menyebarkan teks-teks yang menisbatkan keutamaan besar dan pahala yang sangat banyak kepada amalan-amalan ringan tanpa melakukan verifikasi terhadap keabsahannya.

Dalam konteks ini, termasuk yang paling terkenal adalah riwayat-riwayat tentang keutamaan malam Nisfu Sya'ban dan puasa pada siangnya. Riwayat-riwayat tersebut telah menjadi bahan pembahasan para fuqaha, dan banyak di antara mereka yang berkesimpulan bahwa sebagian besar riwayat itu lemah, bahkan sebagian lainnya dinilai sebagai hadis palsu. Oleh karena itu, muncul kebutuhan untuk mengkaji contoh ini secara kritis guna menjelaskan metodologi verifikasi dalam masalah keutamaan amal serta memperjelas titik perbedaan pendapat yang ada.

Hadis-Hadis Nisfu Sya'ban

Di antara dalil yang dijadikan sandaran oleh mereka yang meyakini adanya keistimewaan khusus bagi malam Nisfu Sya'ban adalah sejumlah hadis yang terkenal dalam kitab-kitab nasihat dan keutamaan amal. Hadis-hadis tersebut dianggap sebagai riwayat terkuat dalam tema ini, padahal sanad-sanadnya menurut para ahli hadis tidak lepas dari kelemahan yang nyata.

Di antaranya adalah hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah dalam Sunan-nya dari Ali Ra., bahwa Nabi Saw. bersabda: "Apabila tiba malam pertengahan Sya'ban, maka hidupkanlah malamnya dengan ibadah dan berpuasalah pada siang harinya." Di antaranya pula hadis yang diriwayatkan dari 'Aisyah Ra. bahwa Nabi Saw. bersabda: "Sesungguhnya Allah turun pada malam pertengahan Sya'ban ke langit dunia, lalu mengampuni lebih banyak manusia daripada jumlah bulu kambing Bani Kalb." Demikian juga hadis yang diriwayatkan oleh Abu Musa al-Asy'ari Ra. bahwa Rasulullah Saw. bersabda: "Sesungguhnya Allah memandang kepada seluruh makhluk-Nya pada malam pertengahan Sya'ban, lalu mengampuni seluruh makhluk-Nya kecuali orang musyrik atau orang yang bermusuhan."

Meskipun riwayat-riwayat ini banyak beredar dan sering dikutip, para imam pengkritik hadis telah membahas sanad-sanadnya dan menjelaskan berbagai kelemahan yang terdapat di dalamnya. Dalam hadis Ali Ra. terdapat seorang perawi yang ditinggalkan riwayatnya (matruk), yaitu Ibnu Abi Sabrah, yang meriwayatkan dari Ibrahim bin Muhammad. Para kritikus hadis sepakat mengenai kelemahannya. Dalam hadis 'Aisyah Ra. terdapat al-Hajjaj bin Arthah, seorang perawi mudallis yang lemah hafalannya dan banyak melakukan kesalahan. Sedangkan dalam hadis Abu Musa Ra.terdapat Abdullah bin Lahi'ah yang mengalami kekacauan hafalan setelah kitab-kitabnya terbakar, dan mayoritas ulama jarh wa ta'dil menilainya lemah.

Dengan demikian, ketiga hadis tersebut—yang menjadi landasan utama dalam pembahasan ini—tidak terlepas dari kelemahan yang tidak cukup kuat untuk dijadikan hujah dalam menetapkan suatu ibadah khusus yang diklaim memiliki keutamaan begitu besar.

Di sinilah letak persoalannya: bagaimana mungkin banyak orang bersikap longgar dalam menerima riwayat-riwayat lemah dalam bidang ibadah, lalu membangun amalan-amalan khusus di atasnya, sementara pada saat yang sama mereka terlihat meremehkan pelaksanaan kewajiban dan fardu, baik yang bersifat individual maupun kolektif? Kontradiksi ini menunjukkan adanya ketidakseimbangan dalam pemahaman keberagamaan, di mana sikap yang sangat ketat diterapkan pada amalan-amalan sunnah yang bertumpu pada riwayat-riwayat lemah, sedangkan kewajiban-kewajiban yang telah pasti dan kokoh justru diperlakukan dengan longgar.

Namun persoalan ini tidak berhenti pada sekadar keyakinan terhadap keutamaan malam tersebut. Ia berkembang lebih jauh hingga melahirkan berbagai bentuk salat khusus yang diada-adakan. Di antara yang paling terkenal adalah apa yang dikenal sebagai "Salat Alfiyah" atau "Salat Raghaib" pada malam Nisfu Sya'ban.

Salat ini disebut Alfiyah karena di dalamnya dibaca Surah Al-Ikhlas sebanyak seribu kali. Tata caranya dilakukan sebanyak seratus rakaat, dengan membaca Surah Al-Fatihah sekali dan Surah Al-Ikhlas sepuluh kali pada setiap rakaat.

Salat tersebut sangat panjang dan berat untuk dilaksanakan. Ia bertentangan dengan tujuan utama salat yang menekankan kekhusyukan, ketenangan, dan kemudahan. Selain itu, tidak terdapat dasar yang sahih baginya, baik dalam Al-Quran, sunnah, praktik para Sahabat, maupun amalan para Tabi'in.

Imam Abu Bakar ath-Thurthusi al-Maliki meriwayatkan sejarah kemunculan salat ini dalam salah satu karyanya berdasarkan penuturan Abu

Muhammad al-Maqdisi. Ia menjelaskan bahwa salat tersebut tidak dikenal di Baitul Maqdis maupun di kota-kota Islam lainnya, baik pada bulan Rajab maupun Sya'ban, hingga pertama kali muncul pada tahun 448 H. Pada tahun itu datang ke Masjid Al-Aqsa seorang laki-laki dari Nablus yang dikenal dengan nama Ibnu Abi al-Hamra. Ia memiliki suara yang merdu dalam membaca Al-Quran. Pada malam Nisfu Sya'ban ia berdiri melaksanakan salat, lalu seorang lelaki mengikuti di belakangnya, kemudian yang lain ikut bergabung, hingga terbentuklah kelompok yang cukup besar. Pada tahun berikutnya jumlah orang yang mengikuti salat tersebut semakin banyak. Praktik itu kemudian menyebar di Masjid Al-Aqsa dan selanjutnya masuk ke rumah-rumah masyarakat. Sedikit demi sedikit ia menjadi kebiasaan yang mapan hingga akhirnya dipandang seolah-olah sebagai sunnah yang diwariskan turun-temurun, padahal pada hakikatnya ia merupakan amalan baru yang tidak memiliki dasar sebelumnya.

Ath-Thurthusi juga menyebutkan bahwa Salat Raghaib pada bulan Rajab baru dikenal di Baitul Maqdis setelah tahun 480 H, dan sama sekali tidak memiliki jejak sebelum masa itu.

Keterangan historis ini memperlihatkan bagaimana suatu bid'ah dapat muncul dan berkembang. Mula-mula berupa amalan pribadi yang dianggap baik karena keindahan pelaksanaannya, suara pembacanya, atau suasana emosional yang menyertainya. Kemudian masyarakat mulai berkumpul mengikutinya. Setelah itu, generasi demi generasi mewarisinya hingga amalan tersebut mengenakan "pakaian sunnah" dan dipandang oleh masyarakat awam sebagai bagian dari agama. Padahal dalam timbangan ilmu, ia merupakan amalan baru yang tidak memiliki landasan.

Menarik untuk dicatat bahwa fenomena semacam ini sering muncul kembali pada masa-masa ketegangan sektarian. Sebagian kelompok berusaha menegaskan identitas keagamaannya melalui simbol-simbol dan ritual yang tampak secara lahiriah. Akibatnya, mereka memberikan

perhatian berlebihan kepada musim-musim ibadah tertentu dan menciptakan bentuk-bentuk ibadah khusus di dalamnya sebagai sarana pembeda dan penegasan identitas. Fenomena seperti ini dapat diamati pula dalam sebagian lingkungan masyarakat kontemporer.

Dengan demikian, gambaran keseluruhannya menjadi jelas: hadis-hadis yang lemah tentang keutamaan yang sangat besar diterima secara longgar; kemudian dibangun berbagai bentuk ibadah baru di atasnya; dan seiring berjalannya waktu, ibadah-ibadah tersebut berubah menjadi syiar kolektif yang dianggap sebagai bagian inti dari agama. Pada saat yang sama, kewajiban-kewajiban pokok dan tujuan-tujuan utama syariat justru terabaikan.

Keadaan ini pada akhirnya menimbulkan ketidakseimbangan dalam fikih prioritas dan pemahaman tentang mengikuti sunnah. Karena itu, kebutuhan untuk mengembalikan praktik keberagamaan kepada fondasi aslinya menjadi sangat mendesak: berpegang pada nash yang sahih, memahami tujuan-tujuan syariat secara mendalam, serta menegakkan prinsip mengikuti tuntunan yang benar tanpa mengada-adakan amalan baru.

Hakikat periwayatan tentang Nisfu Sya'ban

Adapun asal-usul pengagungan malam Nisfu Sya'ban, Syihabuddin al-Qasthalani menjelaskan bahwa praktik tersebut bermula dari sebagian Tabi'in di wilayah Syam. Ia berkata:

"Para Tabi'in dari kalangan penduduk Syam, seperti Khalid bin Ma'dan dan Makhul, bersungguh-sungguh dalam beribadah pada malam Nisfu Sya'ban. Dari merekalah masyarakat mengambil tradisi mengagungkan malam tersebut. Dikatakan bahwa mereka memperoleh sejumlah riwayat mengenai hal itu yang berasal dari israiliyat. Ketika praktik tersebut menjadi terkenal di kalangan mereka, manusia pun berbeda pendapat tentangnya. Sebagian menerimanya, sedangkan mayoritas ulama Hijaz

mengingkarinya, di antaranya 'Atha' dan Abdullah bin Abi Mulaikah. Pendapat ini juga diriwayatkan oleh Abdurrahman bin Zaid bin Aslam dari para fuqaha Madinah. Inilah pula pendapat para pengikut Imam Malik dan selain mereka. Mereka mengatakan bahwa semua itu adalah bid'ah."[1]

Teks ini menjelaskan bahwa pengagungan malam Nisfu Sya'ban berakar pada sejumlah riwayat yang sampai kepada sebagian Tabi'in dan dikatakan berasal dari israiliyat. Di sisi lain, mayoritas ulama Hijaz dan para fuqaha Madinah, termasuk para imam dalam mazhab Maliki, memandang pengkhususan malam tersebut dengan bentuk-bentuk ibadah tertentu sebagai perbuatan bid'ah.

Adapun yang dikenal dengan nama "Salat Raghaib" atau "Salat Alfiyah" pada malam Nisfu Sya'ban merupakan salah satu contoh ibadah yang diada-adakan tanpa dasar yang sahih. Imam Abu Bakar ath-Thurthusi al-Maliki (w. 520 H) mendokumentasikan sejarah kemunculannya dalam kitab Al-Hawadits wa al-Bida'. Ia menukil keterangan dari Abu Muhammad al-Maqdisi sebagai berikut:

"Di Baitul Maqdis tidak pernah dikenal Salat Raghaib yang dikerjakan pada bulan Rajab dan Sya'ban. Pertama kali amalan itu muncul di tempat kami pada tahun 448 H. Pada waktu itu datang ke Baitul Maqdis seorang laki-laki dari Nablus yang dikenal dengan nama Ibnu Abi al-Hamra. Ia memiliki suara bacaan Al-Quran yang indah. Pada malam Nisfu Sya'ban ia berdiri melaksanakan salat di Masjid Al-Aqsa. Seorang lelaki ikut bermakmum di belakangnya, kemudian bergabung orang ketiga dan keempat, hingga ketika salat itu selesai, jumlah mereka telah menjadi kelompok yang besar. Pada tahun berikutnya, semakin banyak orang yang ikut salat bersamanya. Praktik tersebut kemudian menyebar di Masjid Al-Aqsa dan meluas ke rumah-rumah serta tempat tinggal masyarakat. Lambat laun ia menjadi kebiasaan yang mapan seolah-olah merupakan sunnah yang diwariskan hingga masa kami sekarang. Aku berkata kepadanya: 'Aku pernah melihatmu melaksanakan salat itu secara berjamaah.' Ia

1 Syaarh Az-Zarqani 'Ala Al-Mawahib Al-Ladunniyah 10/563.

menjawab: 'Ya, dan aku memohon ampun kepada Allah atas hal itu.' Adapun salat pada bulan Rajab, ia tidak dikenal di Baitul Maqdis hingga setelah tahun 480 H. Sebelum itu kami tidak pernah melihatnya dan tidak pernah mendengar tentangnya sama sekali."[1]

Keterangan historis ini menunjukkan bahwa Salat Raghaib dan Salat Alfiyah tidak dikenal pada masa para Sahabat, Tabi'in, maupun generasi-generasi awal Islam. Praktik tersebut muncul pada masa yang jauh belakangan, bermula dari tindakan seorang individu yang kemudian diikuti oleh masyarakat, hingga akhirnya menyebar luas dan dianggap sebagai bagian dari tradisi keagamaan yang mapan. Dalam pandangan para ulama yang mengkritiknya, proses inilah yang menjadi salah satu contoh bagaimana suatu amalan baru dapat berkembang dan memperoleh legitimasi sosial meskipun tidak memiliki dasar yang sahih dalam sumber-sumber pokok ajaran Islam.

Teks ini menunjukkan bahwa salat tersebut tidak dikenal di Baitul Maqdis—salah satu kota terpenting dalam dunia Islam—hingga pertengahan abad kelima Hijriah. Kemunculannya bermula dari praktik seorang individu, kemudian menyebar secara bertahap hingga mengakar dalam kesadaran masyarakat seolah-olah merupakan sunnah yang diwariskan turun-temurun. Bahkan, orang yang meriwayatkan kisah tersebut mengakui penyesalannya dan memohon ampun kepada Allah atas keterlibatannya di dalamnya. Hal ini menunjukkan kesadaran para ulama bahwa amalan tersebut merupakan ibadah yang diada-adakan.

Adapun hadis-hadis yang diriwayatkan mengenai keutamaan malam Nisfu Sya'ban, al-Qadhi Abu Bakar Ibnu al-'Arabi al-Maliki (w. 543 H) memberikan komentarnya dengan mengatakan:

"Tidak ada satu pun hadis tentang malam Nisfu Sya'ban yang dapat dijadikan pegangan, baik mengenai keutamaannya maupun mengenai

1 Al-Hawadist wa Al-Bida' hal. 132.

penetapan ajal pada malam tersebut. Oleh karena itu, janganlah kalian memberikan perhatian kepadanya."[1]

Pernyataan ini merupakan penilaian yang bersifat menyeluruh, yang menunjukkan bahwa seluruh riwayat yang berkaitan dengan keutamaan malam tersebut tidak mencapai tingkat yang dapat dijadikan dasar atau hujah, baik dalam masalah keutamaan amal, persoalan akidah, maupun dalam menetapkan bentuk ibadah tertentu.

Adapun pendapat yang kadang-kadang disebarkan bahwa firman Allah Swt.: إِنَّـا أَنْزَلْنَـاهُ فِـى لَيْلَـةٍ مُبَارَكَـةٍ إِنَّـا كُنَّـا مُنْذِرِيـنَ *"Sesungguhnya Kami menurunkannya pada suatu malam yang diberkahi. Sungguh, Kamilah yang memberi peringatan."* (QS. Ad-Dukhan [44]: 3) menunjuk kepada malam Nisfu Sya'ban, maka pendapat ini telah dibantah oleh para ulama tafsir, termasuk Ibnu al-'Arabi. Ia berkata: "Mayoritas ulama berpendapat bahwa malam tersebut adalah Lailatul Qadar. Sebagian lainnya mengatakan bahwa itu adalah malam Nisfu Sya'ban, dan pendapat ini batil. Sebab Allah Swt. telah berfirman dalam Kitab-Nya yang benar dan pasti: شَهْرُ رَمَضَانَ الَّـذِى أُنْـزِلَ فِيـهِ الْقُـرْآنُ *"Bulan Ramadan adalah bulan yang di dalamnya diturunkan Al-Quran."* (QS. Al-Baqarah [2]: 185) Allah telah menegaskan bahwa waktu turunnya Al-Quran adalah pada bulan Ramadan. Kemudian Dia menjelaskan waktu malamnya dalam ayat ini dengan firman-Nya: فِى لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ *"Pada suatu malam yang diberkahi."* (QS. Ad-Dukhan [44]: 3). Maka siapa saja yang mengklaim bahwa malam itu berada di luar bulan Ramadan, sungguh ia telah membuat kedustaan besar atas nama Allah."[2]

Dengan demikian, para ulama tafsir memahami bahwa yang dimaksud dengan "malam yang diberkahi" dalam Surah Ad-Dukhan adalah Lailatul Qadar yang berada di bulan Ramadan, bukan malam Nisfu Sya'ban.

1 Ahkam Al-Quran 4/117.
2 Ahkam Al-Quran 4/117.

LAILATUL QADAR

Para ulama sejak dahulu berbeda pendapat mengenai Lailatul Qadar hingga jumlah pendapat yang muncul tentangnya mencapai lebih dari empat puluh pandangan. Imam Fakhruddin ar-Razi telah menyebutkan pendapat-pendapat yang paling menonjol dalam Tafsir al-Kabir-nya, kemudian al-Hafizh Ibnu Hajar al-'Asqalani menghimpunnya dalam Fath al-Bari dengan mengatakan:

"Para ulama telah berbeda pendapat mengenai Lailatul Qadar dengan perbedaan yang sangat banyak. Dari berbagai mazhab dan pandangan mereka, kami mendapatkan lebih dari empat puluh pendapat."[1]

Sebagaimana dijelaskan oleh ar-Razi,[2] banyaknya pendapat tersebut pada dasarnya dapat dikembalikan kepada tiga poros utama yang menjadi pusat seluruh perbedaan pandangan.

Pertama, apakah Lailatul Qadar khusus berada pada bulan Ramadan ataukah dapat terjadi pada bulan-bulan lain dalam setahun? Sebagian ulama berpendapat bahwa malam tersebut dapat dicari pada seluruh hari dalam setahun dan tidak terbatas pada waktu tertentu.

1 Fath Al-Bari jilid 4 hal. 262-267.
2 Lihat Tafsir Ar-Razi jilid 32 hal. 230.

Kedua, apakah Lailatul Qadar merupakan malam yang berulang setiap tahun ataukah hanya terjadi satu kali dalam sejarah, yaitu malam ketika Al-Quran pertama kali diturunkan ke dalam hati Nabi Muhammad Saw.?

Ar-Razi menukil pendapat al-Khalil bin Ahmad yang mengatakan: "Siapa yang berpendapat bahwa keutamaannya disebabkan oleh turunnya Al-Quran pada malam itu, maka ia berpendapat bahwa malam tersebut telah berlalu dan hanya terjadi satu kali."[1]

Al-Qurthubi juga berkata: "Menurut salah satu pendapat yang dinisbatkan kepada Abu Hanifah, Lailatul Qadar terdapat sepanjang tahun. Ada pula riwayat yang dinisbatkan kepadanya bahwa malam tersebut telah diangkat dan hanya terjadi satu kali saja."[2]

Ketiga, perbedaan pendapat di antara mereka yang meyakini bahwa Lailatul Qadar berada dalam bulan Ramadan mengenai penentuan malamnya secara spesifik. Sebagian mengatakan bahwa ia berada pada malam pertama Ramadan, sebagian lain mengatakan malam ketujuh belas, ada yang berpendapat malam kesembilan belas, malam kedua puluh satu, malam kedua puluh tiga, malam kedua puluh empat, malam kedua puluh lima, malam kedua puluh tujuh, dan ada pula yang berpendapat malam kedua puluh sembilan.

Ketika kita merujuk pada Tafsir Juz 'Amma karya Imam Muhammad Abduh, kita mendapati bahwa beliau lebih condong pada pandangan bahwa Lailatul Qadar adalah satu malam bersejarah yang hanya terjadi sekali, yaitu malam ketika wahyu pertama kali diturunkan. Pandangan ini juga dikutip dan diperkuat oleh Syaikh Jamaluddin al-Qasimi dan Syaikh Ahmad Mustafa al-Maraghi dalam karya-karya tafsir mereka.

Inti dari pandangan mereka adalah bahwa Lailatul Qadar menjadi mulia dan agung karena pada malam itulah Al-Quran pertama kali diturunkan

1 Tafsir Ar-Razi jilid 32 hal. 230.
2 Tafsir Al-Qurthubi jilid 20 hal. 135.

ke dalam hati Nabi Muhammad Saw. Malam itu menjadi titik awal dari pesan terakhir yang membawa kebaikan bagi seluruh umat manusia hingga Hari Kiamat. Oleh karena itu, malam tersebut digambarkan sebagai "lebih baik daripada seribu bulan", yang berarti lebih baik daripada hidup yang panjang tanpa menerima karunia Ilahi yang agung berupa wahyu. Ini bukanlah kesetaraan matematis atau perkalian numerik dari pahala.

Pada malam itu para malaikat turun bersama Roh yang Terpercaya, yaitu Jibril As., sebagai tanda dimulainya hubungan antara langit dan bumi, serta dimulainya wahyu, kenabian, dan pesan terakhir. Malam itu juga disebut: سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ *"Ketenangan menyelimuti malam itu hingga terbitnya fajar." (Q. al-Qadr [97]: 5)* karena Allah melimpahkan ketenangan, kedamaian, dan rahmat kepadanya. Berdasarkan pemahaman ini, Lailatul Qadar adalah malam yang unik dalam sejarah wahyu dan tidak akan terulang dalam bentuk aslinya.

Adapun mengenai anggapan yang beredar di kalangan umat bahwa beribadah pada suatu malam tertentu setiap tahun di bulan Ramadan setara dengan beribadah selama seribu bulan, hal ini merupakan ijtihad yang tidak didasarkan pada dalil yang pasti. Demikian pula, riwayat-riwayat yang memerintahkan untuk mencari malam tersebut—jika diterima sebagai sahih—dapat dipahami dalam makna lain, yaitu sebagai dorongan bagi orang beriman untuk tetap mengingat malam agung tersebut sebagai ungkapan syukur kepada Allah atas karunia wahyu, serta sebagai penghargaan atas dimulainya petunjuk Ilahi yang menerangi dunia pada saat yang diberkahi itu.

Dengan demikian, merayakan malam tersebut dapat dipahami sebagai upaya untuk mengagungkan berkah wahyu dan mengenang awal mula misi, bukan berdasarkan keyakinan bahwa pahala atas amal perbuatan pada malam itu akan dilipatgandakan secara matematis hingga setara dengan pahala seribu bulan.

Oleh karena itu, Lailatul Qadar dapat dipahami sebagai malam syukur dan ibadah, sekaligus perayaan iman dalam arti yang sesungguhnya. Pada malam itu, umat Islam memperingati turunnya cahaya pertama dari langit ke dalam hati Nabi Penutup. Pemahaman ini berbeda dari berbagai klaim yang tidak berdasar, seperti gagasan bahwa ketetapan rezeki dan kematian ditentukan setiap tahun pada malam itu, atau bahwa nama "al-Qadr" berasal dari makna takdir. Semua hal tersebut termasuk dalam kategori hal-hal gaib, yang hanya dapat dibuktikan dengan bukti yang sah dan jelas. Makna linguistik yang lebih akurat dari 'al-Qadr' adalah 'kedudukan yang tinggi', 'kehormatan yang besar', dan 'pangkat yang mulia'.

Adapun bagi mereka yang membantah firman Allah: تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا "Pada malam itu para malaikat dan Ruh (Jibril) turun..." (Al-Qadr [97]: 4) untuk membuktikan bahwa peristiwa tersebut terulang setiap tahun, dengan alasan bahwa kata kerja bentuk sekarang menunjukkan kelangsungan, dapat dijawab bahwa kelangsungan yang dimaksud di sini berkaitan dengan konteks malam tersebut secara spesifik, yaitu bahwa para malaikat terus-menerus turun sepanjang malam hingga fajar, dan bukan bahwa hal itu menunjukkan pengulangan peristiwa yang sama setiap tahun. Konteks keseluruhan surah tersebut juga mendukung pemahaman ini, karena surah tersebut berbicara tentang suatu peristiwa tertentu yang terjadi pada waktu tertentu, bukan tentang ritual tahunan yang terus-menerus diulang.

Dengan penafsiran yang komprehensif terhadap Surah al-Qadr, banyak pertanyaan mengenai penentuan malam tersebut, pergeserannya dari satu malam ke malam lainnya, atau perbedaan dalam riwayat-riwayat mengenai tanggalnya dapat dijawab. Makna Lailatul Qadar dapat ditelusuri kembali ke asal-usul historisnya yang mulia: malam dimulainya wahyu, fajar cahaya petunjuk, dan momen pertama terjalinnya hubungan antara langit dan bumi melalui pesan terakhir yang sesungguhnya merupakan berkah bagi umat manusia, lebih baik daripada seribu bulan, dan lebih berharga daripada apa pun yang diukur dengan waktu.

Tafsir Syaikh Muhammad Abduh terhadap Surah Al-Qadr

Allah Swt. berfirman:

إِنَّـا أَنْزَلْنَـاهُ فِـى لَيْلَـةِ الْقَـدْرِ وَمَـا أَدْرَاكَ مَـا لَيْلَـةُ الْقَـدْرِ لَيْلَـةُ الْقَـدْرِ خَيْـرٌ مِـنْ أَلْـفِ شَـهْرٍ تَنَـزَّلُ الْمَلَائِكَـةُ وَالـرُّوحُ فِيهَـا بِـإِذْنِ رَبِّهِـمْ مِنْ كُلِّ أَمْـرٍ سَـلَامٌ هِـىَ حَتَّـىٰ مَطْلَـعِ الْفَجْـرِ

"Sesungguhnya Kami telah menurunkannya (Al-Quran) pada malam kemuliaan. Dan tahukah kamu apakah malam kemuliaan itu? Malam kemuliaan itu lebih baik daripada seribu bulan. Pada malam itu turun para malaikat dan Ruh (Jibril) dengan izin Tuhannya untuk mengatur segala urusan. Sejahteralah malam itu sampai terbit fajar."

(QS. Al-Qadr [97]: 1–5)

Di sini penulis mengutip tafsir Syaikh Muhammad Abduh karena tafsir tersebut sangat selaras dengan makna ayat-ayat tersebut, memiliki keterkaitan yang jelas dengan tujuan-tujuannya, dan merupakan salah satu tafsir paling komprehensif dalam membahas berbagai pertanyaan yang sering diajukan mengenai Malam Lailatul Qadar. Penafsiran ini ditulis oleh beliau dalam Tafsir Juz 'Amma, dan kemudian dikutip oleh Syaikh Jamaluddin al-Qasimi dalam tafsirnya yang berjudul Mahasin at-Ta'wil.

Syaikh Muhammad Abduh berkata:

Lailatul Qadar dinamai demikian karena salah satu dari dua makna. Pertama, sebagai malam ketetapan (at-taqdir), karena pada malam itulah Allah mulai menetapkan agama-Nya dan menggambarkan garis besar misi Nabi-Nya dalam menyeru umat manusia ke jalan yang akan menyelamatkan mereka dari keadaan yang telah lama mereka alami. Kedua, karena maknanya yang berkaitan dengan kehormatan dan keagungan, sebagaimana ungkapan berikut: فُـلَانٌ لَـهُ قَـدْرٌ yang berarti 'si fulan memiliki qadr', yaitu ia memiliki kehormatan dan kedudukan yang tinggi. Sebab pada malam itu Allah meninggikan derajat Nabi-Nya,

memuliakannya, dan mengagungkannya dengan wahyu. Sesungguhnya, ayat-ayat surah ini mengisyaratkan, bahkan menegaskan, bahwa malam ini adalah malam yang penuh keagungan karena peristiwa luhur turunnya Al-Quran yang terjadi di dalamnya.

Firman-Nya: وَمَـا أَدْرَاكَ مَـا لَيْلَـةُ الْقَـدْرِ 'Dan bagaimana mungkin engkau mengetahui apa itu Malam Kekuasaan?' artinya: apa yang dapat membuatmu memahami betapa agung kedudukannya dan betapa megahnya peristiwa-peristiwa yang terjadi di dalamnya?

Kemudian Allah berfirman: لَيْلَـةُ الْقَـدْرِ خَيْـرٌ مِـنْ أَلْفِ شَـهْرٍ Dia menyebut malam itu tiga kali, lalu menggunakan bentuk pertanyaan yang menunjukkan bahwa keagungan malam itu bukanlah sesuatu yang mudah dipahami oleh akal manusia. Setelah itu, Allah menyatakan bahwa malam ini lebih baik daripada seribu bulan, karena ribuan bulan telah berlalu bagi umat-umat sebelumnya sementara mereka terombang-ambing dalam kegelapan kesesatan. Dengan demikian, satu malam yang memancarkan cahaya petunjuk lebih baik daripada seribu bulan mereka."

Dan Anda boleh berhenti pada makna "keutamaan" sebagaimana disebutkan dalam teks tersebut, serta menyerahkan kepada Allah penentuan aspek mana yang menjadikan malam itu lebih utama daripada seribu bulan. Hanya Allah-lah yang mengetahui alasannya, sementara Dia belum menjelaskannya kepada kita. Anda juga boleh memahami ungkapan tersebut sesuai dengan idiom bahasa Arab yang lazim, dan bentuk-bentuk semacam itu sering ditemukan dalam Al-Quran.

Di antaranya adalah bentuk pertanyaan yang terdapat dalam surah ini: وَمَـا أَدْرَاكَ مَـا لَيْلَـةُ الْقَـدْرِ *"Dan tahukah kamu apakah Lailatul Qadar itu?"* (QS. Al-Qadr [97]: 2). Ungkapan ini sesuai dengan cara bicara yang lazim mereka gunakan. Jika tidak demikian, tentu mustahil bagi Allah, Yang Maha Mengetahui dan Maha Menyadari, untuk menanyakan sesuatu yang tidak Dia ketahui.

Oleh karena itu, penyebutan angka seribu di sini tidak boleh dipahami secara harfiah sebagai batas yang tetap. Tujuannya adalah untuk menunjukkan besarnya nilai dan keunggulannya. Dengan demikian, seribu bulan hanyalah batas minimum yang disebutkan dalam ungkapan tersebut, sedangkan tingkat keunggulannya yang melampaui angka tersebut tidak terbatas.

Jika Anda mengatakan, "Beramal secara diam-diam lebih baik daripada memamerkannya," Anda tidak menentukan tingkat keunggulannya secara pasti. Tingkat keunggulannya dapat terus meningkat tanpa batas yang tetap.

Dalam Al-Quran sendiri, pada peristiwa yang sama, yaitu Pertempuran Badr, disebutkan bahwa Allah memperkuat orang-orang beriman dengan seribu malaikat, atau tiga ribu malaikat, atau lima ribu malaikat, sebagaimana tercantum dalam Surah Al-Anfal dan Surah Ali 'Imran. Angka-angka ini tidak dimaksudkan sebagai batasan yang kaku, sebagaimana jelas terlihat dari konteksnya. Dengan demikian, Lailatul Qadar adalah malam yang lebih baik daripada seluruh periode yang panjang itu, Insya Allah.

Kemudian Allah melanjutkan penjelasannya mengenai beberapa keistimewaan malam tersebut dengan firman-Nya: تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا *"Pada malam itu turun para malaikat dan Ruh (Jibril)."* (QS. Al-Qadr [97]: 4). Allah Yang Maha Tinggi memberitahukan bahwa pengalaman pertama Nabi Muhammad dalam menyaksikan para malaikat terjadi pada malam itu. Mereka turun dari alam rohani, yang tidak terikat oleh ruang dan tidak dapat diukur dengan standar apa pun, hingga mereka muncul dalam penglihatan Nabi Saw.. Adapun "Ruh", ia adalah makhluk yang datang untuk menyampaikan wahyu kepada Nabi, yaitu yang disebut dalam Al-Quran sebagai Jibril As.

Para malaikat dan Ruh hanya menampakkan diri: بِإِذْنِ رَبِّهِمْ *"Dengan izin Tuhan mereka."* (Al-Qadr [97]: 4). Artinya, para malaikat hanya menampakkan diri kepada jiwa-jiwa yang telah dipersiapkan Allah untuk

menerima penampakan tersebut. Para malaikat tidak menampakkan diri kepada semua orang, sebagaimana telah diketahui umum. Hal itu merupakan karunia dari Allah yang diberikan kepada siapa saja yang Dia kehendaki. Pemilihan tersebut merupakan bagian dari izin dan kehendak-Nya.

Izin itu sendiri berasal dari penyampaian perintah dan ketetapan Ilahi, karena Allah mengutus para malaikat kepada jiwa-jiwa terpilih untuk menyampaikan kepada mereka apa yang Dia kehendaki. Oleh karena itu, Allah berfirman: مِـنْ كُلِّ أَمْـرٍ *"Untuk mengatur segala urusan."* (Surah al-Qadr [97]: 4). Artinya, Allah mengutus para malaikat dan Ruh kepada para rasul-Nya setiap kali ada perintah yang harus disampaikan kepada hamba-hamba-Nya. Dengan pemahaman ini, izin tersebut berasal dari adanya perintah yang harus disampaikan.

Istilah "perintah" di sini merujuk pada firman Allah: فِيهَـا يُفْـرَقُ كُلُّ أَمْـرٍ حَكِيـمٍ أَمْـرًا مِـنْ عِنْدِنَـا إِنَّـا كُنَّـا مُرْسِـلِينَ *"Di dalamnya terdapat segala hal yang bijaksana – sebuah perintah dari Kami. Sesungguhnya, Kami-lah yang mengutus para rasul."* (QS. Ad-Dukhan [44]: 4–5). Dengan demikian, pembahasan dalam ayat-ayat ini berkaitan dengan wahyu, kenabian, perintah-perintah Ilahi, dan hukum-hukum-Nya, dan bukan hal-hal lain di luar itu.

Beberapa ahli berpendapat bahwa huruf مِـنْ "dari" dalam ayat tersebut berarti بـ "ba'", sehingga terjemahannya menjadi بِكُلِّ أَمْرٍ "dengan setiap perintah". Namun, penafsiran semacam itu tidak diperlukan, karena makna yang telah dijelaskan sebelumnya sudah cukup.

Bentuk kata kerja mudhari' dalam firman Allah: تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ *"Pada malam itu para malaikat turun..."* (Al-Qadr [97]: 4) dan firman-Nya:: فِيهَـا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ *"Pada malam itu setiap urusan yang bijaksana dibedakan."* (Al-Quran, Surah Ad-Dukhan [44]: 4) digunakan meskipun maknanya merujuk pada peristiwa yang telah berlalu (madhi), karena konteksnya berkaitan dengan awal turunnya Al-Quran, dan hal ini memiliki dua alasan:

- Pertama, untuk menghidupkan kembali peristiwa masa lalu karena keagungan peristiwa tersebut, sebagaimana penggunaan serupa dalam firman Allah: وَزُلْزِلُوا حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ *"Dan mereka diguncang (dengan berbagai cobaan) hingga Rasul berkata..."* (Al-Quran, Al-Baqarah [2]: 214). Penggunaan bentuk sekarang (mudhari') setelah peristiwa masa lalu membuat penggambaran kejadian tersebut menjadi lebih hidup dan jelas.

- Kedua, karena awal turunnya wahyu memang terjadi pada malam itu, namun seluruh Al-Quran, beserta perintah dan hukumnya yang terperinci, diturunkan setelahnya. Seolah-olah ayat ini menunjukkan bahwa apa yang dimulai pada malam itu berlanjut sepanjang waktu hingga agama ini mencapai kesempurnaannya.

Firman Allah: سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ *"Semoga kedamaian menyelimuti malam itu hingga fajar menyingsing."* (Al-Quran, Al-Qadr [97]: 5) yang berarti bahwa malam itu bebas dari segala kejahatan dan gangguan. Allah menggambarkannya dengan kata "salam" itu sendiri, yang berarti kedamaian dan keamanan, sebagai bentuk penegasan bahwa malam itu tidak ternoda oleh hal-hal yang mengganggu. Pada malam itu, Allah meringankan segala kesulitan Nabi-Nya, membuka jalan-jalan petunjuk bagi Baginda, dan menganugerahkan kepadanya apa yang telah lama Baginda harapkan selama berhari-hari dan berbulan-bulan.[1]

Dalam komentarnya mengenai hadis-hadis seputar Malam Lailatul Qadar, Syaikh Jamaluddin al-Qasimi mengutip pendapat Syaikh Muhammad Abduh—yang ia sebut sebagai "Imam"—dengan mengatakan:

Imam tersebut berkata: Hadis-hadis yang sahih saling memperkuat bahwa malam tersebut jatuh pada bulan Ramadan. Namun, kami tidak secara pasti menentukan malam mana di antara malam-malam Ramadan itu, karena riwayat-riwayat mengenai hal tersebut sangat banyak dan memiliki perbedaan yang signifikan. Al-Quran sendiri tidak menyebutkannya

1 Mahasin At-Ta'wil, Al-Qasimi 9/516-518. Dan lihat Tafsir Juz 'Amma karya Syeikh Muhammad Abduh hal. 148-153.

secara spesifik. Adapun hadits-hadits yang menyebutkannya, tujuan utamanya adalah untuk mendorong umat beriman agar menghidupkan malam tersebut dengan ibadah sebagai ungkapan syukur kepada Allah atas petunjuk agama ini, yang mulai Dia anugerahkan kepada mereka pada malam itu. Mereka dapat beribadah kepada Allah pada malam itu baik secara individu maupun berjamaah. Siapa pun yang menganggap suatu riwayat lebih kuat mengenai malam tertentu, boleh menghidupkan malam tersebut. Namun, bagi mereka yang benar-benar ingin memastikan, mereka sebaiknya bersyukur kepada Allah dengan meningkatkan ibadah mereka sepanjang bulan Ramadan. Inilah rahasia mengapa malam tersebut tidak ditentukan secara tepat.

Hal ini juga ditunjukkan oleh ayat dalam Surah Al-Baqarah, yang menetapkan seluruh bulan Ramadan sebagai waktu turunnya Al-Quran agar para mukmin senantiasa mengingat nikmat-nikmat Allah atas mereka. Oleh karena itu, Lailatul Qadar adalah malam ibadah, pengabdian, dan pengingatan akan nikmat kebenaran dan iman. Ini bukanlah malam untuk pamer atau pesta pora yang berlebihan, yang mengubah masjid-masjid Allah menjadi panggung untuk pertunjukan yang mencolok, dipadati oleh orang-orang munafik yang berlomba-lomba pamer, sementara orang-orang yang tulus menghindarinya, sebagaimana yang terjadi pada sebagian umat Islam saat ini. Sebagian besar yang mereka ketahui tentang Lailatul Qadar hanyalah bahwa itu adalah kesempatan untuk begadang dan mengobrol tentang hal-hal yang tidak menjadi perhatian Allah. Mereka mendengarkan pembacaan Kitab Allah tanpa merenungkan atau mengambil pelajaran dari maknanya. Bahkan jika mereka mendengarkan, perhatian mereka sering kali hanya terfokus pada keindahan suara pembaca. Kemudian mereka mendengarkan berbagai cerita yang sanadnya tidak sahih dan manfaatnya tidak dipuji baik oleh generasi sebelumnya maupun sesudahnya. Mereka juga memiliki berbagai khayalan tentang Malam Lailatul Qadar yang tidak pantas bagi pikiran seorang anak, apalagi bagi orang dewasa yang matang."[1]

1 Mahasin At-Ta'wil, Al-Qasimi 9/518. Dan lihat Tafsir Juz 'Amma karya Syeikh Muhammad Abduh hal. 148-153.

Dalam mengkritik sikap berlebihan dalam membicarakan hal-hal gaib tanpa dasar yang kuat, Syaikh al-Qasimi berkata:

"Imam berkata: Apa yang dikatakan banyak orang, bahwa malam yang diberkahi, di mana setiap urusan yang bijaksana ditetapkan, adalah malam Nisfu Sya'ban, dan bahwa urusan yang ditentukan pada malam itu adalah rezeki dan umur manusia, serta apa yang mereka katakan tentang hal serupa mengenai Malam Lailatul Qadar, merupakan bentuk keberanian dalam membicarakan hal-hal gaib tanpa bukti yang pasti. Kita tidak diperbolehkan untuk mempercayai hal-hal tersebut kecuali jika ada riwayat mutawatir dari Rasulullah Saw. yang ma'shum. Riwayat semacam itu tidak ada. Hal ini disebabkan oleh pertentangan di antara riwayat-riwayat yang ada, kelemahan sebagian besar di antaranya, serta kepalsuan sebagian lainnya. Riwayat-riwayat semacam itu tidak dapat dijadikan acuan dalam masalah akidah.

Demikian pula, hal yang sama berlaku untuk kisah Baitul-Ma'arif dan turunnya Al-Quran di sana pada malam itu. Masalah ini tidak dapat dimasukkan ke dalam ajaran agama karena tidak ada riwayat mutawatir dari NabiSaw. mengenai hal tersebut. Kita tidak diperbolehkan mendasarkan keyakinan semacam itu semata-mata pada dugaan belaka. Jika kita melakukannya, kita akan termasuk dalam kategori yang disebutkan oleh Allah: إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ *"Mereka tidak mengikuti apa pun kecuali dugaan belaka."* (Al-Quran, al-An'am [6]: 116). Kami berlindung kepada Allah dari hal itu.

Memang, umat Islam telah terjerumus ke dalam bencana ini, yaitu bencana mencampuradukkan hal-hal gaib yang benar-benar dapat dipercaya dan merupakan bagian dari keyakinan agama, dengan hal-hal yang sekadar dianggap sebagai amalan sunnah. Oleh karena itu, berhati-hatilah agar kalian tidak terjerumus ke dalam kesalahan yang sama seperti yang mereka alami. Demikianlah akhir dari perkataan beliau, semoga Allah merahmatinya."[1]

1 Mahasin At-Ta'wil, Al-Qasimi 9/519. Dan lihat Tafsir Juz 'Amma karya Syeikh Muhammad Abduh hal.

Kemudian al-Qasimi menambahkan:

Al-Hafizh Ibn Hajar, dalam Fath al-Bari, mengutip pendapat sebagian ulama bahwa Lailatul Qadar hanya terjadi sekali, yaitu pada tahun ketika peristiwa tersebut terjadi pada masa Nabi Saw. Mungkin dasar dari pendapat ini adalah hadits sahih yang menyebutkan bahwa Lailatul Qadar telah "diangkat" (rūfiʿat). Kami telah menjelaskan makna masalah ini sebelumnya. Oleh karena itu, mayoritas ulama berpegang pada pandangan yang berlawanan. Menurut penulis, kedua pandangan ini tidak saling bertentangan.

Pandangan pertama merujuk pada malam turunnya Al-Quran dan segala manifestasi istimewa yang terjadi pada malam tersebut, yang menjadikannya unik dan tak terulang.

Pandangan kedua merujuk pada kenyataan bahwa malam yang bertepatan dengannya di setiap bulan Ramadan memiliki keutamaan khusus yang tidak dimiliki malam-malam lainnya. Inilah rahasia di balik anjuran qiyam al-lail di bulan Ramadan dan pencarian Lailatul Qadar pada sepuluh malam terakhirnya: untuk menghidupkan malam-malam yang menyerupainya sebagai sarana mencari berkah, serta untuk mengenang dan bersyukur atas nikmat dan petunjuk Allah. Oleh karena itu, siapa pun yang beribadah pada malam-malam sepuluh hari terakhir Ramadan, atau sepanjang bulan Ramadan, pasti akan bertepatan dengan malam yang serupa dengan Lailatul Qadar, karena malam tersebut tak diragukan lagi merupakan bagian dari Ramadan. Islam berbeda dari agama-agama lain dalam pengudusan waktu-waktu tertentu. Islam menjadikannya sebagai musim ibadah, sedangkan para pemimpin agama lain menciptakan peringatan yang berubah menjadi festival, dan waktu-waktu tersebut dihabiskan untuk bersantai, berhias, dan berpesta pora, yang bertentangan dengan hikmah asli dari peringatan tersebut. Maka, renungkanlah perbedaan ini, dan bersyukurlah kepada Allah atas petunjuk-Nya menuju kebenaran."[1]

148-153.
1 Ibid

Tafsir Surah Al-Qadr Menurut Syaikh al-Maraghi

Syaikh Ahmad Mustafa al-Maraghi menyajikan tafsir Surah Al-Qadr yang ringkas, tersusun dengan baik, jelas maknanya, dan bebas daripada sikap berlebihan dalam membicarakan perkara-perkara gaib tanpa dalil. Beliau berkata:

"Al-Quran al-Karim telah menunjukkan waktu turunnya Al-Quran kepada Rasulullah Saw. pada empat tempat dalam Kitab-Nya, dan Al-Quran saling menafsirkan antara satu bahagian dengan bahagian yang lain.

- (1) Dalam Surah Al-Qadr: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ *"Sesungguhnya Kami telah menurunkannya pada malam kemuliaan."* (QS. Al-Qadr [97]: 1).

- (2) Dalam Surah Ad-Dukhan: حم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ *"Ha Mim. Demi Kitab (Al-Quran) yang menjelaskan. Sesungguhnya Kami menurunkannya pada suatu malam yang diberkahi. Sungguh, Kamilah yang memberi peringatan. Pada malam itu dijelaskan segala urusan yang penuh hikmah, yaitu urusan yang besar dari sisi Kami. Sesungguhnya Kami adalah Yang mengutus para rasul, sebagai rahmat dari Tuhanmu. Sungguh, Dia Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui."* (QS. Ad-Dukhan [44]: 1–6).

- (3) Dalam Surah Al-Baqarah: شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ *"Bulan Ramadan adalah bulan yang di dalamnya diturunkan Al-Quran sebagai petunjuk bagi manusia serta penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda antara yang benar dan yang batil."* (QS. Al-Baqarah [2]: 185).

- (4) Dalam Surah Al-Anfal: وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ *"Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang kamu peroleh*

sebagai rampasan perang, maka seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnu sabil, jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang Kami turunkan kepada hamba Kami pada Hari Al-Furqan, yaitu hari bertemunya dua pasukan. Dan Allah Mahakuasa atas segala sesuatu." (QS. Al-Anfal [8]: 41).

Ayat dalam Surah Al-Qadr dengan jelas menyatakan bahwa Al-Quran diturunkan pada Malam Kemuliaan. Ayat dalam Surah Ad-Dukhan menegaskan hal ini dan menjelaskan bahwa wahyu tersebut terjadi pada suatu malam yang penuh berkah. Ayat dalam Surah Al-Baqarah menunjukkan bahwa Al-Quran diturunkan pada bulan Ramadan. Sementara itu, ayat dalam Surah Al-Anfal menunjukkan bahwa wahyu Al-Quran kepada NabiSaw. terjadi pada malam yang bertepatan dengan hari pertempuran antara kedua pasukan dalam Pertempuran Badr, hari ketika Allah membedakan antara kebenaran dan kebatilan serta memberikan kemenangan kepada pihak Allah atas pihak setan. Berdasarkan hal ini, dapat disimpulkan bahwa malam tersebut adalah malam Jumat, yang bertepatan dengan tanggal tujuh belas Ramadan.

Firman Allah: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِى لَيْلَةِ الْقَدْرِ "Sesungguhnya, Kami menurunkannya pada Malam Kemuliaan." Artinya: Kami memulai penurunan Kitab Suci pada Malam Lailatul Qadar, kemudian menurunkannya secara bertahap selama dua puluh tiga tahun sesuai dengan peristiwa-peristiwa yang mengharuskan turunnya ayat-ayat tertentu. Kadang-kadang untuk menjelaskan hukum atas pertanyaan-pertanyaan yang muncul, dan kadang-kadang sebagai pelajaran melalui kisah-kisah dan peringatan yang terkandung di dalamnya.

Tidak diragukan lagi bahwa manusia membutuhkan panduan untuk menjelaskan berbagai masalah keagamaan dan duniawi yang membingungkan mereka, serta menjelaskan asal-usul penciptaan dan kehidupan setelah kematian. Mereka tidak sepenuhnya mampu memahami kepentingan sejati mereka hingga dapat merumuskan sistem yang memadai tanpa agama dan praktik keagamaan.

Peristiwa-peristiwa kehidupan yang disaksikan umat manusia sepanjang masa sudah cukup untuk membuktikan kebenaran hal ini. Sejak awal penciptaan, manusia terus-menerus menciptakan dan mengubah, menyempurnakan, serta meninjau kembali hukum dan sistem yang mereka rancang sendiri. Namun, tak lama kemudian mereka menyadari bahwa semua itu tidak cukup untuk membimbing masyarakat ke jalan yang benar serta melindunginya dari perbuatan salah dan penyimpangan.

Oleh karena itu, dikatakan bahwa manusia tidak dapat hidup tanpa agama, maupun tanpa dorongan spiritual yang menentukan ukuran dan nilai segala sesuatu, setelah ilmu pengetahuan menjelaskan sifat-sifat dan karakteristiknya. Manusia juga tidak dapat hidup tanpa keyakinan pada kekuatan gaib yang menjadi tempat berlindung ketika malam keraguan menyelimuti mereka, dan ketika lika-liku serta cobaan hidup menjadi kabur dan membingungkan."

Kemudian Allah menunjukkan bahwa hakikat keagungan malam tersebut tidak dapat sepenuhnya diketahui kecuali oleh-Nya semata, melalui firman-Nya: وَمَـا أَدْرَاكَ مَـا لَيْلَةُ الْقَـدْرِ *"Dan apa yang membuatmu tahu apa itu Malam Kekuasaan?"* (Al-Quran, Al-Qadr [97]: 2). Artinya, pengetahuan dan pemahamanmu tidak akan mampu mencakup seluruh keagungan malam itu atau puncak kedudukannya yang mulia. Dalam ungkapan ini terdapat petunjuk bahwa kemuliaan malam tersebut adalah sesuatu yang tidak dapat sepenuhnya dipahami oleh pengetahuan para ulama. Hanya Allah, Yang Maha Mengetahui segala yang gaib, Pencipta seluruh alam semesta, dan Yang menciptakannya dari ketiadaan, yang mengetahui realitas sejatinya dengan sempurna..

Kemudian Allah menjelaskan betapa agungnya keutamaan malam tersebut melalui firman-Nya: لَيْلَـةُ الْقَـدْرِ خَيْـرٌ مِـنْ أَلْـفِ شَـهْرٍ *"Malam Al-Qadr lebih baik daripada seribu bulan."* (Al-Qadr [97]: 3). Hal ini karena satu malam yang memancarkan cahaya petunjuk, menandai dimulainya syariat baru yang diturunkan demi kebaikan umat manusia, serta merupakan momen peletakan batu pertama bagi agama yang menjadi penutup bagi semua

agama dan cocok untuk setiap zaman dan tempat, tentu saja lebih baik daripada seribu bulan yang dihabiskan manusia saat mereka masih terombang-ambing dalam kegelapan syirik dan kesesatan penyembahan berhala, kebingungan tanpa arah dan tanpa batas yang jelas.

Mungkin juga bahwa penyebutan angka seribu di sini mengikuti ungkapan dalam bahasa Arab yang menggunakan angka tersebut untuk menunjukkan jumlah yang sangat besar, bukan untuk menentukan angka yang pasti. Penggunaan semacam itu juga terdapat dalam firman Allah: يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ *"Setiap dari mereka berharap agar dianugerahi umur seribu tahun."* (Al-Quran, Al-Baqarah [2]: 96).

Allah memberikan keutamaan pada waktu dan tempat tertentu sesuai dengan hikmah yang Dia kehendaki. Dialah Pemilik Hikmah yang Sempurna.

Adakah kehormatan yang lebih besar daripada malam yang menandai dimulainya turunnya cahaya dan petunjuk bagi umat manusia, setelah umat Nabi Muhammad Saw. telah hidup selama berabad-abad dalam kesesatan penyembahan berhala?

Adakah kehormatan yang lebih besar daripada malam ketika cahaya ilmu Ilahi mulai bersinar ke dalam hati Nabi Saw. sebagai rahmat bagi hamba-hamba-Nya? Melalui wahyu tersebut, Nabi Saw. menyampaikan kabar gembira dan peringatan, membimbing umat manusia ke jalan yang lurus, membentuk sebuah komunitas yang membebaskan manusia dari penindasan penguasa yang zalim dan kekuasaan para tiran, mempersatukan mereka setelah terpecah belah, serta menyatukan kembali kekuatan mereka setelah sebelumnya tercerai-berai.

Oleh karena itu, sudah sepantasnya umat Islam menjadikan malam ini sebagai momen peringatan yang agung. Pada malam ini dimulailah turunnya petunjuk ilahi yang menuntun umat Islam ke jalan yang benar dan bermanfaat. Mereka juga hendaknya memperbarui ikrar di hadapan Tuhan mereka untuk menjaga dan membela ajaran-ajaran tersebut

dengan nyawa dan harta benda mereka, sebagai ungkapan syukur atas nikmat-Nya dan dengan harapan memperoleh pahala-Nya.

Kemudian Allah menyebutkan beberapa keistimewaan malam yang penuh berkah itu melalui firman-Nya: تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ Para malaikat dan Ruh turun pada malam itu atas izin Tuhan mereka untuk setiap urusan. (Al-Qadr [97]: 4). Artinya, para malaikat turun dari alam rohani mereka hingga menampakkan diri kepada Nabi Muhammad Saw., dan Ruh, yaitu Jibril As., menampakkan diri kepada Nabi Saw. sebagai pembawa wahyu. Penampakan ini kepada jiwa yang sempurna terjadi atas izin Tuhan mereka, setelah Allah mempersiapkan Nabi Saw. untuk menerima wahyu, agar Baginda dapat menyampaikan kepada umat manusia apa yang mengandung kebaikan dan berkah bagi mereka.

Turunnya para malaikat ke bumi termasuk di antara hal-hal yang berada dalam kekuasaan Allah. Kami tidak membahas bagaimana hal itu sebenarnya terjadi atau dengan cara apa. Kami meyakininya tanpa berusaha mengungkap detail dan rahasianya. Sebab hingga saat ini, meskipun umat manusia telah mencapai kemajuan yang cukup besar dalam pengetahuan ilmiah dan alat-alat penelitian material, mereka masih sangat sedikit mengetahui tentang alam semesta. Sebagaimana firman Allah: وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا *"Dan kalian hanya diberi sedikit ilmu."* (Al-Quran, Al-Isra' [17]: 85).

Sebagai kesimpulan, malam ini merupakan malam peringatan yang agung bagi umat Islam karena pada malam inilah Al-Quran diturunkan. Malam ini adalah malam untuk bersyukur atas karunia dan berkah yang agung tersebut. Para malaikat pun turut hadir pada malam itu, yang menunjukkan keagungan malam tersebut sekaligus kehormatan umat manusia, yang telah ditunjuk Allah sebagai khalifah-Nya di bumi.

Kemudian Allah berfirman: سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ *"Semoga kedamaian menyelimuti malam itu hingga terbitnya fajar."* (Al-Quran, Al-Qadr [97]:

5). Artinya, malam yang dipenuhi kebaikan oleh turunnya Al-Quran dan kehadiran para malaikat itu adalah malam yang sepenuhnya dipenuhi dengan keselamatan, keamanan, kebaikan, dan berkah dari awal hingga akhir. Pada malam itulah Allah menghilangkan kesusahan dari Nabi-Nya dan membuka bagi Baginda jalan-jalan petunjuk dan bimbingan.[1]

1 Tafsir Al-Maraghi 30/206-210.

IKTIKAF NABI

Pada suatu malam di bulan Ramadan, ketika penulis sedang membaca Al-Quran, perhatian penulis tertuju pada sebuah ayat yang sering kali dilafalkan tanpa disertai perenungan terhadap maknanya, yaitu firman Allah Swt.: وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ *"Janganlah kamu campuri mereka, sedangkan kamu sedang beriktikaf dalam masjid."* (QS. Al-Baqarah [2]: 187). Kalimat yang singkat ini membuka ruang pertanyaan mengenai hakikat iktikaf pada masa kenabian dan bagaimana praktik nyatanya sehingga Al-Quran datang untuk mengatur dan meluruskannya.

Larangan melakukan hubungan suami istri ketika beriktikaf menimbulkan pertanyaan: apakah para lelaki beriktikaf bersama istri-istri mereka di masjid sehingga mereka dilarang melakukan hubungan tersebut di dalamnya? Jika demikian, apakah dapat dibayangkan terjadinya hubungan suami istri di dalam masjid hingga diperlukan larangan yang tegas? Jika dikatakan bahwa para wanita berada di rumah sementara para lelaki berada di masjid, lalu apa alasan pengkhususan larangan ini dalam keadaan beriktikaf, padahal hubungan suami istri hanya dapat terjadi apabila kedua pasangan berada di satu tempat yang sama?

Menurut pandangan penulis, konteks ini tidak dapat dipahami secara utuh kecuali dengan pemahaman yang berbeda dari apa yang kemudian mengakar dalam benak banyak orang. Iktikaf pada masa Nabi Saw. bukanlah pengasingan diri secara penuh di dalam masjid sepanjang

malam, melainkan penahanan diri untuk beribadah pada siang hari dan sepanjang waktu yang ditetapkan, sementara orang yang beriktikaf tetap memiliki hubungan dengan rumahnya untuk bermalam, sebagaimana ia juga keluar untuk memenuhi kebutuhan-kebutan yang mendesak, tanpa kehilangan status iktikafnya secara syariat.

Ayat tersebut berbicara kepada orang-orang yang berstatus sebagai "orang yang beriktikaf", bukan hanya kepada mereka yang sedang berada di dalam masjid pada saat terjadinya hubungan suami istri. Karena itu, ayat tersebut melarang hubungan suami istri selama status iktikaf masih berlaku, meskipun hubungan itu terjadi di luar dinding masjid. Dengan pemahaman ini, maknanya menjadi selaras: Nabi Muhammad Saw. dan para Sahabat beriktikaf di masjid pada siang hari, kemudian kembali ke rumah mereka untuk bermalam, tetapi mereka tetap berstatus sebagai orang yang beriktikaf. Oleh karena itu, mereka dilarang menggauli istri-istri mereka sepanjang masa iktikaf, meskipun sedang berada di rumah.

Pemahaman ini juga didukung oleh kondisi arsitektur Masjid Nabawi pada masa tersebut. Masjid ketika itu bukanlah bangunan tertutup dengan atap dan dinding yang kokoh sebagaimana sekarang, melainkan ruang yang terbuka di berbagai sisinya dengan atap yang sederhana, sehingga tidak layak untuk dijadikan tempat tinggal umum pada malam hari, terutama karena gangguan binatang malam, dinginnya musim dingin, dan panasnya musim panas. Oleh sebab itu, dibangunlah Ash-Shuffah di bagian belakang masjid sebagai tempat yang teduh dan dipersiapkan untuk bermalam. Para penghuni Ash-Shuffah, yaitu kaum Muhajirin yang miskin, tinggal di sana karena keadaan yang memaksa, bukan karena itu merupakan fungsi utama masjid.

Qadhi 'Iyadh secara tegas menyebutkan bahwa Ash-Shuffah adalah "naungan", yang menunjukkan bahwa bagian lain dari masjid tidak tertutup secara sempurna. Hal ini juga menjelaskan mengapa mereka melaksanakan salat di tempat tinggal masing-masing ketika hujan turun, karena atap masjid tidak mampu mencegah air masuk sepenuhnya.

Apabila masjid dalam bentuk awalnya memang tidak dipersiapkan untuk menjadi tempat tidur umum, maka bagaimana dapat dibayangkan bahwa iktikaf yang disyariatkan mengharuskan bermalam di dalamnya? Jadi yang lebih dekat kepada fakta sejarah dan nash adalah bahwa iktikaf merupakan komitmen ibadah untuk menetap di masjid pada waktu-waktu ibadah, bukan tinggal dan menetap pada malam hari sebagaimana pemahaman yang terbentuk pada masa-masa berikutnya seiring perkembangan arsitektur dan perubahan fungsi ruang masjid.

Berdasarkan itu, ayat: وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ *"Janganlah kamu campuri mereka, sedangkan kamu sedang beriktikaf dalam masjid."* (QS. Al-Baqarah [2]: 187) tidak dipahami sebagai larangan terhadap hubungan suami istri yang mungkin terjadi di dalam masjid, melainkan larangan terhadap hubungan suami istri selama status iktikaf masih berlangsung, meskipun hal itu terjadi di rumah. Sebab, orang yang beriktikaf tetap berstatus sebagai "orang yang beriktikaf" secara syariat, sekalipun ia keluar untuk suatu keperluan atau untuk bermalam.

Setelah semakin kuat dugaan bahwa Nabi Muhammad Saw. dan para Sahabat tidak menetap di masjid pada malam hari selama iktikaf, melainkan kembali ke rumah mereka untuk tidur dengan tetap mempertahankan status iktikaf, muncul pertanyaan-pertanyaan lain yang berkaitan dengan berbagai urusan kehidupan sehari-hari.

Apakah Nabi Muhammad Saw. makan di masjid ketika sedang beriktikaf? Apakah istri-istri Baginda mengirimkan makanan kepada Baginda di tempat iktikafnya? Jika Baginda makan di masjid, apakah Baginda melakukannya sendirian atau bersama para Sahabat yang turut beriktikaf?

Penulis telah menelusuri kitab-kitab hadis untuk mencari riwayat, baik yang sahih maupun yang lemah, yang menunjukkan bahwa Nabi Muhammad Saw. makan sahur atau berbuka puasa di masjid selama masa iktikafnya, namun penulis tidak menemukan sesuatu pun mengenai hal tersebut. Seandainya perbuatan itu dilakukan secara terus-menerus atau menjadi

kebiasaan yang dominan, niscaya akan sampai kepada kita riwayat mengenainya. Apalagi hal itu merupakan praktik ibadah yang relatif baru, terlebih jika berbuka dan sahur dilakukan secara berjamaah bersama para Sahabat, yang tentunya memiliki alasan kuat untuk diriwayatkan dan dipelihara dalam transmisi hadis. Karena tidak adanya riwayat tentang hal itu, maka yang semestinya dijadikan pegangan adalah hukum asal dan kebiasaan yang berlaku, yaitu bahwa Nabi Muhammad Saw. makan sahur dan berbuka puasa di rumah Baginda, sebagaimana yang Baginda lakukan di luar masa iktikaf.

Hal ini dipahami sebagai keluar untuk memenuhi kebutuhan alami yang tidak bertentangan dengan iktikaf, seperti keluar untuk mandi, buang hajat, mengganti pakaian, dan berbagai kebutuhan lain yang tidak dapat ditinggalkan manusia dalam kehidupannya sehari-hari. Menariknya, ketika menelaah kitab-kitab fikih dari berbagai mazhab, kita menemukan bahwa para ulama telah memperluas pembahasan mengenai alasan-alasan yang membolehkan seseorang keluar dari tempat iktikafnya. Mereka menyebutkan berbagai kebutuhan selain makan dan tidur, padahal kebutuhan terhadap keduanya lebih jelas dan lebih melekat pada fitrah manusia. Banyak di antara mereka yang secara tegas membolehkan orang yang beriktikaf keluar untuk mengambil makanan dan minumannya apabila tidak ada orang yang membawakannya. Jika keluar untuk tujuan tersebut dibolehkan, lalu apa yang menghalangi seseorang untuk mengonsumsinya di rumah kemudian kembali lagi? Bahkan hal itu lebih layak daripada membawa makanan ke masjid beserta berbagai konsekuensi yang ditimbulkannya.

Siapa pun yang merenungkan tujuan-tujuan iktikaf akan menyadari bahwa pemahaman ini lebih sesuai dengan ruh dan hikmahnya. Sebab tujuan iktikaf adalah menyibukkan diri dengan zikir, mengosongkan hati untuk perenungan, melakukan introspeksi diri, dan menjauh dari berbagai kesibukan dunia sejauh mungkin, bukan menjadikan masjid sebagai tempat tinggal dan pusat seluruh aktivitas kehidupan.

Kitab-kitab fikih pada umumnya membagi alasan yang membolehkan seseorang keluar dari tempat iktikaf menjadi tiga kategori besar:

Pertama: Alasan syar'i

Seperti keluar untuk melaksanakan salat Jumat apabila masjid tempat iktikafnya tidak menyelenggarakan salat Jumat, menghadiri pemakaman, menjenguk orang sakit, dan menghadiri majelis ilmu.

Kedua: Alasan darurat

Seperti ketika seseorang khawatir terhadap keselamatan dirinya atau hartanya, masjid mengalami kerusakan atau runtuh, atau terjadi sesuatu yang menghalanginya untuk tetap berada di dalam masjid.

Ketiga: Alasan alami dan fitriah

Seperti keluar untuk buang air kecil dan buang air besar, mandi janabah, membersihkan badan dan pakaian dari najis, berwudu apabila tidak tersedia air di masjid, keluar untuk muntah apabila tidak mampu menahannya, keluar menemui keluarganya dalam rangka memenuhi suatu kebutuhan, pergi ke pasar untuk membeli sesuatu yang tidak ada orang lain yang dapat membelikannya, berpamitan dengan keluarganya, atau pulang ke rumah untuk mengambil makanan dan minumannya apabila tidak memungkinkan untuk dibawakan kepadanya. Bahkan para ulama merumuskan sebuah kaidah umum: segala sesuatu yang benar-benar diperlukan dan tidak mungkin dilakukan di dalam masjid, maka diperbolehkan keluar untuk melakukannya dan hal itu tidak membatalkan iktikaf.

Apabila berbagai keringanan ini dibandingkan dengan kebutuhan untuk tidur dan makan, akan tampak jelas besarnya kontradiksi dalam praktik kontemporer: sikap yang terlalu ketat pada perkara yang telah diberi

keringanan, dan sikap yang longgar pada perkara yang justru lebih layak untuk diberi kemudahan.

Selain itu, realitas masjid-masjid pada masa kini juga memperlihatkan dampak dari pemahaman yang umum berkembang tersebut. Pada musim-musim iktikaf, masjid dipenuhi oleh orang-orang yang tidur dan makan, hingga aroma makanan dan suasana tidur mendominasi lingkungannya, mengganggu para jamaah yang beribadah. Sudut-sudut masjid pun dipenuhi alas tidur dan selimut, sehingga keadaannya lebih menyerupai perkemahan musiman daripada rumah ibadah. Dampak-dampak seperti ini tampaknya bukan termasuk tujuan syariat maupun keindahan iktikaf, melainkan lebih dekat kepada perkara yang makruh karena mengandung unsur gangguan dan mengurangi kehormatan tempat ibadah.

Sebagian orang menyadari berbagai persoalan tersebut, lalu memilih keluar ke fasilitas-fasilitas pendukung masjid untuk tidur dan makan. Namun tetap saja menimbulkan keheranan: bagaimana mereka menganggap boleh keluar menuju fasilitas-fasilitas tersebut, tetapi tidak menganggap boleh keluar menuju rumah, padahal baik nash maupun qiyas sama-sama membolehkan bentuk keluar seperti itu? Bahkan bagaimana keadaan masjid-masjid yang tidak memiliki fasilitas pendukung semacam itu, seperti lembaga tahfiz Al-Quran dan sejenisnya, apabila para penggunanya ingin melaksanakan iktikaf?

Semua itu mengembalikan kita kepada pentingnya meninjau kembali gambaran iktikaf sebagaimana bentuk asalnya: suatu penahanan diri untuk beribadah pada waktu-waktu ibadah, disertai keluarnya seseorang untuk memenuhi kebutuhan fitrah dan kebutuhan hidupnya, tanpa memaksakan makna yang tidak ditunjukkan oleh nash, tanpa mengubah keringanan menjadi pembatasan, dan tanpa menjadikan tujuan-tujuan syariat sekadar tampilan formal semata.

HAJI

Filsafat dan Tujuan Haji

Haji adalah syiar keempat dari syiar-syiar besar Islam setelah salat, zakat, dan puasa. Ibadah-ibadah tersebut dalam hikmah pensyariatannya tersebar sepanjang cakrawala kehidupan manusia.

Salat berkaitan dengan irama harian, zakat dengan siklus tahunan, dan puasa dengan musim tahunan yang memperbarui tekad spiritual. Adapun haji merupakan ibadah seumur hidup; ia hanya diwajibkan satu kali ketika kemampuan telah terpenuhi. Seolah-olah syariat menghendaki agar manusia, dalam perjalanan hidupnya yang panjang, memiliki satu titik persinggahan agung yang menghimpun seluruh pengalaman hidupnya, tempat ia meninjau kembali seluruh perjalanan dirinya dalam satu evaluasi eksistensial yang menyeluruh.

Haji adalah perjalanan besar menuju pertobatan. Di Arafah, manusia berdiri tanpa hiasan status sosial, kekayaan, bahasa, maupun warna kulit. Ia menghadirkan kesadaran akan kelemahan dan kefanaannya, mengingat awal dan akhir kehidupannya. Ia melepaskan beban dosa sebagaimana ia melepaskan pakaian yang berjahit, lalu merasakan

makna kelahiran kedua sebagai transformasi moral dan spiritual. Karena itu, termasuk tuntunan haji adalah mendahuluinya dengan mengembalikan hak-hak orang lain, meminta maaf, dan menyelesaikan berbagai kewajiban yang belum tertunaikan. Sebab pertobatan yang tulus tidak akan sempurna kecuali dengan memperbaiki hubungan antarmanusia sebelum memperbaiki hubungan dengan Allah. Setelah itu, ia kembali menjalani kehidupannya dengan lebih ringan dari beban masa lalu, mampu melanjutkan pembangunan dan pemakmuran bumi dengan jiwa yang baru, membawa pesan kebenaran, kebaikan, dan keindahan.

Sebagaimana setiap ibadah dalam Islam memiliki buah perilaku, maka buah tertinggi dari haji adalah takwa, yang merupakan inti seluruh akhlak keagamaan. Takwa adalah kemampuan batin yang melindungi manusia dari tergelincir ke dalam keburukan serta memberinya kepekaan moral yang tinggi sehingga ia mempertimbangkan setiap tindakannya sebelum melakukannya. Karena itu, Al-Quran mengaitkan manasik haji dengan pembinaan perilaku: فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ *"Maka tidak boleh berkata yang mengandung rafas, berbuat fasik, dan berbantah-bantahan dalam haji."* (QS. Al-Baqarah [2]: 197). Kemudian ayat tersebut ditutup dengan seruan yang menyeluruh: وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى *"Berbekallah, dan sesungguhnya sebaik-baik bekal adalah takwa."* (QS. Al-Baqarah [2]: 197). Ini merupakan isyarat yang mendalam bahwa bekal sejati dalam perjalanan manusia, baik perjalanan geografis maupun eksistensial, adalah kejernihan hati nurani dan kelurusan hati yang dibawanya.

Ketika seseorang merenungkan gerakan tawaf mengelilingi Ka'bah, ia akan melihatnya sebagai gambaran kosmik yang kecil dari gerak seluruh alam semesta: perputaran bumi pada porosnya, peredarannya mengelilingi matahari, perputaran bulan mengelilingi bumi, keteraturan planet-planet pada orbitnya, serta pergerakan galaksi-galaksi dalam lintasan besarnya. Dalam alam semesta ini, gaya tarik dan keteraturan tidak akan tegak tanpa adanya pusat yang menjadi poros peredaran benda-benda, tempat mereka memperoleh keseimbangan dan makna keteraturannya. Tawaf

mengajarkan manusia bahwa ia pun memiliki pusat eksistensial yang harus menjadi poros kehidupannya: pusat tauhid, pusat nilai-nilai luhur, dan pusat penghambaan kepada Allah, sebagai poros yang memberikan makna dan keteraturan bagi kehidupan.

Karena itu, kita tidak bertawaf mengelilingi batu semata-mata karena materi penyusunnya. Batu dapat dihancurkan atau dipindahkan. Kita bertawaf mengelilingi suatu tempat yang telah dipilih Allah untuk menjadi simbol pusat yang tetap dalam dunia yang terus berubah, dan menjadi tanda bahwa dalam keberadaan ini terdapat titik-titik yang disucikan yang tidak boleh dipermainkan manusia. Sebagaimana waktu memiliki saat-saat yang telah ditetapkan dan tidak dapat dihapuskan, tempat pun memiliki kehormatan yang tidak dapat dilenyapkan. Dengan demikian, dalam ibadah haji tampak jelas filsafat keterkaitan ibadah dengan waktu dan tempat sekaligus, sebagai pengingat bahwa manusia, betapapun besar kemampuan dan peradabannya, tetap merupakan makhluk yang tunduk pada irama kosmis dan ketetapan Ilahi. Keseimbangannya tidak akan tegak kecuali apabila ia bergerak pada orbit yang benar, sebagaimana benda-benda langit beredar dalam sistemnya yang menakjubkan.

Hari Haji Akbar: Renungan tentang Universalitas Islam

Pada suatu hari di musim haji, terjadi percakapan antara penulis dan seorang Sahabat mengenai sebuah pertanyaan yang mengandung dimensi intelektual yang menarik: bagaimana jika seluruh penduduk Tiongkok memeluk Islam, apakah Makkah akan mampu menampung mereka untuk menunaikan ibadah haji? Sampai kapan kita akan terus memperluas Masjidil Haram agar dapat menampung para jamaah? Bahkan jika seluruh rumah dan bangunan di sekitarnya dihapuskan, apakah itu akan cukup apabila semua orang ingin menunaikan haji?

Mungkin pertanyaan ini tampak jauh dari kenyataan praktis, namun nilai intelektualnya sangat besar. Pertanyaan tersebut menyoroti sebuah

gagasan sentral dalam Islam, yaitu universalitasnya bagi seluruh umat manusia tanpa pengecualian. Universalitas ini, meskipun diakui dalam wacana keagamaan kontemporer, sering kali direduksi menjadi slogan-slogan yang terus diulang tanpa disertai perenungan praktis atau pemahaman mendalam mengenai berbagai pertanyaan baru dan nyata yang lahir darinya. Menjawab pertanyaan semacam ini menuntut kita untuk kembali kepada teks-teks dasar agama, meninjau kembali berbagai ijtihad terdahulu, dan membuka ruang bagi pemikiran yang bebas serta bertanggung jawab agar prinsip fundamental agama ini dapat diwujudkan dalam bentuknya yang paling luhur.

Jawaban atas pertanyaan tersebut sebenarnya tidak sulit apabila dilihat dari perspektif tujuan-tujuan ibadah secara umum dan tujuan haji secara khusus. Haji adalah ibadah yang bersifat spiritual dan esensial, yang bertujuan menyucikan jiwa, memperbaiki perilaku, membebaskan manusia dari belenggu dunia dan ego dirinya, serta memperbarui hubungan antara hamba dengan Tuhannya dalam suatu pusat orientasi yang jelas.

Apabila kita melihat jumlah jamaah haji saat ini, angkanya mendekati tiga juta orang setiap tahun, suatu jumlah yang sangat besar. Namun jika kita mengurangi kelompok jamaah yang telah menunaikan haji sebelumnya, akan tampak bahwa banyak di antara mereka telah berhaji berkali-kali, padahal syariat menjadikan haji sebagai ibadah yang diwajibkan sekali seumur hidup. Bahkan Nabi Muhammad Saw. sendiri hanya menunaikan haji satu kali, meskipun Baginda memiliki kemampuan untuk melakukannya lebih dari sekali. Di sini muncul sebuah catatan penting: sebagian pengulangan ibadah haji bukanlah bagian esensial dari keberagamaan, melainkan mungkin didorong oleh faktor-faktor politik atau ekonomi.

Selain itu, apabila diperhitungkan mereka yang tidak mampu menunaikan haji karena alasan ekonomi—baik karena keterbatasan biaya maupun karena memiliki kewajiban lain yang lebih utama, seperti menanggung kebutuhan kaum miskin atau melunasi utang—serta mereka yang tidak

mampu karena alasan kesehatan atau usia lanjut, ditambah lagi anak-anak yang belum mencapai usia taklif, maka jumlah calon jamaah akan berkurang secara signifikan.

Perlu ditegaskan pula bahwa haji merupakan ibadah yang bersifat personal (ibadah 'aini). Sebagaimana dinyatakan oleh Imam Malik, seseorang tidak boleh mewakilkan pelaksanaannya kepada orang lain apabila dirinya tidak mampu, bahkan setelah wafat sekalipun. Namun demikian, kita menyaksikan banyak orang yang menunaikan haji atas nama orang-orang yang telah meninggal dunia, padahal pendapat yang lebih dekat kepada syariat menurut pandangan ini adalah tidak diperbolehkannya praktik tersebut.

Semua perenungan ini membawa kita kepada satu hakikat mendasar: haji merupakan perwujudan dari tujuan-tujuan agung yang bersifat universal dan menyeluruh, yang mencerminkan keseimbangan antara keadilan, kemampuan, dan spiritualitas. Seluruh penduduk dunia dapat memeluk Islam, dan hakikat haji tetap akan terjaga, karena ia bertumpu pada individu manusia, hati nuraninya, niatnya, dan hubungannya dengan pusat keberadaan, bukan pada jumlah jamaah ataupun luas Masjidil Haram.

Setelah berbagai perenungan mengenai haji dan universalitasnya tersebut, kita dapat menempatkan persoalan ini dalam kerangka perhitungan sederhana mengenai masa kehidupan manusia yang memungkinkan untuk menunaikan haji. Misalnya, kita mengasumsikan bahwa rentang waktu seseorang mampu melaksanakan ibadah haji adalah sejak usia dua puluh tahun hingga enam puluh tahun, yaitu sekitar empat puluh tahun, masa ketika seseorang masih mampu melakukan perjalanan dan menjalankan ibadah sebelum memasuki usia lanjut.

Apabila empat puluh tahun tersebut dikalikan dengan jumlah jamaah haji tahunan saat ini, yang diperkirakan sekitar tiga juta orang, maka jumlah total kaum Muslimin yang dapat menunaikan haji selama periode itu akan mencapai sekitar 120 juta orang pada setiap generasi. Angka ini

tentu sangat besar. Namun Al-Quran menjadikan haji sebagai kewajiban yang bergantung pada kemampuan, sebagaimana firman Allah Swt.: لِمَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا *"...bagi orang yang mampu mengadakan perjalanan ke sana."* (QS. Ali 'Imran [3]: 97). Hal ini berarti bahwa keterbatasan tempat atau kepadatan jumlah jamaah tidak menjadi penghalang bagi kewajiban haji. Sebaliknya, kewajiban tersebut gugur bagi mereka yang tidak memiliki kemampuan ekonomi atau fisik untuk melaksanakannya, tanpa menimbulkan dosa maupun celaan bagi mereka.

Di sini muncul sebuah pertanyaan berkaitan dengan firman Allah Swt.: الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ *"(Musim) haji itu (pada) bulan-bulan yang telah dimaklumi."* (QS. Al-Baqarah [2]: 197).

Allah Swt. menyebutkan bahwa haji berkaitan dengan bulan-bulan tertentu, bukan hari-hari tertentu. Apakah ini berarti, sebagaimana dikemukakan oleh sebagian pemikir kontemporer, bahwa para jamaah dapat didistribusikan sepanjang bulan-bulan tersebut untuk mengurangi kepadatan tempat dan waktu?

Untuk menjawabnya, perlu dijelaskan terlebih dahulu hakikat bulan-bulan haji serta pentingnya dalam sejarah. Bulan-bulan haji adalah Syawal, Dzulqa'dah, dan Dzulhijjah. Bulan-bulan ini berkaitan dengan rangkaian bulan-bulan haram yang berurutan, yaitu Dzulqa'dah, Dzulhijjah, dan Muharram. Ketetapan ini diwariskan secara mutawatir sejak masa Nabi Ibrahim As. dan Nabi Ismail As.

Syeikh Rasyid Ridha berkata:

"Firman Allah Swt.: مَعْلُومَاتٌ (yang telah dimaklumi)' merupakan pengakuan terhadap bulan-bulan haji yang telah dikenal oleh bangsa Arab pada masa jahiliah, karena ketetapan itu diwariskan melalui mutawatir amali sejak masa Nabi Ibrahim As. dan Nabi Ismail As. Hal ini juga mengandung

pembatalan terhadap praktik النَّسِـــيءُ an-nasi', karena praktik tersebut merupakan tradisi jahiliah yang telah dikenal." [1]

Syeikh Al-Maraghi berkata:

"Dalam firman-Nya: مَعْلُومَاتٌ (yang telah dimaklumi), terdapat pengakuan terhadap tradisi bangsa Arab pada masa jahiliah yang menganggap bulan-bulan tersebut sebagai bulan-bulan haji. Ketetapan itu diwariskan melalui mutawatir amali sejak masa Nabi Ibrahim As. dan Ismail As. Islam datang menetapkan apa yang telah dikenal tersebut dan tidak mengubahnya."[2]

Apabila bulan-bulan haji dibandingkan dengan bulan-bulan haram, tampak bahwa pemilihan periode ini bertujuan memberikan keamanan bagi manusia dalam perjalanan dan aktivitas perdagangannya. Rentang waktu yang berpusat pada pertengahan bulan Dzulhijjah tersebut merupakan titik keseimbangan antara mereka yang datang dari tempat-tempat yang sangat jauh dan penduduk Tanah Haram. Dengan demikian, para jamaah yang datang dari berbagai penjuru dunia memiliki kesempatan untuk mempersiapkan perjalanan mereka beberapa hari, bahkan beberapa bulan sebelumnya, agar dapat tiba di Makkah pada waktu yang tepat untuk melaksanakan seluruh manasik haji, kemudian kembali ke negeri masing-masing dalam masa yang aman dan umumnya tidak melebihi sekitar dua bulan.

Syeikh Abdul Karim Al-Khatib berkata:

"Bulan-bulan haji adalah Syawal, Dzulqa'dah, dan sepuluh hari pertama Dzulhijjah. Keseluruhan bulan-bulan tersebut bukanlah waktu pelaksanaan seluruh amalan haji, melainkan tiga hari terakhir dari sepuluh hari pertama Dzulhijjah yang mencakup seluruh rangkaian utama ibadah haji. Namun karena para jamaah datang dari berbagai penjuru dunia, banyak di

1 Tafsir Al-Manar 2/182.
2 Tafsir Al-Maraghi 2/99.

antara mereka yang mempersiapkan diri dan berangkat dari negerinya beberapa bulan sebelum wukuf di Arafah, sementara yang lain berangkat beberapa hari sebelumnya. Rentang waktu yang disebutkan Al-Quran merupakan rata-rata waktu yang diperlukan antara mereka yang datang dari tempat-tempat paling jauh dan penduduk Tanah Haram. Tidak sah berihram untuk haji kecuali pada bulan-bulan tersebut."[1]

Dari konsep bulan-bulan haji ini dapat dipahami bahwa seorang jamaah dapat memulai ihramnya sejak awal bulan-bulan tersebut, yaitu sejak bulan Syawal, lalu melaksanakan tawaf dan sa'i sesuai dengan kemampuan dan kesempatan yang tersedia baginya. Setelah itu ia memiliki pilihan untuk tetap berada dalam keadaan ihram atau melepaskannya sementara sesuai kondisi dan kemampuannya. Namun ketika tiba waktu yang telah ditentukan untuk Hari Haji Akbar, jamaah wajib melanjutkan pelaksanaan manasik haji yang tersisa. Tidak sah pelaksanaan haji secara sempurna tanpa adanya pertemuan sentral yang telah ditetapkan oleh syariat tersebut.

Hari itu, yaitu satu hari tertentu dalam bulan-bulan haji, merupakan titik poros tempat seluruh jiwa para jamaah berhimpun pada waktu yang sama. Hari itulah yang dimaksud dalam firman Allah Swt.: يَـوْمَ الْحَـجِّ الْأَكْبَـرِ *"Pada hari Haji Akbar."* (QS. At-Taubah [9]: 3).

Hari itu pula merupakan saat Nabi Muhammad Saw. mengumumkan pemutusan hubungan dengan kaum musyrik yang telah melanggar perjanjian. Hal ini menunjukkan bahwa pertemuan terbesar para jamaah haji merupakan momentum historis dan spiritual yang menghimpun seluruh umat pada waktu dan tempat yang telah ditentukan. Inilah yang menjaga kesatuan syiar haji dan mengukuhkan keagungannya. Karena itu, setiap jamaah tidak dapat memilih hari sesuka hati untuk melaksanakan haji tanpa menghilangkan makna penting dari pertemuan sentral tersebut.

1 At-Tafsir Al-Qurani Li Al-Quran 1/221.

Selanjutnya, kita beralih kepada ayat lain yang menjelaskan pengaturan manasik haji dengan ketentuan waktu dan jumlah yang sangat jelas. Ayat tersebut menerangkan bahwa hari-hari pelaksanaan manasik haji adalah أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ (hari-hari yang telah diketahui), yaitu hari-hari yang telah ditentukan, dikenal, dan diwariskan secara turun-temurun dari generasi ke generasi.

Allah Swt. berfirman: وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ *"Dan serulah manusia untuk mengerjakan haji, niscaya mereka akan datang kepadamu dengan berjalan kaki dan mengendarai unta yang kurus yang datang dari segenap penjuru yang jauh, agar mereka menyaksikan berbagai manfaat untuk mereka dan agar mereka menyebut nama Allah pada hari-hari yang telah ditentukan atas rezeki yang Allah berikan kepada mereka berupa hewan ternak. Maka makanlah sebagian darinya dan berilah makan orang yang sengsara lagi fakir."* (QS. Al-Hajj [22]: 27–28).

Ayat ini menjelaskan bahwa para jamaah yang datang dari berbagai penjuru dunia melaksanakan manasik mereka pada hari-hari yang telah ditentukan dan diketahui, sehingga seluruh jamaah berkumpul dalam satu kerangka waktu yang sama. Hal ini serupa dengan kaum Muslimin yang berpuasa pada hari-hari tertentu yang telah ditetapkan. Bedanya, haji mewujudkan pertemuan dalam waktu dan tempat sekaligus, sedangkan puasa merupakan pertemuan dalam waktu tanpa pertemuan dalam tempat.

Gagasan yang sama ditegaskan oleh ayat lain dalam Surah Al-Baqarah, yang menyebut hari-hari tersebut sebagai hari-hari yang dihitung dengan cermat: وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ ۚ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ *"Dan berzikirlah (dengan menyebut) Allah dalam beberapa hari yang berbilang. Barang siapa mempercepat (meninggalkan Mina) setelah dua hari, maka tidak ada dosa baginya. Dan barang siapa mengakhirkan*

(keberangkatannya dari dua hari itu), maka tidak ada dosa pula baginya, bagi orang yang bertakwa. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu akan dikumpulkan kepada-Nya." (QS. Al-Baqarah [2]: 203).

Pengaturan yang sangat teliti terhadap hari-hari tersebut mencerminkan hikmah syariat dalam menata pelaksanaan haji. Dengan pengaturan itu, setiap Muslim dari mana pun di dunia dapat menunaikan manasiknya pada waktu yang aman dan mudah, sambil tetap mempertahankan pertemuan sentral yang melambangkan persatuan umat dan kesempurnaan syiar haji. Hal ini menegaskan bahwa haji merupakan perjalanan kolektif dalam dimensi waktu dan tempat, yang bertujuan mewujudkan makna spiritual, sosial, dan historis dari ibadah tersebut.

Dengan demikian, menjadi jelas bahwa haji merupakan suatu sistem yang utuh yang dibangun di atas keselarasan waktu antara bulan-bulan yang telah ditentukan, hari-hari haji yang telah diketahui, dan Hari Haji Akbar. Bulan-bulan yang telah diketahui—yaitu Syawal, Dzulqa'dah, dan Dzulhijjah—menentukan rentang waktu yang memungkinkan seorang jamaah untuk memulai ihram dan mempersiapkan pelaksanaan manasik, sehingga setiap Muslim dari mana pun di dunia dapat tiba di Makkah dengan aman. Di dalam bulan-bulan tersebut terdapat hari-hari haji yang telah diketahui, yang mencakup wukuf di Arafah, bermalam di Muzdalifah, melempar jumrah, dan tawaf. Hari-hari ini telah ditentukan dan diwariskan secara mutawatir dari generasi ke generasi, sehingga para jamaah berkumpul dalam kerangka waktu yang sama yang mewujudkan kesatuan syiar haji.

Hari Haji AKbar menjadi titik sentral dalam kerangka ini, yaitu hari di mana seluruh jemaah haji berkumpul untuk melaksanakan ritual haji yang paling penting, serta untuk menegaskan pertemuan kolektif dan simbolis tersebut.

Dari sinilah terlihat keselarasan ibadah haji: bulan-bulan yang telah ditentukan memberikan keleluasaan dan waktu persiapan, dan hari-hari

yang telah ditentukan mengatur jalannya ritual, serta Hari Haji AKbar mewujudkan pertemuan sentral bagi seluruh jemaah haji.

Penduduk Sekitar Masjidil Haram

Allah Swt. berfirman: وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۚ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ ۚ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۚ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۚ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ ذَٰلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ *"Sempurnakanlah ibadah haji dan umrah karena Allah. Jika kamu terkepung (terhalang oleh musuh atau karena sakit), maka sembelihlah hewan kurban yang mudah didapat, dan jangan kamu mencukur kepalamu sebelum hewan kurban sampai di tempat penyembelihannya. Jika ada di antara kamu yang sakit atau ada gangguan di kepalanya (lalu ia bercukur), maka wajiblah atasnya berfidyah, yaitu berpuasa atau bersedekah atau berkurban. Apabila kamu dalam keadaan aman, maka bagi siapa yang ingin mengerjakan umrah sebelum haji (dalam bulan haji), wajiblah ia menyembelih kurban yang mudah didapat. Tetapi jika ia tidak mendapatkan (hewan kurban atau tidak mampu), maka wajib berpuasa tiga hari dalam masa haji dan tujuh hari setelah kamu kembali. Itulah sepuluh hari yang sempurna. Ketentuan itu berlaku bagi orang-orang yang keluarganya tidak tinggal di sekitar Masjidil Haram. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah sangat keras hukuman-Nya."* (QS. Al-Baqarah [2]: 196).

Ketika membaca ayat ini, perhatian penulis tertuju pada kata "ذٰلِكَ" (itu), lalu penulis bertanya-tanya: merujuk kepada apakah kata tunjuk tersebut? Untuk memperjelas persoalan ini, penulis kembali menelaah kitab-kitab tafsir dan menemukan dua pendapat utama mengenai masalah tersebut.

Ibnu Al-Jauzi berkata: "Mengenai sesuatu yang ditunjuk oleh kata ذٰلِكَ terdapat dua pendapat. Pertama, bahwa ia merujuk kepada tamattu',

yaitu umrah yang diikuti dengan haji. Kedua, bahwa ia merujuk kepada kewajiban pengganti berupa kurban atau puasa."[1]

Ar-Razi berkata: "Firman-Nya: ذٰلِكَ merupakan isyarat kepada apa yang telah disebutkan sebelumnya. Sesuatu yang paling dekat disebutkan adalah kewajiban hadyu (hewan kurban) dan penggantinya, sedangkan yang lebih jauh adalah penyebutan tamattu' itu sendiri. Karena itulah para ulama berbeda pendapat. Imam Asy-Syafi'i berpendapat bahwa kata tersebut kembali kepada yang paling dekat, yaitu kewajiban hadyu dan penggantinya bagi orang yang melakukan tamattu'. Maksudnya, kewajiban itu hanya berlaku bagi orang yang melakukan tamattu' dan bukan termasuk penduduk sekitar Masjidil Haram. Adapun jika ia termasuk penduduk Tanah Haram, maka tidak wajib baginya hadyu maupun penggantinya. Hal itu karena menurut Imam Asy-Syafi'i, kewajiban hadyu tersebut dibebankan kepada orang yang datang dari luar wilayah Haram, sebab pada asalnya ia wajib berihram untuk haji dari miqat. Ketika ia berihram dari miqat untuk umrah, kemudian berihram untuk haji bukan dari miqat, maka terdapat kekurangan yang kemudian ditutupi dengan dam (denda kurban). Adapun penduduk Makkah tidak diwajibkan berihram dari miqat. Karena itu, pelaksanaan tamattu' oleh mereka tidak menimbulkan kekurangan dalam hajinya, sehingga tidak wajib atas mereka hadyu maupun penggantinya. Sedangkan Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa kata ذٰلِكَ merujuk kepada sesuatu yang lebih jauh, yaitu penyebutan tamattu'. Menurut beliau, tidak ada tamattu' dan tidak ada qiran bagi penduduk sekitar Masjidil Haram. Siapa saja yang melakukan tamattu' atau qiran, maka wajib atasnya dam yang dianggap sebagai dam pelanggaran, dan ia tidak boleh memakan dagingnya."[2]

Berdasarkan perbedaan pendapat tersebut, para fuqaha berbeda dalam menafsirkan kata tunjuk itu sesuai dengan kaidah kedekatan dan kejauhan rujukan.

1 Zad AL-MASIR 1/163.
2 TAFSIR AR-RAZI 5/312.

Mazhab Syafi'i berpendapat bahwa kata tunjuk tersebut kembali kepada rujukan yang paling dekat, yaitu kewajiban penyembelihan kurban (hadyu) dan penggantinya bagi orang yang melakukan haji tamattu'. Ketentuan ini berlaku khusus bagi mereka yang bukan termasuk penduduk sekitar Masjidil Haram, yaitu orang-orang yang datang dari luar Makkah dan berihram dari miqat untuk umrah, kemudian untuk haji. Adapun penduduk Makkah—yakni mereka yang termasuk حَاضِرِى الْمَسْجِدِ الْحَرَام (penduduk sekitar Masjidil Haram)—tidak diwajibkan penyembelihan kurban (hadyu) maupun penggantinya, karena tamattu' yang mereka lakukan tidak menimbulkan kekurangan dalam pelaksanaan haji mereka sehingga tidak memerlukan kompensasi.

Imam Asy-Syafi'i menjelaskan bahwa kewajiban penyembelihan kurban (hadyu) dibebankan kepada orang yang datang dari luar wilayah Haram karena terjadi ketidaksempurnaan dalam urutan ihram. Seseorang berihram dari miqat untuk umrah, kemudian berihram untuk haji dari Makkah dan bukan dari miqat. Kekurangan itulah yang ditutupi dengan dam (denda atau kompensasi). Adapun penduduk Makkah tidak mengalami keadaan tersebut, sehingga tidak diwajibkan penyembelihan kurban (hadyu) maupun penggantinya.

Sebaliknya, mazhab Hanafi berpendapat bahwa kata tunjuk tersebut kembali kepada rujukan yang lebih jauh, yaitu penyebutan tamattu' itu sendiri. Menurut mereka, penduduk sekitar Masjidil Haram tidak dapat melakukan tamattu' maupun qiran. Jika mereka melakukannya, maka wajib atas mereka dam yang dipandang sebagai dam karena pelanggaran, dan dagingnya tidak boleh dimakan.

Alasan ditiadakannya tamattu' bagi penduduk sekitar Masjidil Haram adalah karena mereka tidak memerlukan bentuk ibadah tersebut. Keberadaan mereka di wilayah Haram sudah memungkinkan mereka melaksanakan tawaf dan umrah sebelum haji, sehingga mereka tidak mengalami keadaan yang mengharuskan adanya penyembelihan kurban

(hadyu) atau puasa pengganti sebagaimana yang berlaku bagi orang-orang yang datang dari luar Makkah.

Berdasarkan pendapat pertama (Syafi'i), seseorang yang termasuk penduduk sekitar Masjidil Haram dan melaksanakan haji tamattu' tidak diwajibkan penyembelihan kurban (hadyu) maupun puasa. Sedangkan berdasarkan pendapat kedua (Hanafi), penduduk sekitar Masjidil Haram tidak memiliki pilihan untuk melakukan tamattu' maupun qiran. Pendapat pertama dipandang lebih kuat berdasarkan kaidah yang umum dikenal dalam penafsiran, yaitu bahwa rujukan yang paling dekat lebih didahulukan daripada yang lebih jauh.

Namun apabila dicermati lebih mendalam dalam konteks ayat serta berdasarkan kaidah kedekatan rujukan dalam penafsiran nash, tampak kemungkinan ketiga yang mungkin lebih kuat dalam memahami kata "ذَٰلِكَ" dan kepada apa ia kembali. Jika kita memperhatikan susunan ayat tersebut, kata tunjuk itu mungkin berkaitan dengan pembagian hari-hari puasa yang disebutkan dalam ayat, yaitu tiga hari ketika haji dan tujuh hari setelah kembali.

Pembagian waktu ini menunjukkan bahwa puasa tersebut diatur dengan mempertimbangkan keadaan para jamaah berdasarkan tempat tinggal dan kondisi geografis mereka. Pembagian tiga dan tujuh hari dikhususkan bagi mereka yang bukan penduduk Makkah, yaitu orang-orang yang datang dari daerah lain dan kemudian kembali ke negeri mereka. Adapun penduduk Makkah, yaitu حَاضِرِى الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (penduduk sekitar Masjidil Haram), melaksanakan puasa sepuluh hari secara penuh tanpa pembagian seperti itu, karena pembagian tersebut tidak mungkin diterapkan atau tidak memiliki alasan yang relevan bagi mereka, mengingat mereka memang sudah berada di wilayah Haram (Mekkah).

Dari sudut pandang ini, tampak bahwa kata tunjuk "ذَٰلِكَ" mungkin berkaitan dengan pembagian waktu puasa itu sendiri, bukan semata-mata dengan tamattu' atau penyembelihan kurban (hadyu) . Pembagian

tersebut tidak mencakup penduduk Makkah, yaitu حَاضِرِى الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (penduduk sekitar Masjidil Haram), karena mereka tidak bepergian ke negeri lain sehingga tidak ada makna penerapan pembagian tersebut bagi mereka. Mereka justru berkewajiban berpuasa sepuluh hari penuh secara berurutan, tanpa pemisahan atau pembagian. Adapun pembagian puasa itu hanya berlaku bagi mereka yang bukan penduduk Tanah Haram, yaitu orang-orang yang datang dari luar Makkah.

Di sini mungkin muncul pertanyaan: mengapa penegasan semacam ini diperlukan, padahal maknanya tampak jelas dari konteks ayat itu sendiri?

Penulis berpendapat bahwa gaya penjelasan dan penegasan seperti ini digunakan Al-Quran di banyak tempat, termasuk dalam ayat ini. Penegasan melalui ungkapan: تِلْكَ عَشَـرَةٌ كَامِلَةٌ *"Itulah sepuluh hari yang sempurna."* (QS. Al-Baqarah [2]: 196) berfungsi untuk menghilangkan kemungkinan kesalahpahaman atau penafsiran yang keliru yang dapat muncul akibat penyebutan pembagian puasa menjadi tiga hari saat haji dan tujuh hari setelah kembali.

Ar-Razi telah menyinggung kemungkinan kesalahpahaman tersebut. Beliau berkata:

"Mungkin yang dimaksud adalah bahwa kewajiban setelah kembali ialah menyempurnakan jumlah tujuh hari dengan menghitung tiga hari yang telah dilakukan sebelumnya, sehingga yang tersisa setelah haji hanya empat hari selain tiga hari yang terdahulu. Dan mungkin pula yang dimaksud bahwa kewajiban setelah kembali adalah tujuh hari penuh selain tiga hari yang telah dilakukan sebelumnya. Kalimat tersebut mengandung kemungkinan bagi kedua pemahaman itu. Maka ketika Allah berfirman setelahnya: 'Itulah sepuluh hari yang sempurna', hilanglah keraguan tersebut, dan menjadi jelas bahwa kewajiban setelah kembali adalah tujuh hari penuh di luar tiga hari yang telah dilakukan sebelumnya."[1]

1 Tafsir Ar-Razi 5/312.

Mungkin pula seorang penduduk Makkah mengira bahwa yang diwajibkan kepadanya hanyalah tiga hari puasa, yaitu hari-hari puasa ketika haji, karena ia tidak kembali ke negeri lain; Makkah adalah negerinya sendiri.

Di sinilah Al-Quran menghilangkan kemungkinan kesalahpahaman tersebut melalui penegasan: تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ *"Itulah sepuluh hari yang sempurna."* (QS. Al-Baqarah [2]: 196) yang menjelaskan bahwa kewajiban setelah kembali adalah tujuh hari penuh yang berdiri sendiri dan terpisah dari tiga hari yang dilakukan selama masa haji.

Penafsiran ini memiliki keunggulan dibandingkan dua pendapat sebelumnya karena lebih mudah ditangkap oleh pembaca dan lebih dekat kepada pemahaman alami terhadap susunan ayat. Penafsiran ini juga menghilangkan kerancuan yang mungkin timbul akibat mengaitkan kata tunjuk kepada rujukan yang jauh atau kepada kemungkinan-kemungkinan yang bersifat dugaan. Di sini tampak bahwa kaidah mengembalikan kata tunjuk kepada rujukan yang paling dekat bekerja dengan lebih jelas dan lebih kuat. Semakin jauh rujukan yang ditetapkan bagi suatu kata ganti atau kata tunjuk, semakin besar pula unsur dugaan dan pemaksaan dalam penafsirannya.

Dari penafsiran ini tampak bahwa tidak diperlukan pengkhususan bagi penduduk Makkah dengan menggugurkan hukum-hukum yang berkaitan dengan tamattu', penyembelihan kurban (hadyu) , atau puasa. Sebab hukum asal dalam ibadah-ibadah tersebut adalah bersifat umum dan mencakup seluruh mukallaf, termasuk penduduk Makkah. Pengkhususan berarti mengeluarkan sebagian pihak dari cakupan hukum yang bersifat umum, dan hal itu memerlukan dalil yang kuat dan jelas. Oleh karena itu, penduduk Makkah tetap berada dalam cakupan hukum umum tersebut: tidak ada pengguguran bagi mereka dalam haji tamattu' atau qiran, tidak pula dalam kewajiban hadyu atau puasa penggantinya. Mereka tetap termasuk dalam kelompok yang dibebani kewajiban yang sama sebagaimana seluruh kaum Muslimin, sesuai dengan prinsip keadilan

dan kesetaraan yang diberikan syariat, tanpa memerlukan pengkhususan ataupun perubahan hukum.

Makna ayat tersebut secara ringkas adalah sebagai berikut:

Seorang Muslim wajib menyempurnakan ibadah haji dan umrah secara sempurna dan ikhlas karena Allah Swt.: وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ *"Dan sempurnakanlah ibadah haji dan umrah karena Allah."* (QS. Al-Baqarah [2]: 196). Apabila seseorang terhalang untuk menyempurnakan keduanya setelah memasuki ihram, maka ia wajib menyembelih hewan kurban yang mudah diperoleh berupa unta, sapi, atau kambing sebagai bentuk pendekatan diri kepada Allah Swt.: فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ *"Maka sembelihlah hewan kurban yang mudah didapat."* (QS. Al-Baqarah [2]: 196). Hal itu dilakukan agar ia dapat keluar dari keadaan ihram dengan mencukur atau memendekkan rambutnya: وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ *"Dan janganlah kamu mencukur kepalamu sebelum hewan kurban sampai di tempat penyembelihannya."* (QS. Al-Baqarah [2]: 196).

Orang yang terhalang tidak boleh mencukur rambutnya hingga hewan kurbannya disembelih di tempat ia terhalang, kemudian ia bertahallul dari ihramnya. Adapun orang yang tidak terhalang, maka ia wajib menyembelih penyembelihan kurban (hadyu) di Tanah Haram, yang merupakan tempat penyembelihannya pada hari raya dan hari-hari tasyrik.

Sementara itu, orang yang sakit atau mengalami gangguan pada kepalanya sehingga memerlukan pencukuran rambut dalam keadaan ihram, wajib membayar fidyah, baik berupa puasa, sedekah, maupun penyembelihan hewan ternak yang mudah diperoleh: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ *"Maka barang siapa di antara kamu sakit atau ada gangguan di kepalanya, maka wajiblah atasnya fidyah."* (QS. Al-Baqarah [2]: 196)

Apabila kalian berada dalam keadaan aman, maka siapa yang melakukan tamattu' dengan umrah menuju haji, yaitu menikmati kembali hal-hal yang sebelumnya diharamkan oleh ihram setelah selesai umrahnya, wajib

menyembelih penyembelihan kurban (hadyu) yang mudah diperoleh. Jika ia tidak mendapatkan hadyu, maka ia wajib berpuasa tiga hari pada bulan-bulan haji dan tujuh hari setelah menyelesaikan seluruh manasik haji serta kembali kepada keluarganya: فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِى الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ *"Maka wajib berpuasa tiga hari dalam masa haji dan tujuh hari setelah kamu kembali."* (QS. Al-Baqarah [2]: 196). Dengan demikian jumlah seluruhnya menjadi sepuluh hari penuh, yang merupakan kewajiban yang harus ditunaikan: تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ *"Itulah sepuluh hari yang sempurna."* (QS. Al-Baqarah [2]: 196).

Pembagian puasa menjadi tiga hari selama masa haji dan tujuh hari setelah kembali ini berlaku bagi mereka yang bukan penduduk Makkah. Adapun penduduk Makkah, yaitu حَاضِرِى الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (penduduk sekitar Masjidil Haram), maka mereka berpuasa sepuluh hari penuh secara berurutan tanpa pembagian antara tiga hari dan tujuh hari.

AYAT-AYAT HAJI DALAM AL-QURAN

Ini merupakan sebuah perenungan terhadap ayat-ayat haji yang terdapat dalam Surah Al-Baqarah dan Surah Al-Hajj, yang menjelaskan manasik haji serta berbagai hukumnya. Dalam pembahasan ini, penulis merujuk kepada tafsir Syeikh As-Sa'di untuk melihat sejauh mana ayat-ayat tersebut mencakup rincian manasik dan hukum-hukum haji.

Ayat-Ayat Surah Al-Baqarah

Syeikh As-Sa'di berkata mengenai firman Allah Swt.:

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَٰلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

"Sempurnakanlah ibadah haji dan umrah karena Allah. Akan tetapi, jika kamu terkepung (oleh musuh), (sembelihlah) hadyu yang mudah didapat dan jangan mencukur (rambut) kepalamu sebelum hadyu

sampai di tempat penyembelihannya. Jika ada di antara kamu yang sakit atau ada gangguan di kepala (lalu dia bercukur), dia wajib berfidyah, yaitu berpuasa, bersedekah, atau berkurban. Apabila kamu dalam keadaan aman, siapa yang mengerjakan umrah sebelum haji (tamatu'), dia (wajib menyembelih) hadyu yang mudah didapat. Akan tetapi, jika tidak mendapatkannya, dia (wajib) berpuasa tiga hari dalam (masa) haji dan tujuh (hari) setelah kamu kembali. Itulah sepuluh hari yang sempurna. Ketentuan itu berlaku bagi orang yang keluarganya tidak menetap di sekitar Masjidilharam. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Keras hukuman-Nya.

(QS. Al-Baqarah [2]: 196)

Beliau berkata: "Firman Allah Swt.: وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ *"Dan sempurnakanlah haji dan umrah"* mengandung beberapa pelajaran.

- Pertama, menunjukkan kewajiban haji dan umrah serta status keduanya sebagai ibadah yang diwajibkan.
- Kedua, menunjukkan kewajiban menyempurnakan keduanya dengan melaksanakan seluruh rukun dan kewajibannya, yang penjelasannya ditunjukkan oleh perbuatan Nabi Muhammad Saw. dan sabda Baginda: 'Ambillah dariku tata cara manasik kalian.'
- Ketiga, ayat ini menjadi dalil bagi mereka yang berpendapat bahwa umrah hukumnya wajib.
- Keempat, haji dan umrah wajib disempurnakan apabila seseorang telah memulai keduanya, meskipun pada asalnya ia melakukannya sebagai ibadah sunnah.
- Kelima, terdapat perintah untuk melaksanakan keduanya dengan sebaik-baiknya dan penuh kesempurnaan. Ini merupakan tuntutan yang lebih tinggi daripada sekadar melaksanakan hal-hal yang diwajibkan.
- Keenam, terdapat perintah untuk mengikhlaskan keduanya semata-mata karena Allah Swt.
- Ketujuh, orang yang telah berihram untuk haji atau umrah tidak boleh keluar dari keadaan ihram dengan sebab apa pun hingga ia

menyempurnakan ibadahnya, kecuali dalam keadaan yang dikecualikan oleh Allah, yaitu apabila terhalang (iḥsar). Oleh karena itu Allah berfirman: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ 'Jika kamu terhalang.' Maksudnya, apabila kalian terhalang untuk mencapai Baitullah dan menyempurnakan ibadah tersebut karena sakit, tersesat jalan, musuh, atau sebab-sebab lain yang menghalangi.

فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ *"Maka sembelihlah hewan kurban yang mudah didapat."* Maksudnya, hendaklah ia menyembelih hewan hadyu yang mudah diperoleh, yaitu sepertujuh unta, sepertujuh sapi, atau seekor kambing. Orang yang terhalang menyembelih hadyu tersebut, mencukur rambutnya, lalu bertahallul dari ihramnya. Demikianlah yang dilakukan Nabi Muhammad Saw. dan para Sahabat ketika dihalangi oleh kaum musyrik pada tahun Hudaibiyah. Jika ia tidak mendapatkan hadyu, maka ia berpuasa sebagai gantinya selama sepuluh hari sebagaimana ketentuan bagi orang yang melakukan tamattu', kemudian bertahallul.

Kemudian Allah Swt. berfirman: وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ *"Dan janganlah kamu mencukur kepalamu sebelum hewan kurban sampai di tempat penyembelihannya."* Ayat ini menunjukkan salah satu larangan ihram, yaitu menghilangkan rambut dengan mencukur atau cara lainnya. Makna larangan ini tidak terbatas pada rambut kepala saja, tetapi juga mencakup rambut tubuh, karena maksudnya adalah agar rambut tetap acak-acakan dan mencegah kesenangan dengan mencukurnya, yang masih terdapat pada sisa rambut.

Banyak ulama kemudian mengqiyaskan larangan memotong kuku dengan larangan menghilangkan rambut karena keduanya sama-sama berkaitan dengan unsur kenyamanan dan perawatan diri. Larangan tersebut tetap berlaku hingga hewan hadyu sampai ke tempat penyembelihannya, yaitu pada hari kurban. Dan yang lebih utama adalah mencukur rambut setelah penyembelihan hadyu sebagaimana ditunjukkan oleh ayat.

Ayat ini juga menjadi dalil bahwa orang yang melakukan haji tamattu' dan membawa hadyu sejak awal tidak bertahallul setelah umrahnya hingga hari kurban. Setelah selesai tawaf dan sa'i untuk umrah, ia langsung memasuki ihram haji dan tidak bertahallul karena telah membawa hadyu.

Allah melarang pencukuran rambut dalam keadaan ihram karena di dalamnya terdapat unsur kerendahan diri, ketundukan kepada Allah, kepasrahan, dan tawaduk, yang semuanya merupakan kemaslahatan bagi seorang hamba dan tidak mengandung mudarat baginya. Namun apabila muncul keadaan yang membahayakan atau menyulitkan, seperti sakit yang mengharuskannya mencukur rambut, adanya luka di kepala, kutu, atau gangguan lain yang serupa, maka ia diperbolehkan mencukur rambutnya. Akan tetapi ia wajib membayar fidyah berupa salah satu dari tiga pilihan berikut: berpuasa tiga hari, memberi makan enam orang miskin, atau menyembelih hewan yang sah untuk kurban. Dalam hal ini ia diberi kebebasan memilih, meskipun penyembelihan kurban lebih utama, kemudian sedekah, lalu puasa.

Hukum yang sama berlaku bagi perkara-perkara lain yang memiliki sebab (illat) serupa, seperti memotong kuku, menutup kepala, memakai pakaian berjahit, atau menggunakan wewangian. Semua itu diperbolehkan ketika terdapat kebutuhan yang mendesak, dengan tetap mewajibkan fidyah yang telah disebutkan, karena tujuan larangan-larangan tersebut sama, yaitu meninggalkan berbagai bentuk kenyamanan diri.

Kemudian Allah Swt. berfirman: فَإِذَا أَمِنْتُمْ 'Apabila kamu berada dalam keadaan aman.' Maksudnya, ketika kalian mampu mencapai Baitullah tanpa adanya penghalang seperti musuh dan sebab-sebab lainnya.

فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ *"Maka barang siapa melakukan tamattu' dengan umrah menuju haji."* Maksudnya, ia menjadikan umrah sebagai jalan menuju haji dan menikmati masa bebas dari ihram setelah menyelesaikan umrahnya.

فَمَـا اسْتَيْسَـرَ مِـنَ الْهَـدْيِ *"Maka wajib atasnya hewan kurban yang mudah didapat."* Yaitu hewan yang sah untuk dijadikan kurban. Hadyu ini merupakan kurban ibadah sebagai kompensasi karena ia memperoleh dua ibadah dalam satu perjalanan serta sebagai bentuk syukur atas nikmat Allah yang telah memberinya kesempatan menikmati masa bebas dari ihram setelah umrah dan sebelum memasuki ihram haji. Hukum yang sama berlaku pada haji qiran karena di dalamnya juga terkumpul dua ibadah dalam satu perjalanan.

Dari ayat ini juga dipahami bahwa orang yang melakukan haji ifrad tidak diwajibkan hadyu. Ayat tersebut juga menunjukkan kebolehan, bahkan keutamaan, haji tamattu' serta kebolehan melaksanakannya pada bulan-bulan haji."

فَمَـنْ لَـمْ يَجِـدْ *"Barang siapa tidak mendapatkan (hewan kurban atau harganya)..."* Maksudnya, tidak mendapatkan hadyu atau tidak mampu membelinya.

فَصِيَـامُ ثَلَاثَـةِ أَيَّـامٍ فِـى الْحَـجِّ *"Maka wajib berpuasa tiga hari dalam masa haji."* Waktu pelaksanaannya boleh dimulai sejak seseorang berihram untuk umrah. Adapun batas akhirnya adalah tiga hari setelah hari penyembelihan kurban, yaitu hari-hari melempar jumrah dan bermalam di Mina. Namun yang paling utama adalah berpuasa pada tanggal tujuh, delapan, dan sembilan Dzulhijjah.

وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ *"Dan tujuh hari apabila kamu telah kembali."* Maksudnya, setelah selesai melaksanakan seluruh manasik haji. Tujuh hari tersebut boleh dilaksanakan di Makkah, dalam perjalanan, ataupun setelah sampai kepada keluarganya.

ذَٰلِـكَ *"Yang demikian itu."* Yakni kewajiban hadyu bagi orang yang melakukan tamattu'.

لِمَـنْ لَـمْ يَكُـنْ أَهْلُهُ حَاضِـرِى الْمَسْـجِدِ الْحَـرَامِ *"Bagi orang yang keluarganya tidak tinggal di sekitar Masjidil Haram."* Yaitu orang yang tempat tinggalnya berada sejauh jarak safar atau lebih, atau berada di luar wilayah Arafah. Orang seperti inilah yang diwajibkan hadyu karena memperoleh dua ibadah dalam satu perjalanan. Adapun orang yang keluarganya termasuk penduduk sekitar Masjidil Haram, maka tidak diwajibkan hadyu karena tidak terdapat sebab yang mewajibkannya.

وَاتَّقُـوا اللَّـهَ *"Dan bertakwalah kepada Allah."* Yakni dalam seluruh urusan kalian, dengan melaksanakan perintah-perintah-Nya dan menjauhi larangan-laran-Nya. Termasuk di dalamnya adalah melaksanakan berbagai perintah dan menjauhi berbagai larangan yang disebutkan dalam ayat ini.

وَاعْلَمُـوا أَنَّ اللَّـهَ شَـدِيدُ الْعِقَـابِ *"Dan ketahuilah bahwa Allah sangat keras hukuman-Nya."* Yakni bagi siapa saja yang mendurhakai-Nya. Kesadaran inilah yang mendorong seseorang untuk bertakwa. Sebab orang yang takut terhadap hukuman Allah akan menjauhi segala hal yang mengantarkannya kepada hukuman tersebut. Sebaliknya, orang yang mengharapkan pahala Allah akan melakukan berbagai amal yang dapat mengantarkannya kepada pahala itu. Adapun orang yang tidak takut terhadap hukuman dan tidak mengharapkan pahala, maka ia akan berani melanggar larangan dan meninggalkan kewajiban.

Mengenai firman Allah Swt.: الْحَـجُّ أَشْـهُرٌ مَعْلُومَـاتٌ ۚ فَمَـنْ فَـرَضَ فِيهِـنَّ الْحَجَّ فَـلَا رَفَـثَ وَلَا فُسُـوقَ وَلَا جِـدَالَ فِـى الْحَـجِّ ۗ وَمَـا تَفْعَلُـوا مِـنْ خَيْـرٍ يَعْلَمْـهُ اللَّـهُ ۗ وَتَـزَوَّدُوا فَـإِنَّ خَيْـرَ الـزَّادِ التَّقْـوَىٰ ۚ وَاتَّقُـونِ يَـا أُولِـى الْأَلْبَـابِ *"(Musim) haji itu (pada) bulan-bulan yang telah dimaklumi. Barang siapa menetapkan niatnya dalam bulan-bulan itu untuk mengerjakan haji, maka tidak boleh berkata yang mengandung rafas, berbuat fasik, dan berbantah-bantahan dalam haji. Segala kebaikan yang kamu kerjakan, Allah mengetahuinya. Berbekallah, dan sesungguhnya sebaik-baik bekal adalah takwa. Bertakwalah kepada-Ku wahai orang-orang yang berakal."* (QS. Al-Baqarah [2]: 197). Allah mengabarkan bahwa الْحَجُّ ibadah haji dilaksanakan pada أَشْـهُرٌ مَعْلُومَاتٌ bulan-bulan yang telah diketahui oleh orang-orang yang diajak berbicara

dalam ayat ini, yaitu bulan-bulan yang terkenal dan tidak memerlukan penjelasan khusus. Berbeda dengan puasa yang memerlukan penetapan bulan tertentu, atau salat yang memerlukan penjelasan waktu-waktu pelaksanaannya.

Adapun haji merupakan bagian dari ajaran Nabi Ibrahim As. yang terus diwariskan di kalangan keturunannya dan tetap dikenal oleh mereka. Mayoritas ulama berpendapat bahwa yang dimaksud dengan bulan-bulan yang telah diketahui adalah Syawal, Dzulqa'dah, dan sepuluh hari pertama Dzulhijjah. Pada masa inilah ihram haji umumnya dilakukan.

فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ *"Barang siapa menetapkan niat haji pada bulan-bulan tersebut."* Maksudnya, dengan memasuki ihram haji. Sebab memulai ibadah haji menjadikannya wajib untuk disempurnakan, meskipun pada awalnya bersifat sunnah. Imam Asy-Syafi'i dan para pengikutnya menggunakan ayat ini sebagai dalil bahwa ihram haji tidak boleh dilakukan sebelum bulan-bulan haji. Namun apabila dikatakan bahwa ayat ini juga dapat menjadi dalil bagi pendapat mayoritas ulama yang membolehkan dan menganggap sah ihram haji sebelum bulan-bulan haji, maka hal itu pun cukup dekat. Sebab firman Allah: فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ menunjukkan bahwa penetapan haji bisa terjadi pada bulan-bulan tersebut dan bisa pula tidak terjadi pada bulan-bulan tersebut. Seandainya tidak demikian, tentu tidak perlu ada pembatasan dengan frasa "di dalam bulan-bulan itu".

Firman Allah: فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ *"Maka tidak boleh rafas, kefasikan, dan perdebatan dalam haji."* Maksudnya, kalian wajib mengagungkan ihram haji, terutama yang dilakukan pada bulan-bulan haji, serta menjaganya dari segala sesuatu yang merusak atau mengurangi kesempurnaannya. رَفَثَ Rafas mencakup hubungan suami istri serta segala pendahuluannya, baik berupa perbuatan maupun ucapan, khususnya yang berkaitan dengan perempuan di hadapan mereka. فُسُوقَ Fusuq adalah seluruh bentuk kemaksiatan, termasuk larangan-larangan ihram. Sedangkan جِدَالَ jidal adalah perdebatan, pertengkaran, dan perselisihan yang menimbulkan keburukan dan permusuhan.

Tujuan haji adalah menampakkan kerendahan diri di hadapan Allah, tunduk kepada-Nya, mendekatkan diri kepada-Nya dengan berbagai amal ketaatan, dan menjauhkan diri dari perbuatan dosa. Dengan cara itulah haji menjadi haji yang mabrur, dimana haji mabrur tidak memiliki balasan selain surga. Meskipun perkara-perkara tersebut dilarang pada setiap waktu dan tempat, larangannya menjadi lebih kuat ketika seseorang sedang menunaikan haji.

Perlu diketahui bahwa pendekatan diri kepada Allah tidak akan sempurna hanya dengan meninggalkan kemaksiatan tanpa melaksanakan perintah-perintah-Nya. Karena itu Allah berfirman: وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ *"Dan apa saja kebaikan yang kamu kerjakan, Allah mengetahuinya."* Kata مِنْ min pada ayat ini menunjukkan makna umum. Dengan demikian, setiap bentuk kebaikan, pendekatan diri kepada Allah, dan ibadah termasuk dalam cakupan ayat ini, atau dalam pemaknaan Sesungguhnya Allah Maha Mengetahuinya.

Ayat ini mengandung dorongan yang sangat kuat untuk memperbanyak amal saleh, terutama di tempat-tempat yang mulia dan pada waktu-waktu yang dimuliakan. Karena itu, seseorang hendaknya memanfaatkan kesempatan tersebut dengan memperbanyak salat, puasa, sedekah, tawaf, serta berbagai bentuk kebaikan dalam perkataan maupun perbuatan.

Kemudian Allah memerintahkan agar manusia mempersiapkan bekal untuk perjalanan yang penuh keberkahan ini. Bekal tersebut membuat seseorang tidak bergantung kepada manusia lain dan tidak perlu meminta-minta atau mengharapkan harta mereka. Membawa bekal yang cukup juga bermanfaat bagi para musafir dan menjadi bentuk pendekatan diri kepada Allah. Namun bekal yang dimaksud di sini hanyalah bekal yang menopang kehidupan jasmani selama perjalanan. Adapun bekal yang sesungguhnya, yang manfaatnya terus menyertai seseorang di dunia dan akhirat, adalah bekal takwa. Takwa merupakan bekal menuju negeri keabadian dan jalan menuju kenikmatan yang paling sempurna serta kebahagiaan yang abadi. Siapa yang kehilangan bekal ini, maka ia bagaikan

seorang musafir yang terputus perjalanannya, rentan terhadap segala keburukan, dan terhalang mencapai negeri orang-orang yang bertakwa. Dengan demikian, ayat ini merupakan pujian yang agung terhadap takwa.

Kemudian Allah memerintahkan orang-orang yang berakal untuk bertakwa kepada-Nya: وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ *"Dan bertakwalah kepada-Ku, wahai orang-orang yang berakal."* Maksudnya, wahai orang-orang yang memiliki akal yang sehat dan pemikiran yang matang, bertakwalah kepada Tuhan kalian. Sebab takwa merupakan perintah terbesar yang ditunjukkan oleh akal yang benar, sedangkan meninggalkannya adalah tanda kebodohan dan rusaknya cara berpikir.

Mengenai firman Allah Swt.: لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ ۚ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ *"Tidak ada dosa bagimu untuk mencari karunia (rezeki hasil perniagaan) dari Tuhanmu. Maka apabila kamu bertolak dari Arafah, berzikirlah kepada Allah di Masy'aril Haram. Dan berzikirlah kepada-Nya sebagaimana Dia telah memberi petunjuk kepadamu, padahal sebelumnya kamu benar-benar termasuk orang-orang yang sesat."* (QS. Al-Baqarah [2]: 198)

Setelah Allah memerintahkan takwa, Dia menjelaskan bahwa mencari karunia Allah melalui usaha dan perdagangan pada musim haji maupun pada kesempatan lainnya tidaklah berdosa, selama hal itu tidak melalaikan seseorang dari kewajiban yang harus ditunaikannya, selama tujuan utamanya tetap haji, dan selama usaha tersebut dilakukan dengan cara yang halal. Karunia itu harus dipandang sebagai anugerah dari Allah, bukan semata-mata hasil kecakapan pribadi, sehingga seseorang tidak terpaku pada sebab-sebab lahiriah dan melupakan Sang Pencipta sebab. Sebab sikap seperti itulah yang sesungguhnya menjadi sumber kesalahan.

Firman Allah: فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ *"Maka apabila kamu bertolak dari Arafah, berzikirlah kepada Allah di Masy'aril Haram."* mengandung beberapa pelajaran.

- Pertama, ayat ini menunjukkan kewajiban wukuf di Arafah dan bahwa hal itu telah dikenal sebagai salah satu rukun haji. Sebab seseorang tidak mungkin bertolak dari Arafah kecuali setelah melakukan wukuf di sana.

- Kedua, terdapat perintah untuk berzikir kepada Allah di Masy'aril Haram, yaitu Muzdalifah. Hal ini juga merupakan amalan yang telah dikenal dalam manasik haji. Jamaah bermalam di sana pada malam Idul Adha, kemudian setelah salat Subuh berdiri di Muzdalifah untuk berdoa hingga cahaya pagi telah terang. Pelaksanaan salat wajib dan sunah di tempat tersebut juga termasuk dalam makna berzikir kepada Allah di sana.

- Ketiga, wukuf di Muzdalifah dilakukan setelah wukuf di Arafah, sebagaimana ditunjukkan oleh huruf fa yang menunjukkan urutan.

- Keempat dan kelima, Arafah dan Muzdalifah sama-sama merupakan syiar haji yang ditetapkan untuk dilaksanakan dan ditampakkan.

- Keenam, Muzdalifah berada di dalam wilayah Haram, sebagaimana ditunjukkan oleh penyifatan الْحَرَامِ al-ḥaram pada ayat tersebut.

- Ketujuh, Arafah berada di luar wilayah Haram, sebagaimana dipahami dari pengkhususan sifat tersebut pada Muzdalifah.

Firman Allah: وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ *"Dan berzikirlah kepada-Nya sebagaimana Dia telah memberi petunjuk kepadamu, padahal sebelumnya kamu benar-benar termasuk orang-orang yang sesat."* Maksudnya, berzikirlah kepada Allah sebagai ungkapan syukur atas nikmat petunjuk yang Dia berikan setelah sebelumnya kalian berada dalam kesesatan, dan karena Dia telah mengajarkan kepada kalian apa yang sebelumnya tidak kalian ketahui. Ini merupakan salah satu nikmat terbesar yang wajib disyukuri dengan mengingat Sang Pemberi Nikmat melalui hati dan lisan.

Mengenai firman Allah Swt.: ثُـمَّ أَفِيضُـوا مِـنْ حَيْـثُ أَفَـاضَ النَّـاسُ وَاسْـتَغْفِرُوا اللَّـهَ ۚ إِنَّ اللَّـهَ غَفُـورٌ رَحِيـمٌ *"Kemudian bertolaklah kamu dari tempat bertolaknya orang banyak dan mohonlah ampun kepada Allah. Sungguh, Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."* QS. Al-Baqarah [2]: 199)

Kemudian bertolaklah dari Muzdalifah sebagaimana orang-orang bertolak sejak masa Nabi Ibrahim As. hingga sekarang. Tujuan keberangkatan tersebut telah dikenal oleh mereka, yaitu untuk melempar jumrah, menyembelih hadyu, melakukan tawaf, sa'i, bermalam di Mina pada malam-malam tasyrik, dan menyempurnakan manasik yang tersisa.

Karena keberangkatan ini dimaksudkan untuk melaksanakan rangkaian ibadah tersebut, dan karena amalan-amalan tersebut merupakan penutup manasik haji, Allah memerintahkan agar setelah menyelesaikannya seseorang memperbanyak istigfar dan zikir. Istigfar dilakukan untuk memohon ampun atas berbagai kekurangan dan kelalaian yang mungkin terjadi dalam pelaksanaan ibadah. Adapun zikir merupakan bentuk syukur kepada Allah atas nikmat taufik yang diberikan untuk melaksanakan ibadah yang agung dan karunia yang besar tersebut.

Demikianlah seharusnya sikap seorang hamba. Setiap kali selesai melaksanakan suatu ibadah, ia hendaknya memohon ampun kepada Allah atas kekurangan yang ada dalam ibadahnya dan bersyukur kepada-Nya atas taufik yang telah diberikan. Ia tidak bersikap seperti orang yang merasa telah menyempurnakan ibadah secara sempurna, lalu menganggap dirinya berjasa di hadapan Tuhannya dan merasa telah memperoleh kedudukan yang tinggi karena amalnya. Orang seperti ini lebih layak mendapatkan kemurkaan dan tertolaknya amal. Adapun orang yang beristigfar dan bersyukur, maka ia lebih layak memperoleh penerimaan amal dan taufik untuk melaksanakan amal-amal kebaikan berikutnya.[1]

1 Tafsir As-Sa'di 90-92.

Beliau berkata mengenai firman Allah Swt.: يَسْـأَلُونَكَ عَـنِ الْأَهِلَّـةِ ۖ قُـلْ هِـيَ مَوَاقِيـتُ لِلنَّـاسِ وَالْحَـجِّ ۗ وَلَيْـسَ الْبِـرُّ بِـأَنْ تَأْتُـوا الْبُيُـوتَ مِـنْ ظُهُورِهَـا وَلَٰكِنَّ الْبِـرَّ مَـنِ اتَّقَـىٰ ۗ وَأْتُـوا الْبُيُـوتَ مِـنْ أَبْوَابِهَـا ۚ وَاتَّقُوا اللَّـهَ لَعَلَّكُـمْ تُفْلِحُـونَ *"Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit. Katakanlah, 'Itu adalah penunjuk waktu bagi manusia dan bagi ibadah haji.' Dan bukanlah kebajikan memasuki rumah-rumah dari belakangnya, tetapi kebajikan itu ialah kebajikan orang yang bertakwa. Masuklah ke rumah-rumah melalui pintu-pintunya dan bertakwalah kepada Allah agar kamu beruntung."* (QS. Al-Baqarah [2]: 189)

Allah Swt. berfirman: يَسْـأَلُونَكَ عَـنِ الْأَهِلَّـةِ *"Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit."* Yakni mereka bertanya tentang manfaat dan hikmahnya, atau tentang hakikatnya.

قُـلْ هِـيَ مَوَاقِيـتُ لِلنَّـاسِ *"Katakanlah: itu adalah penunjuk waktu bagi manusia."* Allah Swt., dengan kelembutan dan rahmat-Nya, menjadikan bulan muncul dalam bentuk sabit yang kecil pada awal bulan, kemudian bertambah besar hingga pertengahan bulan, lalu berangsur-angsur berkurang hingga kembali sempurna siklusnya. Dengan cara itu manusia dapat mengetahui waktu-waktu ibadah mereka, seperti puasa, waktu pembayaran zakat, pelaksanaan kafarah, dan waktu-waktu haji. Karena haji dilaksanakan pada bulan-bulan tertentu dan memerlukan rentang waktu yang panjang, Allah secara khusus menyebutkan: وَالْحَجِّ *"Dan (penunjuk waktu bagi) haji."* Melalui peredaran bulan pula diketahui jatuh tempo utang, masa sewa-menyewa, masa idah, masa kehamilan, dan berbagai kebutuhan manusia lainnya. Allah menjadikan sistem penanggalan ini sebagai alat perhitungan yang dapat dipahami oleh semua orang, baik anak-anak maupun orang dewasa, baik orang berilmu maupun orang awam. Seandainya perhitungan waktu hanya didasarkan pada tahun matahari, niscaya hanya sedikit orang yang mampu memahaminya.

Firman Allah: وَلَيْـسَ الْبِـرُّ بِـأَنْ تَأْتُـوا الْبُيُـوتَ مِـنْ ظُهُورِهَـا *"Dan bukanlah kebajikan memasuki rumah-rumah dari belakangnya."* Pada masa itu, kaum Ansar dan sebagian bangsa Arab apabila sedang berihram tidak memasuki rumah melalui pintunya, melainkan dari bagian belakang rumah

sebagai bentuk ibadah yang mereka sangka sebagai kebajikan. Allah menjelaskan bahwa perbuatan itu bukanlah kebajikan, karena Allah tidak pernah mensyariatkannya. Setiap orang yang beribadah dengan suatu bentuk ibadah yang tidak disyariatkan oleh Allah dan Rasul-Nya, maka ia telah melakukan ibadah yang bersifat bid'ah. Allah memerintahkan mereka: وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا *"Masuklah ke rumah-rumah melalui pintu-pintunya."* Karena hal itu lebih mudah bagi mereka, dan kemudahan merupakan salah satu kaidah dasar syariat.

Dari isyarat ayat ini dapat dipahami bahwa dalam setiap urusan, seseorang hendaknya menempuh jalan yang mudah, dekat, dan tepat yang telah disediakan untuk mencapai tujuannya. Orang yang mengajak kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran hendaknya memperhatikan kondisi orang yang diajak, menggunakan kelembutan dan kebijaksanaan yang dapat mewujudkan tujuan, seluruhnya atau sebagian.

Demikian pula seorang pelajar dan pengajar hendaknya memilih metode yang paling dekat dan paling mudah untuk mencapai tujuan pembelajaran. Begitu pula setiap orang yang ingin mencapai suatu tujuan. Apabila ia menempuh jalannya melalui pintu yang benar dan terus bersungguh-sungguh, maka dengan pertolongan Allah Yang Maha Menguasai, ia akan mencapai apa yang diinginkannya.

Firman Allah: وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ *"Dan bertakwalah kepada Allah agar kamu beruntung."* Inilah kebajikan yang sesungguhnya yang diperintahkan Allah, yaitu senantiasa berpegang pada takwa dengan menjalankan perintah-perintah-Nya dan menjauhi larangan-larangan-Nya. Takwa merupakan sebab keberuntungan, yaitu tercapainya segala yang diinginkan dan keselamatan dari segala yang ditakuti. Siapa yang tidak bertakwa kepada Allah, tidak memiliki jalan menuju keberuntungan. Sebaliknya, siapa yang bertakwa kepada-Nya, ia akan memperoleh keberhasilan dan kesuksesan.[1]

1 Tafsir As-Sa'di 88.

Beliau juga berkata mengenai firman Allah Swt.: إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ *"Sesungguhnya Safa dan Marwah adalah sebagian dari syiar Allah. Maka barang siapa berhaji ke Baitullah atau berumrah, tidak ada dosa baginya untuk melakukan sa'i antara keduanya. Dan barang siapa mengerjakan suatu kebaikan dengan sukarela, maka sungguh Allah Maha Mensyukuri lagi Maha Mengetahui."* (QS. Al-Baqarah [2]: 158)

Allah menjelaskan bahwa Safa dan Marwah, yang keduanya telah dikenal luas, termasuk: مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ "Sebagian dari syiar Allah." Yaitu tanda-tanda agama Allah yang tampak dan dijadikan sebagai sarana ibadah bagi hamba-hamba-Nya. Apabila Safa dan Marwah termasuk syiar Allah, maka Allah juga berfirman: وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ *"Barang siapa mengagungkan syiar-syiar Allah, maka sesungguhnya itu termasuk ketakwaan hati."* QS. Al-Hajj [22]: 32). Gabungan kedua ayat ini menunjukkan bahwa Safa dan Marwah merupakan syiar Allah dan mengagungkannya termasuk bagian dari ketakwaan hati. Karena takwa diwajibkan atas setiap mukallaf, maka hal ini menunjukkan bahwa sa'i antara Safa dan Marwah merupakan kewajiban dalam haji dan umrah, sebagaimana pendapat mayoritas ulama. Hal ini juga didukung oleh hadis-hadis Nabi Muhammad Saw. dan praktik Baginda sendiri ketika bersabda: "Ambillah dariku tata cara manasik kalian."

Firman Allah: فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا *"Maka tidak ada dosa baginya untuk melakukan sa'i antara keduanya."* Ungkapan ini ditujukan untuk menghilangkan keraguan sebagian kaum Muslimin yang merasa keberatan melakukan sa'i karena pada masa jahiliah terdapat berhala yang disembah di sekitar kedua tempat tersebut. Allah meniadakan dosa untuk menghilangkan prasangka itu, bukan untuk menunjukkan bahwa sa'i tidak wajib. Pembatasan ketiadaan dosa pada orang yang melakukan sa'i dalam rangka haji atau umrah menunjukkan bahwa sa'i tidak disyariatkan sebagai ibadah tersendiri di luar haji atau umrah. Berbeda dengan tawaf di Ka'bah yang dapat dilakukan sebagai

bagian dari haji dan umrah maupun sebagai ibadah tersendiri. Adapun sa'i, wukuf di Arafah dan Muzdalifah, serta melempar jumrah merupakan ibadah yang mengikuti manasik haji. Jika dilakukan di luar konteks manasik tersebut, maka perbuatan itu termasuk bid'ah. Bid'ah terbagi menjadi dua bentuk. Pertama, beribadah kepada Allah dengan suatu ibadah yang sama sekali tidak disyariatkan. Kedua, beribadah dengan suatu amalan yang memang disyariatkan, tetapi dilakukan dengan cara yang berbeda dari bentuk yang telah ditetapkan. Bentuk kedua inilah yang dimaksud dalam konteks ini.

Firman Allah: وَمَنْ تَطَوَّعَ *"Dan barang siapa mengerjakan suatu kebaikan dengan sukarela."* Yakni siapa saja yang melakukan suatu ketaatan dengan ikhlas karena Allah, خَيْرًا baik berupa haji, umrah, tawaf, salat, puasa, maupun amal-amal saleh lainnya. Maka hal itu akan menjadi kebaikan baginya. Ayat ini menunjukkan bahwa semakin banyak seorang hamba melakukan ketaatan kepada Allah, semakin bertambah pula kebaikan, kesempurnaan, dan kedudukannya di sisi Allah, seiring bertambahnya keimanan dalam dirinya.

Pembatasan kata تَطَوَّعَ dengan kata خَيْرًا (kebaikan) menunjukkan bahwa orang yang melakukan amalan-amalan bid'ah yang tidak disyariatkan oleh Allah dan Rasul-Nya tidak memperoleh kebaikan darinya. Ia hanya memperoleh kelelahan, bahkan amalan itu dapat menjadi keburukan baginya apabila ia melakukannya dengan sengaja dan mengetahui bahwa amalan tersebut tidak disyariatkan.

Firman Allah: فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ *"Maka sesungguhnya Allah Maha Mensyukuri lagi Maha Mengetahui."* Asy-Syakir dan Asy-Syakur termasuk nama-nama Allah Swt.. Dialah yang menerima amal yang sedikit dari hamba-Nya dan membalasnya dengan pahala yang sangat besar. Apabila seorang hamba melaksanakan perintah-perintah-Nya dan menaati-Nya, Allah akan menolongnya untuk melakukannya, memujinya, dan menyanjungnya.

Dia juga Maha Mengetahui siapa yang berhak memperoleh pahala yang sempurna sesuai dengan niat, keimanan, dan ketakwaannya, dan siapa yang tidak demikian. Dia Maha Mengetahui seluruh amal perbuatan hamba-hamba-Nya. Tidak satu pun amal mereka yang hilang. Bahkan mereka akan mendapatkannya kembali dengan balasan yang lebih sempurna sesuai dengan niat yang diketahui oleh Allah Yang Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.[1]

Ayat-Ayat Surah Al-Hajj

Syeikh As-Sa'di berkata mengenai firman Allah Swt.:

وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ *"Dan (ingatlah) ketika Kami memberikan tempat kepada Ibrahim di tempat Baitullah (dengan berfirman): 'Janganlah engkau mempersekutukan Aku dengan sesuatu apa pun dan sucikanlah rumah-Ku bagi orang-orang yang tawaf, orang-orang yang beribadah, serta orang-orang yang rukuk dan sujud.'"* (QS. Al-Hajj [22]: 26)

Allah Swt. menyebutkan keagungan Baitullah Al-Haram, kemuliaannya, dan keagungan pembangunnya, yaitu Khalilurrahman, Nabi Ibrahim As.

Firman-Nya: وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ *"Dan ketika Kami memberikan tempat kepada Ibrahim di tempat Baitullah."* Maksudnya, Kami mempersiapkan tempat itu untuknya, menunjukkannya kepadanya, menjadikan sebagian keturunannya sebagai penghuni wilayah tersebut, dan memerintahkannya untuk membangun Baitullah.

Maka Ibrahim membangunnya di atas landasan takwa kepada Allah dan mendirikannya di atas ketaatan kepada-Nya. Ia membangunnya bersama putranya, Nabi Ismail As., dan diperintahkan agar tidak mempersekutukan

1 Tafsir As-Sa'di 76.

Allah dengan sesuatu apa pun, yakni mengikhlaskan seluruh amalnya untuk Allah serta membangun rumah itu atas nama Allah.

Firman-Nya: وَطَهِّرْ بَيْتِيَ *"Dan sucikanlah rumah-Ku."* Maksudnya, sucikanlah dari kesyirikan, kemaksiatan, najis, dan segala bentuk kotoran.

Allah Yang Maha Pengasih menisbatkan rumah itu kepada diri-Nya sendiri sebagai bentuk pemuliaan dan pengagungan terhadapnya, agar kecintaan kepada rumah tersebut tertanam dalam hati manusia, sehingga hati mereka tertuju kepadanya dari segala penjuru. Hal itu juga agar manusia semakin terdorong untuk memuliakan dan menyucikannya, karena ia adalah rumah Tuhan yang diperuntukkan bagi: لِلطَّائِفِيـــنَ وَالْقَائِمِيـــنَ وَالرُّكَّـــعِ السُّـــجُودِ "Orang-orang yang tawaf, orang-orang yang beribadah, serta orang-orang yang rukuk dan sujud." Yakni bagi orang-orang yang bertawaf di sekelilingnya, beriktikaf di dekatnya, menetap untuk berbagai bentuk ibadah seperti berzikir, membaca Al-Quran, menuntut ilmu dan mengajarkannya, serta berbagai bentuk pendekatan diri lainnya kepada Allah.

Yang dimaksud dengan: وَالرُّكَّـــعِ السُّـــجُودِ adalah orang-orang yang melaksanakan salat. Maksudnya, sucikanlah rumah itu untuk orang-orang mulia yang tujuan hidupnya adalah menaati Tuhan mereka, mengabdi kepada-Nya, dan mendekatkan diri kepada-Nya di sekitar rumah-Nya. Mereka adalah pihak yang paling berhak memperoleh penghormatan dan pemuliaan. Salah satu bentuk penghormatan terhadap mereka adalah menyucikan Baitullah demi kepentingan mereka. Termasuk dalam makna menyucikannya adalah menjaganya dari suara-suara yang tidak berguna dan suara-suara keras yang mengganggu orang-orang yang sedang beribadah, baik dalam salat maupun tawaf. Dalam ayat ini, tawaf disebutkan lebih dahulu daripada iktikaf dan salat karena tawaf merupakan ibadah yang secara khusus berkaitan dengan Baitullah. Setelah itu disebutkan iktikaf karena ia memiliki kekhususan dengan masjid-masjid secara umum.

Beliau juga berkata mengenai firman Allah Swt.: وَأَذِّنْ فِـى النَّـاسِ بِالْحَـجِّ يَأْتُـوكَ رِجَـالًا وَعَلَـىٰ كُلِّ ضَامِـرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَـجٍّ عَمِيـقٍ *"Dan serulah manusia untuk mengerjakan haji, niscaya mereka akan datang kepadamu dengan berjalan kaki dan mengendarai setiap unta yang kurus, yang datang dari segenap penjuru yang jauh."* (QS. Al-Hajj [22]: 27)

وَأَذِّنْ فِـى النَّـاسِ بِالْحَـجِّ *"Dan serulah manusia untuk mengerjakan haji."* Maksudnya, beritahukan kepada mereka tentang haji, ajaklah mereka untuk melaksanakannya, dan sampaikan kepada yang dekat maupun yang jauh tentang kewajiban dan keutamaannya. Apabila engkau menyeru mereka, maka mereka akan datang sebagai jamaah haji dan umrah.

رِجَـالًا *"Dengan berjalan kaki."* Yaitu berjalan dengan kaki mereka sendiri karena dorongan kerinduan yang mendalam.

وَعَلَـىٰ كُلِّ ضَامِـرٍ *"Dan mengendarai setiap unta yang kurus."* Yakni unta yang telah menjadi kurus karena menempuh perjalanan jauh, melintasi padang pasir dan berbagai medan yang berat, terus berjalan hingga mencapai tempat yang paling mulia.

مِـنْ كُلِّ فَـجٍّ عَمِيـقٍ *"Dari setiap penjuru yang jauh."* Yakni dari setiap negeri yang jauh.

Nabi Ibrahim As. telah melaksanakan perintah tersebut, kemudian setelah Baginda, Nabi Muhammad Saw. juga menyeru manusia untuk menunaikan haji ke rumah suci ini. Keduanya berulang kali mengajak manusia kepada haji, dan terwujudlah apa yang telah Allah janjikan. Manusia datang ke Baitullah dengan berjalan kaki maupun berkendaraan dari timur dan barat bumi.

Beliau juga berkata mengenai firman Allah Swt.: لِيَشْـهَدُوا مَنَافِـعَ لَهُـمْ وَيَذْكُـرُوا اسْـمَ اللَّـهِ فِـى أَيَّـامٍ مَعْلُومَـاتٍ عَلَـىٰ مَـا رَزَقَهُـمْ مِـنْ بَهِيمَـةِ الْأَنْعَـامِ فَكُلُـوا مِنْهَـا وَأَطْعِمُـوا الْبَائِـسَ الْفَقِيـرَ *"Agar mereka menyaksikan berbagai manfaat bagi mereka dan agar mereka menyebut nama Allah pada hari-*

hari yang telah ditentukan atas rezeki yang Allah berikan kepada mereka berupa hewan-hewan ternak. Maka makanlah sebagian darinya dan berilah makan orang yang sengsara lagi fakir." (QS. Al-Hajj [22]: 28)

Kemudian Allah menyebutkan berbagai manfaat dari mengunjungi Baitullah Al-Haram sebagai dorongan agar manusia tertarik untuk menunaikannya. Allah berfirman: لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ *"Agar mereka menyaksikan berbagai manfaat bagi mereka."* (QS. Al-Hajj [22]: 28). Maksudnya, agar mereka memperoleh berbagai manfaat dari Baitullah, baik manfaat keagamaan maupun manfaat duniawi. Manfaat keagamaan mencakup berbagai ibadah yang utama serta ibadah-ibadah yang hanya dapat dilaksanakan di tempat tersebut. Adapun manfaat duniawi mencakup aktivitas perdagangan, usaha, dan perolehan keuntungan duniawi. Semua itu merupakan kenyataan yang dapat disaksikan dan diketahui oleh setiap orang.

Allah juga berfirman: وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ *"Dan agar mereka menyebut nama Allah pada hari-hari yang telah ditentukan atas rezeki yang Allah berikan kepada mereka berupa hewan-hewan ternak."* (QS. Al-Hajj [22]: 28). Hal ini juga termasuk bagian dari manfaat keagamaan dan duniawi. Maksudnya, agar mereka menyebut nama Allah ketika menyembelih hewan-hewan kurban dan hadyu sebagai bentuk syukur kepada Allah atas rezeki yang telah Dia anugerahkan kepada mereka dan atas kemudahan yang Dia berikan dalam memperolehnya.

Kemudian Allah berfirman: فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ *"Maka makanlah sebagian darinya dan berilah makan orang yang sengsara lagi fakir."* (QS. Al-Hajj [22]: 28). Yakni orang yang sangat miskin dan berada dalam kesulitan yang berat.

Mengenai firman Allah Swt.: ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ *"Kemudian hendaklah mereka menghilangkan kotoran yang*

ada pada badan mereka, menunaikan nazar-nazar mereka, dan melakukan tawaf sekeliling Baitulatiq." (QS. Al-Hajj [22]: 29)

ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ "Kemudian hendaklah mereka menghilangkan kotoran yang ada pada badan mereka." Maksudnya, mereka menyelesaikan manasik haji mereka dan menghilangkan kotoran serta gangguan yang melekat pada diri mereka selama berada dalam keadaan ihram.

وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ "Dan hendaklah mereka menunaikan nazar-nazar mereka." Yakni nazar yang mereka wajibkan atas diri mereka sendiri, seperti haji, umrah, dan penyembelihan hadyu.

وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ "Dan hendaklah mereka melakukan tawaf sekeliling Baitulatiq." Yakni Baitullah yang tua dan mulia, masjid yang paling utama secara mutlak, serta rumah yang telah dibebaskan dari kekuasaan para penguasa zalim. Ayat ini merupakan perintah untuk melakukan tawaf, yang disebutkan secara khusus setelah perintah melaksanakan manasik secara umum, karena keutamaan dan kemuliaannya, serta karena tawaf merupakan tujuan utama, sedangkan amalan-amalan sebelumnya merupakan sarana menuju kepadanya. Boleh jadi—dan Allah lebih mengetahui—penyebutan khusus tawaf di sini juga mengandung faedah lain, yaitu bahwa tawaf disyariatkan pada setiap waktu, baik sebagai bagian dari manasik maupun sebagai ibadah yang berdiri sendiri.

Mengenai firman Allah Swt.: ذَٰلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَأُحِلَّتْ لَكُمُ الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ *"Itulah (perintah Allah). Dan barang siapa mengagungkan apa yang terhormat di sisi Allah, maka itu lebih baik baginya di sisi Tuhannya. Dan telah dihalalkan bagimu hewan-hewan ternak, kecuali yang akan dibacakan kepadamu. Maka jauhilah olehmu berhala-berhala yang najis itu dan jauhilah perkataan dusta."* (QS. Al-Hajj [22]: 30).

ذَٰلِكَ "Itulah." Yakni berbagai hukum yang telah Kami jelaskan kepada kalian, beserta kandungannya berupa pengagungan terhadap hal-hal yang

dimuliakan oleh Allah, penghormatan kepadanya, dan pemuliaannya. Sebab mengagungkan perkara-perkara yang dimuliakan Allah termasuk amalan yang dicintai-Nya dan mendekatkan seorang hamba kepada-Nya. Barang siapa mengagungkan dan memuliakannya, Allah akan memberinya pahala yang besar, dan hal itu akan menjadi kebaikan baginya dalam agama, dunia, dan akhiratnya di sisi Tuhannya.[1]

Adapun mengenai Hari Haji Akbar yang disebutkan dalam Surah At-Taubah, para ulama berbeda pendapat dalam tiga pandangan.

Al-Mawardi berkata: "Dalam penafsiran Hari Haji Akbar terdapat tiga pendapat.

- Pertama, bahwa yang dimaksud adalah Hari Arafah. Pendapat ini diriwayatkan dari Umar bin Al-Khattab, Sa'id bin Al-Musayyib, dan 'Atha'.
- Kedua, bahwa yang dimaksud adalah Hari Nahar (hari penyembelihan kurban, yaitu 10 Dzulhijjah). Pendapat ini diriwayatkan dari Abdullah bin Abi Aufa, Al-Mughirah bin Syu'bah, Sa'id bin Jubair, Asy-Sya'bi, dan An-Nakha'i.
- Ketiga, bahwa yang dimaksud adalah seluruh hari-hari haji. Kata hari digunakan untuk mewakili keseluruhan hari-hari tersebut. Pendapat ini diriwayatkan dari Mujahid dan Sufyan."[2]

Ibnu 'Asyur berkata: "Yang dimaksud dengan Hari Haji Akbar ada yang berpendapat sebagai Hari Arafah, karena pada hari itu manusia berkumpul di satu tempat yang sama. Pendapat ini diriwayatkan dari Umar, Utsman, Ibnu Abbas, Thawus, Mujahid, dan Ibnu Sirin. Ini juga merupakan pendapat Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i. Dalam hadis disebutkan: 'Haji itu adalah Arafah.' Ada pula yang berpendapat bahwa yang dimaksud adalah Hari Nahar, karena pada hari wukuf di Arafah dahulu manusia tidak berkumpul di satu tempat. Kaum Hums berdiri di Muzdalifah, sedangkan

1 Tafsir As-Sa'di 536-537.
2 Lihat Tafsir Al-Mawardi 2/339.

masyarakat lainnya berdiri di Arafah. Namun pada Hari Nahar seluruh mereka berkumpul di Mina. Oleh karena itu, pertemuan tersebut dianggap sebagai pertemuan terbesar.

Ibnu 'Athiyyah menisbatkan penjelasan ini kepada Mundzir bin Sa'id. Pendapat ini juga diriwayatkan dari Ali, Ibnu Umar, Ibnu Mas'ud, Al-Mughirah bin Syu'bah, Ibnu Abbas, Abdullah bin Abi Aufa, Az-Zuhri, dan diriwayatkan pula oleh Ibnu Wahb dari Malik."[1]

1 Tafsir Ibnu 'Asyur 10/108.

BAB EMPAT
SYARIAT

PERTAMA : HUKUMAN

* Hukuman Qisas dalam Islam
* Hukuman yang Melindungi Pembunuh
* Tiada Rajam dalam Islam
* Hukuman Zina dan Qazaf
* Filsafat Islam dalam Hal Baghyi (Lewat Batas) dan Itsm (Dosa)
* Hukuman Mencuri
* Hukuman Hirabah

KEDUA : PERKARA MU'AMALAT

* Lagu dan Musik
* Perbudakan antara Agama dan Sejarah
* Pekerjaan dan Kemuliaan Manusia
* Perang Bani Quraidhah: Pembacaan Baru dalam Neraca Al-Quran

KETIGA : PERKARA RUMAH TANGGA

* Wali dalam Akad Nikah
* Pernikahan Anak-anak dan Legaliasi Usia Pernikahan
* Poligami: Kritik Pembacaan Modern
* Hukum Perceraian: Pembacaan Maqashidiyah
* Pembacaan Ulang Fiqh Harta Warisan
* Wasiat dan Harta Warisan

* KEEMPAT : PERKARA WANITA

* Penghinaan Wanita
* Busana Wanita
* Perceraian Wanita
* Pekerjaan Wanita
* Warisan Wanita
* Diyyat (Bayaran Denda) Wanita
* Perjalanan Wanita
* Perhiasan Wanita
* Dari Tulang Rusuk yang Bengkok
* Pukullah Mereka
* Berjabat Tangan dengan Wanita
* Lelaki Qawwamuna (pelindung) Wanita

PERTAMA

HUKUMAN

HUKUMAN QISAS DALAM ISLAM

Allah Swt. berfirman:

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا

"Dan barang siapa membunuh seorang mukmin dengan sengaja, maka balasannya ialah Jahanam, ia kekal di dalamnya. Allah murka kepadanya, melaknatnya, dan menyediakan baginya azab yang besar."
(QS. An-Nisa' [4]: 93)

Ayat ini merupakan salah satu penegasan terbesar dari Allah Swt. mengenai hukuman bagi kejahatan-kejahatan besar yang menyentuh kehidupan manusia. Di dalamnya terkumpul beberapa bentuk hukuman ilahi sekaligus: kekal di dalam neraka Jahanam, kemurkaan Allah, laknat-Nya, dan azab yang besar.

Penggabungan berbagai bentuk hukuman ini menunjukkan betapa beratnya kejahatan yang dilakukan terhadap jiwa manusia, sekaligus mencerminkan penghargaan Islam yang sangat tinggi terhadap hak hidup dan pentingnya menjaga nyawa manusia.

Dalam konteks ini, diriwayatkan dari Nabi Muhammad Saw. bahwa Baginda bersabda: *"Seorang mukmin senantiasa berada dalam keluasan agamanya selama ia tidak menumpahkan darah yang haram."*[1]

Hadis ini menjelaskan bahwa Islam memberikan ruang yang luas bagi seorang mukmin selama hidupnya untuk bertobat dan kembali dari berbagai dosa. Tobat tetap terbuka meskipun dosa yang dilakukan sangat besar, termasuk pelanggaran terhadap hak-hak Allah semata, seperti kesyirikan atau kekufuran, selama seseorang masih hidup dan terus mencari rahmat Allah. Allah Swt. Maha Pengasih terhadap hamba-hamba-Nya dan membuka pintu tobat bagi mereka hingga saat-saat terakhir kehidupan mereka.

Dalam ranah hak-hak sesama manusia, Islam juga memberikan kesempatan untuk bertobat dan memperbaiki kerugian yang telah ditimbulkan kepada orang lain. Seseorang yang bersalah dapat meminta maaf dan memohon kerelaan dari pihak yang telah dizalimi atau dirugikannya. Pemberian maaf atau pengampunan dari pihak yang menjadi korban membuka jalan bagi perbaikan kesalahan dan penerimaan tobat di dunia. Jika pengampunan tidak diberikan, maka qisas menjadi hak yang sah untuk menegakkan keadilan.

Namun, kejahatan pembunuhan menempati kedudukan yang berbeda. Pembunuhan berarti menghilangkan nyawa seseorang yang setelah kematiannya tidak lagi dapat dimintai maaf atau kerelaannya. Karena itu, hak korban pembunuhan tetap terkait dengan pelakunya hingga hari akhirat, bahkan setelah qisas dilaksanakan atau diyat diterima.

Oleh sebab itu, hadis tersebut menegaskan bahwa seorang mukmin tetap berada dalam keluasan agamanya selama ia belum menumpahkan darah yang haram. Ketika pembunuhan terjadi, keluasan itu terlanggar, dan pelakunya berada dalam keadaan yang penyelesaiannya pada akhirnya hanya bergantung kepada keadilan Allah Yang Maha Adil.

1 Shahih Al-Bukhari no 6862.

"Dan Dalam Qisas Itu Ada Kehidupan Bagimu"

Allah Swt. berfirman:

يَـا أَيُّهَـا الَّذِيـنَ آمَنُـوا كُتِـبَ عَلَيْكُـمُ الْقِصَـاصُ فِـى الْقَتْلَـى ۖ الْحُـرُّ بِالْحُـرِّ وَالْعَبْـدُ بِالْعَبْـدِ وَالْأُنْثَـىٰ بِالْأُنْثَـىٰ ۚ فَمَـنْ عُفِـىَ لَـهُ مِـنْ أَخِيـهِ شَـىْءٌ فَاتِّبَـاعٌ بِالْمَعْـرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْـهِ بِإِحْسَـانٍ ۗ ذَٰلِـكَ تَخْفِيـفٌ مِـنْ رَبِّكُـمْ وَرَحْمَـةٌ ۗ فَمَـنِ اعْتَـدَىٰ بَعْـدَ ذَٰلِـكَ فَلَـهُ عَـذَابٌ أَلِيـمٌ وَلَكُـمْ فِـى الْقِصَـاصِ حَيَـاةٌ يَـا أُولِـى الْأَلْبَـابِ لَعَلَّكُـمْ تَتَّقُـونَ

"Wahai orang-orang yang beriman! Diwajibkan atas kamu qisas berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh: orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan perempuan dengan perempuan. Tetapi barang siapa mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah yang memaafkan mengikuti dengan cara yang baik, dan yang diberi maaf membayar diyat kepadanya dengan cara yang baik pula. Yang demikian itu adalah suatu keringanan dan rahmat dari Tuhanmu. Barang siapa melampaui batas setelah itu, maka ia akan mendapat azab yang pedih. Dan dalam qisas itu ada kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal, agar kamu bertakwa."

(QS. Al-Baqarah [2]: 178–179)

Qisas dalam Islam, sebagaimana didefinisikan oleh para fuqaha, adalah membalas suatu perbuatan dengan yang sepadan dengannya. Istilah ini berasal dari konsep قَـصَّ الْأَثَـر (mengikuti jejak), yaitu mengembalikan hak kepada tempatnya dengan cara yang menyeimbangkan antara perbuatan pelaku dan konsekuensi hukum yang dijatuhkan kepadanya. Al-Quran membahas ketentuan ini dalam konteks pengaturan hubungan antarindividu dan antarmasyarakat, guna menegakkan keadilan serta mencegah kesewenang-wenangan dan penyalahgunaan kekuatan.

Mengenai sebab turunnya ayat ini, terdapat dua pendapat yang terkenal di kalangan para mufasir.

- Pendapat pertama menyatakan bahwa ayat ini turun berkaitan dengan suatu kaum Arab yang memiliki kedudukan dan kekuatan besar. Mereka tidak mau membunuh seorang budak sebagai balasan atas budak mereka yang terbunuh kecuali jika yang dibunuh adalah seorang pemuka. Mereka juga tidak mau membunuh seorang perempuan sebagai balasan atas perempuan yang terbunuh, melainkan menuntut seorang laki-laki sebagai gantinya. Dengan kata lain, kekuatan dan status sosial menjadi alasan untuk mengutamakan pihak yang kuat atas pihak yang lemah. Pembunuhan dan pembalasan dilakukan berdasarkan kehormatan dan kekuasaan. Maka ayat ini turun untuk mengatur praktik tersebut dan mengembalikan keadilan di tengah masyarakat.

- Pendapat kedua menyatakan bahwa ayat ini turun berkaitan dengan dua kelompok yang pernah terlibat peperangan pada masa Rasulullah Saw. Masing-masing kelompok telah menyebabkan terbunuhnya sejumlah laki-laki, perempuan, dan budak dari kelompok lain. Lalu ayat ini turun untuk menetapkan hukum qisas di antara mereka. Nabi Saw. menetapkan bahwa diyat seorang laki-laki dibalas dengan diyat laki-laki, diyat seorang perempuan dengan diyat perempuan, dan diyat seorang budak dengan diyat budak, kemudian Baginda mendamaikan kedua belah pihak. Dengan demikian, qisas dijadikan sebagai sarana untuk mewujudkan keadilan dan perdamaian.

Berkenaan dengan makna ayat, baik dipahami sebagai qisas dalam pembunuhan maupun qisas yang berkaitan dengan para korban pembunuhan, ayat ini tidak dimaksudkan untuk menetapkan pembedaan umum antara orang merdeka dan budak atau antara laki-laki dan perempuan. Para fuqaha telah bersepakat bahwa laki-laki dapat dijatuhi qisas karena membunuh perempuan, dan perempuan dapat dijatuhi qisas karena membunuh laki-laki. Sekalipun ayat ini turun dalam konteks tertentu yang melibatkan dua kelompok, hal itu tidak mengubah prinsip umum tersebut. Atas dasar itu, ayat ini tidak dapat dijadikan dalil untuk menetapkan bahwa orang merdeka tidak diqisas karena membunuh budak, sebagaimana dipahami oleh sebagian ulama Hanafiyah.

Jika ayat ini dipahami dari sudut qisas dalam pembunuhan, maka ayat tersebut menjelaskan hukum umum mengenai qisas terhadap para korban pembunuhan, kemudian merinci keadaan ketika seseorang membunuh orang dari kelompok yang sama dengannya: orang merdeka membunuh orang merdeka, budak membunuh budak, dan perempuan membunuh perempuan. Penekanannya adalah bahwa qisas harus dikenakan kepada pelaku pembunuhan itu sendiri, bukan kepada orang lain, sebagaimana praktik sebagian masyarakat dahulu yang melakukan pembalasan secara berlebihan karena kesombongan dan penyalahgunaan kekuasaan.

Adapun jika ayat ini dipahami sebagai berbicara tentang qisas terhadap para korban pembunuhan dalam arti kompensasi atau diyat bagi para korban—dan ini dipandang lebih dekat oleh banyak mufasir—maka ayat tersebut menjelaskan mekanisme perhitungan antara dua kelompok yang saling menimbulkan korban. Setiap korban dari satu pihak diperhitungkan dengan korban dari pihak lain. Jika setelah perhitungan tersebut masih terdapat kelebihan korban pada salah satu pihak, maka kelebihan itu diganti dengan diyat sebagai bentuk kompensasi yang adil.

Al-Qurthubi berkata: "Sebagian ulama berpendapat bahwa ayat ini datang untuk menjelaskan hukum apabila seseorang membunuh orang yang sejenis dengannya. Maka dijelaskan hukum orang merdeka yang membunuh orang merdeka, budak yang membunuh budak, dan perempuan yang membunuh perempuan. Ayat ini tidak membahas secara langsung hukum ketika salah satu jenis membunuh jenis yang lain. Dengan demikian ayat ini tetap berlaku dan mengandung makna umum yang dijelaskan oleh firman Allah Swt.: وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ *"Dan Kami telah menetapkan bagi mereka di dalamnya bahwa jiwa dibalas dengan jiwa."* (QS. Al-Ma'idah [5]: 45). Makna tersebut juga dijelaskan oleh sunnah Nabi Saw. ketika Baginda menjatuhkan hukuman mati kepada seorang yahudi karena membunuh seorang perempuan." Pendapat ini diriwayatkan oleh Mujahid dan Abu 'Ubaid dari Ibnu Abbas.[1]

1 Tafsir Al-Qurthubi jilid 2 hal. 246.

Penafsiran Ayat Menurut Al-Jassas

Al-Jassas berkata:

"Allah Swt. berfirman: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى *"Diwajibkan atas kamu qisas berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh."* (QS. Al-Baqarah [2]: 178). Kalimat ini telah sempurna dengan sendirinya dan tidak memerlukan bagian setelahnya untuk dipahami. Bukankah jika ayat itu berhenti sampai di situ, maknanya tetap dapat dipahami dari lafaznya? Secara zahir, ayat tersebut menunjukkan kewajiban qisas atas kaum mukminin dalam seluruh kasus pembunuhan. Qisas adalah melakukan terhadap pelaku apa yang telah ia lakukan terhadap orang lain. Kata ini berasal dari ungkapan اِقْتَصَّ أَثَرَ فُلَانٍ yang berarti mengikuti jejak seseorang dengan melakukan hal yang sama seperti yang dilakukannya. Allah Swt. berfirman: فَارْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا *"Lalu keduanya kembali mengikuti jejak mereka semula."* (QS. Al-Kahfi [18]: 64). Dan firman-Nya: وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ *"'Dan ia berkata kepada saudarinya: ikutilah jejaknya.'"* QS. Al-Qashash [28]: 11). Maksudnya, carilah dan ikutilah jejaknya.

Firman-Nya: كُتِبَ عَلَيْكُمْ *"Diwajibkan atas kamu."* bermakna difardukan atas kamu, sebagaimana firman Allah Swt.: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ *"Diwajibkan atas kamu berpuasa."* (QS. Al-Baqarah [2]: 183) dan firman-Nya: وَكُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ *"Diwajibkan atas kamu, apabila kematian menghampiri salah seorang di antara kamu, jika ia meninggalkan harta, agar berwasiat untuk kedua orang tua."* (QS. Al-Baqarah [2]: 180). Pada masa tertentu, wasiat memang merupakan suatu kewajiban. Dari sini pula muncul istilah الصَّلَوَاتُ الْمَكْتُوْبَات yang berarti salat-salat yang diwajibkan الْمَفْرُوْضَات. Dengan demikian, ayat ini mencakup kewajiban qisas atas kaum mukminin terhadap siapa pun yang mereka bunuh dari seluruh golongan orang yang terbunuh, karena keumuman lafaz الْقَتْلَى (orang-orang yang dibunuh). Kekhususan dalam ayat ini hanya berkaitan dengan para pelaku pembunuhan, karena qisas tidak mungkin diwajibkan atas mereka kecuali jika mereka adalah pembunuh. Oleh karena itu, ayat ini menunjukkan kewajiban qisas atas

setiap pembunuh yang melakukan pembunuhan sengaja dengan senjata tajam, kecuali jika ada dalil yang mengecualikannya. Hal itu berlaku baik korban yang dibunuh adalah budak maupun ahli zimmah, laki-laki maupun perempuan, karena lafaz الْقَتْلَى mencakup semuanya.

Penyampaian khitab kepada kaum mukminin dengan kewajiban qisas terhadap orang-orang yang dibunuh tidak mengharuskan bahwa para korban tersebut juga harus orang-orang mukmin. Perkara yang menjadi pegangan adalah keumuman lafaz selama tidak terdapat dalil yang mengkhususkannya. Dalam ayat ini tidak terdapat sesuatu yang mengharuskan pengkhususan hukum pada sebagian korban pembunuhan dan tidak pada yang lain.

Jika ada yang berpendapat bahwa ayat ini menunjukkan kekhususan hukum bagi korban-korban tertentu melalui dua sisi:

- Pertama, melalui rangkaian ayat: فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ *"Maka barang siapa mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah yang memaafkan mengikuti dengan cara yang baik."* (QS. Al-Baqarah [2]: 178). Sedangkan orang kafir bukanlah saudara bagi seorang Muslim, sehingga hal itu menunjukkan bahwa ayat ini khusus mengenai korban dari kalangan mukmin.
- Kedua, berdasarkan firman Allah: الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ *"Orang merdeka dengan orang merdeka, budak dengan budak, dan perempuan dengan perempuan."* (QS. Al-Baqarah [2]: 178)".

Dikatakan sebagai jawaban atas pendapat tersebut: "Pendapat itu keliru dari dua sisi.

Pertama, apabila bagian awal ayat telah mencakup makna yang umum, maka bagian yang datang sesudahnya dengan lafaz yang bersifat khusus tidak otomatis membatasi keumuman lafaz sebelumnya. Contohnya adalah firman Allah Swt.: وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ *"Para perempuan yang ditalak hendaklah menahan diri mereka (menunggu)*

selama tiga kali quru'." (QS. Al-Baqarah [2]: 228). Ayat ini bersifat umum, mencakup perempuan yang ditalak tiga kali maupun yang ditalak kurang dari tiga kali. Kemudian Allah berfirman: فَـإِذَا بَلَغْـنَ أَجَلَهُـنَّ فَأَمْسِـكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَـرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ *"Apabila mereka telah mendekati akhir masa idahnya, maka rujukilah mereka dengan cara yang baik atau lepaskanlah mereka dengan cara yang baik."* (QS. Ath-Thalaq [65]: 2). Dan firman-Nya: وَبُعُولَتُهُـنَّ أَحَـقُّ بِرَدِّهِـنَّ فِـى ذَٰلِـكَ *"Dan suami-suami mereka lebih berhak merujuk mereka dalam masa itu."* (QS. Al-Baqarah [2]: 228). Hukum ini khusus berlaku bagi perempuan yang talaknya belum mencapai tiga kali. Namun kekhususan tersebut tidak menyebabkan keumuman ayat sebelumnya menjadi terbatas, sehingga kewajiban menjalani idah selama tiga kali quru' tetap berlaku bagi seluruh perempuan yang termasuk dalam cakupan ayat tersebut. Contoh-contoh serupa banyak ditemukan dalam Al-Quran.

Kedua, kata saudaranya dalam ayat itu dapat dipahami sebagai persaudaraan karena hubungan kekerabatan, bukan karena agama. Sebagaimana firman Allah Swt.: وَإِلَـىٰ عَـادٍ أَخَاهُمْ هُودًا *"Dan kepada kaum 'Ad (Kami utus) saudara mereka, Hud."* (QS. Al-A'raf [7]: 65). Adapun firman Allah: الْحُـرُّ بِالْحُـرِّ وَالْعَبْـدُ بِالْعَبْـدِ *"Orang merdeka dengan orang merdeka, dan budak dengan budak."* (QS. Al-Baqarah [2]: 178) tidak menyebabkan keumuman lafaz الْقَتْلَـى (orang-orang yang dibunuh) menjadi terbatas. Sebab apabila bagian awal ayat telah sempurna maknanya dan tidak memerlukan penjelasan dari bagian sesudahnya, maka tidak boleh membatasi maknanya hanya berdasarkan bagian lanjutan tersebut. Adapun Ungkapan: الْحُـرُّ بِالْحُـرِّ hanyalah penegasan terhadap makna yang telah disebutkan sebelumnya, sekaligus menjelaskan keadaan yang menjadi latar belakang turunnya ayat. Sebagaimana diriwayatkan oleh Asy-Sya'bi dan Qatadah, pernah terjadi peperangan antara dua kabilah Arab. Salah satu kabilah memiliki kekuatan dan kedudukan lebih tinggi daripada yang lain. Mereka berkata: 'Kami tidak akan puas kecuali jika seorang budak dari kami dibalas dengan seorang merdeka dari kalian, dan seorang perempuan dari kami dibalas dengan seorang laki-laki dari kalian.' Lalu Allah menurunkan firman-Nya: كُتِـبَ عَلَيْكُـمُ الْقِصَـاصُ فِـى

الْقَتْلَـى الْحُرُّ بِالْحُـرِّ وَالْعَبْـدُ بِالْعَبْـدِ *"Diwajibkan atas kamu qisas berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh: orang merdeka dengan orang merdeka, dan budak dengan budak."* (QS. Al-Baqarah [2]: 178). Dengan ayat ini Allah membatalkan tuntutan mereka dan menegaskan bahwa qisas hanya berlaku terhadap pelaku pembunuhan itu sendiri, bukan terhadap orang lain. Sebab mereka dahulu sering membunuh orang lain yang bukan pelaku pembunuhan. Maka Allah melarang mereka melakukan hal tersebut."[1]

Al-Jassas juga berkata di tempat lain: "Hal itu karena bangsa Arab dahulu sering melampaui batas dengan membalas kepada kerabat atau anggota keluarga pelaku pembunuhan yang sebenarnya tidak terlibat. Ketika Allah memberikan hak qisas kepada wali korban, Allah melarangnya melampaui batas. Dalam pengertian inilah firman Allah Swt.: كُتِـبَ عَلَيْكُـمُ الْقِصَـاصُ فِـى الْقَتْلَـى الْحُـرُّ بِالْحُـرِّ وَالْعَبْـدُ بِالْعَبْـدِ وَالْأُنْثَـىٰ بِالْأُنْثَىٰ *"Diwajibkan atas kamu qisas berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh: orang merdeka dengan orang merdeka, budak dengan budak, dan perempuan dengan perempuan."* (QS. Al-Baqarah [2]: 178). Sebab sebagian kabilah memiliki kedudukan lebih tinggi daripada kabilah lainnya. Apabila seorang budak dari mereka dibunuh, mereka tidak rela kecuali membunuh seorang merdeka sebagai gantinya. Karena itu, ayat ini menegaskan agar seseorang tidak melampaui batas dalam pembalasan dengan menghukum orang lain yang bukan pelaku pembunuhan."[2]

Kesetaraan Darah dalam Qisas

Adapun mengenai masalah kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam qisas, para fuqaha telah berijmak dalam hal ini. Al-Qurthubi menukil kesepakatan tersebut dengan mengatakan: "Para ulama telah bersepakat bahwa laki-laki dihukum qisas karena membunuh perempuan, dan perempuan dihukum qisas karena membunuh laki-laki."[3] Ijmak ini

1 Ahkam Al-Quran, Al-Jashshash jilid 1 hal. 164-165.
2 Ahkam Al-Quran, Al-Jashshash jilid 5 hal. 25.
3 Tafsir Al-Qurthubi jilid 2 hal. 248.

menunjukkan bahwa ukuran qisas dalam perkara jiwa adalah perlindungan dan kehormatan darah manusia, bukan perbedaan jenis kelamin.

Adapun mengenai qisas terhadap orang merdeka karena membunuh budak, diriwayatkan pendapat tersebut dari Ali bin Abi Thalib dan Abdullah bin Mas'ud. Pendapat ini juga dianut oleh Sa'id bin Al-Musayyib, Qatadah, Ibrahim An-Nakha'i, Al-Hakam bin 'Uyaynah, serta menjadi mazhab Abu Hanifah dan para pengikutnya, Ats-Tsauri, Ibnu Abi Laila, Daud Azh-Zhahiri, dan dipilih pula oleh Ibnu Taimiyah.[1]

Al-Qurthubi berkata: "Abu Hanifah dan para pengikutnya, Ats-Tsauri, serta Ibnu Abi Laila bersepakat bahwa orang merdeka dibunuh karena membunuh budak sebagaimana budak dibunuh karena membunuh orang merdeka. Ini juga merupakan pendapat Daud. Pendapat tersebut diriwayatkan dari Ali dan Ibnu Mas'ud Ra., dan dianut oleh Sa'id bin Al-Musayyib, Qatadah, Ibrahim An-Nakha'i, serta Al-Hakam bin 'Uyaynah."[2]

Ibnu Qudamah berkata: "Diriwayatkan pula dari Sa'id bin Al-Musayyib, An-Nakha'i, Qatadah, Ats-Tsauri, dan Ashab Ar-Ra'yi bahwa orang merdeka dibunuh karena membunuh budak, berdasarkan keumuman ayat-ayat dan hadis-hadis. Di antaranya sabda Nabi Saw.: الْمُؤْمِنُوْنَ تَتَكَافَا دِمَاؤُهُمْ *"Darah kaum mukminin setara satu sama lain."* Karena budak juga merupakan manusia yang darahnya terlindungi, maka kedudukannya dalam hal ini menyerupai orang merdeka."[3]

Arah pemikiran fikih ini berangkat dari prinsip umum dalam syariat, yaitu bahwa seluruh darah manusia memiliki perlindungan dan kehormatan yang setara. Qisas dibangun atas dasar perlindungan terhadap jiwa manusia, bukan atas pertimbangan status merdeka atau budak, selama pembunuhan itu dilakukan secara zalim dan tanpa hak.

1 Majmu' Al-Fatawa jilid 14 hal. 86.
2 Tafsir Al-Quthubi jilid 2 hal. 246.
3 Al-Mughni jilid 8 hal. 278.

Adapun mengenai qisas terhadap seorang Muslim karena membunuh non-Muslim yang terikat perjanjian (mu'ahad), pendapat tersebut merupakan mazhab Asy-Sya'bi, An-Nakha'i, Abu Hanifah, dan para pengikutnya.

Di antara dalil yang digunakan oleh ulama Hanafiyah dalam masalah ini adalah firman Allah Swt.: النَّفْسَ بِالنَّفْسِ *"Jiwa dibalas dengan jiwa."* (QS. Al-Ma'idah [5]: 45). Mereka memandang bahwa ketentuan ini bersifat umum dan mencakup setiap jiwa tanpa membedakan antara Muslim dan non-Muslim. Mereka juga menolak riwayat-riwayat yang dianggap mengkhususkan keumuman ayat tersebut, serta berdalil dengan riwayat-riwayat lain yang menurut mereka menegaskan keumuman makna ayat.

Ibnu Qudamah berkata: "An-Nakha'i, Asy-Sya'bi, dan Ashab Ar-Ra'yi berpendapat bahwa seorang Muslim dihukum mati karena membunuh seorang zimmi secara khusus."[1]

Undang-Undang yang Melindungi Pelaku Pembunuhan

Hukum pidana, dalam filsafat dasarnya, dibangun untuk mencegah kejahatan dan melindungi hak hidup sebagai hak asasi manusia yang paling mendasar dan menjadi landasan bagi seluruh hak lainnya. Setiap peraturan yang menyimpang dari fungsi tersebut pada hakikatnya kehilangan dasar moral dan legitimasi hukumnya, terutama apabila penyimpangan itu berujung pada pelanggaran terhadap kesucian jiwa manusia atau dibenarkan atas nama agama maupun adat. Peraturan-peraturan semacam itu membuka ruang bagi terjadinya kejahatan dan mendorong pelaku untuk melakukan pembunuhan dengan perasaan aman karena ringannya pertanggungjawaban atau kemungkinan terhindar dari hukuman.

Penyimpangan ini tampak jelas dalam sebagian peraturan yang pernah atau masih diterapkan di beberapa tempat. Di antaranya adalah ketentuan

1 Al-Mughni jilid 8 hal. 273.

yang menggugurkan qisas terhadap seorang ayah yang membunuh anaknya, atau aturan yang meringankan hukuman dalam kasus yang dikenal sebagai جَرَائِمُ الشَّـرَفِ "kejahatan kehormatan". Meskipun lahir dalam konteks yang berbeda-beda, bentuk-bentuk peraturan tersebut pada praktiknya menghasilkan akibat yang serupa, yaitu memberikan perlindungan hukum yang mengurangi beratnya pertanggungjawaban atas tindak pembunuhan. Lebih jauh lagi, peraturan-peraturan itu dapat menanamkan dalam kesadaran sosial suatu anggapan yang berbahaya, yaitu bahwa pelanggaran terhadap darah manusia dapat dilakukan tanpa konsekuensi hukum yang benar-benar memberikan efek jera. Hal demikian bertentangan dengan semangat Al-Quran dan tujuan-tujuan umumnya dalam menjaga jiwa manusia serta mengagungkan kehormatannya. Selain itu, ia juga menimbulkan dampak sosial yang serius, yang tercermin dalam meningkatnya sikap permisif terhadap pertumpahan darah dan berulangnya tindak pembunuhan di masyarakat.

Hukum Gugurnya Qisas terhadap Ayah

Ketentuan hukum yang menyatakan bahwa seorang ayah tidak dijatuhi qisas karena membunuh anaknya diterapkan di sejumlah negara Arab berdasarkan pendapat fikih yang dianut oleh sebagian ulama. Padahal, persoalan ini tidak pernah menjadi objek ijmak dan tidak mencapai tingkat kepastian hukum yang dapat dijadikan dasar untuk membentuk suatu aturan hukum umum yang mengikat. Padahal yang lebih tepat, demi menjaga nyawa manusia, mencegah terulangnya kejahatan, dan berpegang pada prinsip Al-Quran yang bersifat pasti, adalah mengambil pendapat yang mewajibkan qisas apabila pembunuhan sengaja terbukti. Terlebih lagi, nash Al-Quran menetapkan prinsip qisas secara umum dan mutlak, tanpa membedakan antara satu pelaku dengan pelaku lainnya berdasarkan hubungan kekerabatan atau kekuasaan sebagai orang tua. Bahkan Al-Quran menjadikan terwujudnya kehidupan sosial masyarakat bergantung pada tegaknya prinsip tersebut.

Para fuqaha memiliki perbedaan pendapat yang cukup jelas dalam masalah ini. Mazhab Hanafi, Syafi'i, dan Hanbali berpendapat bahwa apabila seorang ayah membunuh anaknya, maka qisas tidak diberlakukan atasnya. Mereka mendasarkan pendapat tersebut pada hadis: لَا يُقَادُ الْوَالِدُ بِالْوَلَدِ *"Seorang ayah tidak dijatuhi qisas karena membunuh anaknya."*[1] Meskipun pendapat ini dianut oleh mayoritas ulama, keberadaan hadis tersebut dipandang tidak cukup untuk membatasi keumuman ayat-ayat qisas, terutama mengingat dampak serius yang dapat ditimbulkannya terhadap keamanan masyarakat dan kesucian jiwa manusia.

Adapun mazhab Maliki menempuh pendekatan yang lebih rinci. Mereka membedakan antara pembunuhan yang murni disengaja dan pembunuhan yang terjadi dalam konteks pendidikan atau pemukulan yang pada asalnya tidak dimaksudkan untuk menghilangkan nyawa. Apabila terbukti bahwa seorang ayah dengan sengaja dan secara nyata bermaksud membunuh anaknya tanpa adanya unsur keraguan, maka qisas diberlakukan atasnya. Namun apabila kematian terjadi dalam keadaan yang masih memungkinkan adanya unsur pendidikan, pendisiplinan, atau kesalahan dalam memperkirakan akibat perbuatannya, maka qisas tidak dijatuhkan.[2]

Ulama Maliki menjelaskan bahwa landasan Imam Malik dalam masalah ini adalah keumuman hukum qisas di antara sesama Muslim. Beliau memahami sebagian hadis yang berkaitan dengan persoalan tersebut sebagai kasus-kasus yang tidak menunjukkan adanya niat pembunuhan secara sempurna, dengan mempertimbangkan kekhususan hubungan antara ayah dan anak. Pada umumnya, seorang ayah tidak bermaksud membinasakan anaknya sebagaimana seorang asing dapat bermaksud membunuh orang lain. Hal itu disebabkan oleh sifat alami hubungan antara ayah dan anak yang dibangun di atas kasih sayang dan cinta. Pertimbangan ini merupakan hasil ijtihad yang tetap berada dalam kerangka prinsip-prinsip syariat, yaitu menghindari penerapan hukuman

1 Al-Mausu'ah Al-Fiqhiyyah Al-Kuwaitiyyah jilid 31 hal. 343, jilid 21 hal. 55.
2 Al-Mausu'ah Al-Fiqhiyyah Al-Kuwaitiyyah jilid 15 hal. 123, jilid 8 hal. 258.

dalam kondisi yang masih mengandung syubhat, tanpa mengabaikan perlindungan terhadap jiwa manusia.

Ibnu Rusyd berkata: "Landasan Imam Malik adalah keumuman hukum qisas di antara kaum Muslimin." Beliau juga berkata: "Imam Malik memahami hadis tentang seorang laki-laki yang melempar anaknya dengan pedang lalu mengenai betisnya, kemudian luka itu terus mengeluarkan darah hingga anak tersebut meninggal, sebagai kasus yang bukan pembunuhan sengaja secara murni. Dari kasus itu beliau menetapkan adanya bentuk yang menyerupai pembunuhan sengaja (شِبْهُ الْعَمْدِ) dalam hubungan antara ayah dan anak, karena hubungan kasih sayang seorang ayah terhadap anaknya berbeda dengan hubungan seorang asing terhadap orang lain."[1]

Sebagian ulama lainnya, di antaranya Ibnu Nafi' dan Ibnu 'Abdil Hakam dari kalangan Malikiyah, serta Ibnu Al-Mundzir[2], berpendapat bahwa seorang ayah tetap dijatuhi qisas karena membunuh anaknya apabila pembunuhan sengaja terbukti. Mereka berpegang pada makna zahir ayat-ayat Al-Quran dan keumuman hadis-hadis yang mewajibkan qisas, tanpa membedakan antara ayah dan selainnya. Pendapat ini berangkat langsung dari nash Al-Quran dan tidak memandang adanya alasan yang cukup untuk mengkhususkan keumuman tersebut dengan hadis ahad, ataupun menggantungkan pelaksanaan qisas pada pertimbangan-pertimbangan yang dapat membuka ruang bagi sikap longgar terhadap pertumpahan darah.

Dengan demikian, inti persoalan ini berputar pada tiga kecenderungan utama.

- Pertama, menggugurkan qisas terhadap ayah secara mutlak, sekalipun pembunuhan sengaja telah terbukti. Pendapat ini dipandang jauh dari tujuan dan semangat syariat, karena berpotensi mengabaikan kesucian jiwa manusia dan membuka ruang yang luas bagi terjadinya pelanggaran terhadap nyawa.

1 Bidayah Al-Mujtahid jilid 4 hal. 183.
2 Al-Mughni jilid 8 hal. 285.

- Kedua, menetapkan qisas apabila terdapat bukti yang pasti tentang adanya unsur kesengajaan. Pendapat ini berusaha menyeimbangkan antara kehati-hatian dalam perkara darah dan pertimbangan terhadap keadaan khusus dalam hubungan antara ayah dan anak. Namun, pendapat ini tetap memiliki kemungkinan untuk diperluas melalui berbagai penafsiran yang dapat mengurangi daya cegah hukum.

- Adapun kecenderungan ketiga, menetapkan qisas tanpa membedakan antara ayah dan selainnya selama pembunuhan sengaja telah terbukti. Pendapat ini dinilai lebih dekat dengan tujuan syariat dalam menjaga jiwa manusia dan menutup jalan bagi sikap meremehkan pertumpahan darah, terutama dalam realitas kontemporer ketika banyak orang merasa aman karena lemahnya penegakan hukum dan kemungkinan terhindar dari qisas.

Oleh karena itu, muncul kebutuhan yang mendesak untuk meninjau kembali dan merumuskan ulang peraturan-peraturan pidana semacam ini. Hal itu dapat dilakukan dengan mengadopsi pendapat terakhir tersebut, atau setidaknya kembali kepada ijtihad Imam Malik, demi mewujudkan efek jera, menekan angka kejahatan, melindungi nyawa manusia, dan menjaga keselarasan dengan prinsip-prinsip serta tujuan Al-Quran yang menjadikan qisas sebagai fondasi kehidupan dan keamanan sosial. Sebagaimana Allah Swt. berfirman: وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ *"Dan dalam qisas itu ada kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal, agar kamu bertakwa."* (QS. Al-Baqarah [2]: 179).

Hukum الشرف "Kehormatan"

Di antara peraturan yang membuka jalan bagi terjadinya kejahatan dan mendorong pelaku untuk melakukan pembunuhan adalah apa yang dikenal sebagai perundang-undangan tentang جَرَائِمُ الشَّرَفِ "kejahatan kehormatan". Peraturan-peraturan ini didasarkan pada pemberian keringanan hukuman kepada pelaku pembunuhan apabila ia melakukan tindakannya dengan alasan menjaga kehormatan keluarga

atau kehormatan sosial. Jenis peraturan seperti ini memperkuat budaya sosial yang memandang pembunuhan sebagai tindakan yang dapat dibenarkan dalam keadaan tertentu, serta memberikan kepadanya legitimasi moral yang semu. Hal ini bertentangan dengan hakikat hukum dan juga dengan semangat agama.

Pertama: Kelemahan dalam Filsafat Pencegahan Kejahatan

Dari sudut pandang hukum murni, setiap peraturan pidana kehilangan dasar keberadaannya apabila tidak mampu menjalankan fungsi pencegahannya. Suatu hukum yang meringankan hukuman bagi pelaku pembunuhan berdasarkan motif, luapan emosi, atau klaim-klaim moral yang diajukannya, pada hakikatnya menyampaikan pesan yang jelas bahwa pembunuhan adalah tindakan yang masih dapat dinegosiasikan dan dimaklumi. Pesan seperti ini, dengan sendirinya, cukup untuk meningkatkan angka kejahatan. Sebab pelaku tidak melakukan tindakannya dengan keyakinan bahwa ia akan menghadapi hukuman yang tegas, melainkan dengan perasaan bahwa hukum akan mencari alasan untuk memaafkan atau meringankan perbuatannya.

Bukanlah suatu kebetulan bahwa masyarakat yang menerapkan ketentuan-ketentuan yang meringankan hukuman dalam apa yang disebut جَرَائِمُ الشَّرَفِ "kejahatan kehormatan" sering kali menunjukkan tingkat yang lebih tinggi dalam jenis pembunuhan tersebut. Hukum turut membentuk iklim psikologis dan sosial yang memungkinkan terjadinya kejahatan, serta menanamkan pada pelaku perasaan terselubung bahwa tindakannya memiliki pembenaran atau legitimasi tertentu.

Kedua: Kekeliruan antara Konsep Moral dan Penyimpangan Hukum

Bahaya terbesar dari peraturan-peraturan semacam ini adalah tercampurnya antara suatu konsep moral dan sosial yang bersifat relatif, yaitu الشَّرَفُ "kehormatan", dengan suatu ketentuan pidana yang bersifat tegas, yaitu larangan membunuh. الشَّرَفُ Kehormatan, bagaimana

pun didefinisikan dan dipahami, tidak dapat dijadikan dasar untuk menghilangkan nyawa seseorang, dan tidak dapat pula dijadikan alasan untuk meringankan hukuman. Sebab hal itu berarti menundukkan hak hidup manusia kepada penilaian yang bersifat subjektif dan emosional, yang berbeda-beda menurut lingkungan, watak, dan adat kebiasaan masyarakat.

Dan yang lebih berbahaya lagi, ketika hukum mengambil peran untuk "melindungi الشَّرَفُ kehormatan" melalui pemberian keringanan hukuman kepada pelaku pembunuhan, maka masyarakat secara perlahan berpindah dari prinsip negara hukum menuju bentuk pembalasan yang dilegalkan. Dalam keadaan seperti itu, individu secara praktis diberi ruang untuk menjatuhkan hukuman dengan tangannya sendiri, lalu sistem hukum memberikan penghargaan atau perlakuan yang lebih ringan atas tindakan tersebut.

Selain itu, peraturan ini mengandung kontradiksi dalam dasar-dasar pembenarannya terhadap apa yang disebut sebagai جَرَائِمُ الشَّرَفِ "kejahatan kehormatan". Kontradiksi tersebut tampak dalam sikap yang sangat selektif terhadap emosi manusia. Laki-laki diberi hak untuk memperoleh alasan yang meringankan hukuman dengan dalih kemarahan yang mendadak, gejolak emosi, atau pembelaan terhadap martabat dan kehormatan. Sebaliknya, alasan-alasan yang sama tidak diberikan kepada perempuan, padahal hakikat emosi manusia tidak berubah karena perbedaan jenis kelamin. Kemarahan, kecemburuan, dan guncangan psikologis bukanlah sifat yang khusus dimiliki laki-laki, dan tidak pula hanya muncul pada diri mereka. Perempuan juga mengalami emosi-emosi yang sama. Namun demikian, hukum dan adat sering kali tetap menafsirkannya secara sepihak, sehingga pembunuhan yang dilakukan oleh laki-laki dapat dipandang sebagai sesuatu yang memiliki alasan pembenar atau pemaaf, sedangkan tindakan yang serupa apabila dilakukan oleh perempuan tetap diperlakukan sebagai tindak pidana tanpa pertimbangan yang sama.

Ketiga: Pembunuhan dalam Timbangan Syariat

Dalam perspektif Islam, suatu tindak pidana tidak diukur berdasarkan motif emosional atau pertimbangan sosial yang melatarbelakanginya, melainkan berdasarkan hakikat perbuatan itu sendiri dan akibat yang ditimbulkannya. Pembunuhan tetaplah pembunuhan, dan penghilangan nyawa manusia merupakan kejahatan besar, apa pun alasan yang diajukan dan bagaimana pun bentuk pembenarannya. Al-Quran telah memberikan ketegasan dalam masalah ini ketika menetapkan bahwa jiwa manusia memiliki kehormatan yang melekat pada dirinya sendiri, bukan karena kedudukan sosialnya, perilakunya, ataupun hubungan keluarganya. Allah Swt. berfirman: مَـن قَتَـلَ نَفْسًـا بِغَيْـرِ نَفْـسٍ أَوْ فَسَـادٍ فِـى الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَـا قَتَـلَ النَّـاسَ جَمِيعًـا *"Barang siapa membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu membunuh orang lain atau bukan karena membuat kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh seluruh manusia."* (QS. Al-Ma'idah [5]: 32).

Karena itu, syariat tidak mengenal konsep yang disebut "pembunuhan yang dibenarkan demi kehormatan". Syariat juga tidak mengakui adanya pembedaan antara satu darah dengan darah yang lain, serta tidak memberikan kepada siapa pun kekuasaan khusus atas kehidupan orang lain atas nama hubungan keluarga, reputasi, atau adat kebiasaan. Sebaliknya, logika syariat bergerak ke arah yang sepenuhnya berlawanan. Syariat mempersempit berbagai alasan yang dapat mengarah kepada pembunuhan, menutup jalan-jalannya, mengangkat nilai pemaafan, menjaga kehormatan pribadi, serta mendorong penyelesaian moral dan sosial tanpa pertumpahan darah.

Dari sudut pandang maqashid syariah, peraturan yang dikenal sebagai جَرَائِـمُ الشَّـرَفِ "kejahatan kehormatan" merupakan pelanggaran yang nyata terhadap tujuan perlindungan jiwa (حِفْـظُ النَّفْـسِ), yang termasuk salah satu dari lima tujuan pokok syariat yang telah disepakati oleh umat Islam. Syariat menetapkan hudud dan qisas justru untuk melindungi kehidupan, mencegah kejahatan, serta menghindarkan masyarakat dari kekacauan dan pertumpahan darah. Oleh sebab itu Allah Swt. berfirman:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ *"Dan dalam qisas itu ada kehidupan bagimu."* (QS. Al-Baqarah [2]: 179). Artinya, ketegasan hukuman terhadap pembunuhanlah yang menjaga keselamatan jiwa manusia, bukan keringanan hukuman dan bukan pula pencarian alasan untuk membenarkan para pelakunya.

Salah satu hal yang menunjukkan lemahnya argumentasi yang menjadikan الْغِيْرَةُ "kecemburuan" atau الشَّرَفُ "kehormatan" sebagai alasan pembenar pembunuhan adalah kenyataan bahwa dalam sirah Nabi Muhammad Saw. pernah terjadi berbagai peristiwa yang berkaitan dengan persoalan semacam ini. Namun demikian, tidak pernah dibuka ruang bagi tindakan yang didorong oleh luapan emosi ataupun pembalasan yang dilakukan secara pribadi. Sebaliknya, seluruh persoalan tersebut diatur melalui sistem hukum yang jelas dan terukur, yang bertujuan menutup pintu kekacauan serta menjaga agar darah manusia tidak ditumpahkan atas nama perasaan, emosi, atau klaim kehormatan pribadi.

Pernah diriwayatkan bahwa Sahabat Hilal bin Umayyah melihat istrinya bersama seorang laki-laki. Tidak terbayangkan adanya keadaan yang lebih mengguncang emosi atau membangkitkan kecemburuan melebihi peristiwa semacam itu. Namun demikian, ia tidak terburu-buru melakukan pembunuhan dan tidak menjadikan apa yang dilihatnya sebagai alasan untuk bertindak sebagai hakim sekaligus pelaksana hukuman. Sebaliknya, ia mampu mengendalikan dirinya karena menyadari besarnya dosa pembunuhan dan beratnya konsekuensi yang ditimbulkannya. Setelah itu, ia mendatangi Nabi Saw. untuk menanyakan hukum syariat mengenai peristiwa tersebut. Maka Nabi Saw. menjawab: "Bukti (saksi), atau hukuman had di punggungmu."[1] Artinya, ia harus menghadirkan saksi yang membuktikan kejadian tersebut, atau jika tidak, ia dikenai hukuman atas tuduhan tanpa bukti (qadzaf). Tidak diberikan ruang baginya untuk berkata, "Aku melihatnya dengan mataku sendiri," atau "Aku dikuasai kecemburuan," atau "Aku membela kehormatanku." Ketika keadaan menjadi sangat sulit baginya karena tidak mampu menghadirkan para saksi, Allah Swt. kemudian menurunkan ayat-ayat tentang li'an sebagai

1 Diriwayatkan oleh Al-Bukhari no. 4747.

solusi hukum yang bersifat umum, yang menghilangkan kesulitan, menjaga kehormatan, dan melindungi darah manusia, tanpa membolehkan pembunuhan ataupun membuka pintu pembalasan secara pribadi.

Di sinilah tampak sebuah makna penting. Syariat, yang paling mengetahui hakikat jiwa manusia dan paling memahami kuatnya kecemburuan serta gejolak emosi, tidak mengingkari keberadaan emosi tersebut. Namun syariat menolak menjadikannya sebagai dasar untuk menghilangkan nyawa seseorang. Sebagai gantinya, syariat membangun suatu sistem hukum yang mengendalikan naluri manusia dan mencegahnya berubah menjadi kekerasan berdarah. Seandainya kemarahan, keterkejutan, atau kecemburuan semata dapat dijadikan alasan untuk membunuh, tentu tidak diperlukan pensyariatan li'an, dan tidak ada makna lagi bagi syarat adanya saksi maupun hukuman terhadap tuduhan tanpa bukti.

Makna ini juga ditegaskan dalam kisah Sa'd bin 'Ubadah ketika beliau berkata dalam pembicaraan tentang zina: "Seandainya aku melihat seorang laki-laki bersama istriku, niscaya aku akan menebasnya dengan pedang tanpa ragu."[1] Maka Nabi Saw. bersabda: "Apakah kalian merasa heran terhadap kecemburuan Sa'd? Demi Allah, aku lebih cemburu darinya, dan Allah lebih cemburu dariku."

Pernyataan Nabi Saw. ini bukanlah persetujuan terhadap tindakan tersebut dan bukan pula pembukaan jalan bagi pembunuhan atas nama kecemburuan. Sebaliknya, ia merupakan penegasan bahwa kecemburuan, betapapun kuatnya, tidak dapat dijadikan alasan untuk melanggar batas-batas yang telah ditetapkan Allah.

Allah Yang Mahasuci, meskipun memiliki kecemburuan yang sempurna, tetap menetapkan syariat-syariat ini dan menentukan jalan-jalan penyelesaiannya. Karena itu, tidak seorang pun berhak melampaui ketentuan tersebut atas nama kecemburuan ataupun kehormatan.

1 Diriwayatkan oleh Al-Bukhari no. 6846.

Dari sini tampak jelas kelemahan peraturan-peraturan yang membuka peluang keringanan atau pembenaran bagi apa yang disebut sebagai جَرَائِمُ الشَّـرَفِ "kejahatan kehormatan". Sebab apabila pintu itu dibuka atas dasar emosi, maka tidak mungkin lagi untuk mengendalikannya. Hampir setiap pelaku pembunuhan dapat mengklaim bahwa ia bertindak karena marah, terkejut, didorong oleh kecemburuan, atau karena merasa membela kehormatannya.

Dalam keadaan demikian, hak hidup manusia akan bergantung pada emosi pribadi, keadilan berubah menjadi penilaian subjektif, dan darah manusia ditumpahkan atas nama berbagai alasan yang tidak ada batasnya.

Oleh karena itu, setiap ijtihad fikih atau peraturan hukum yang berujung pada sikap longgar terhadap pembunuhan, atau memberikan kedudukan istimewa kepada pelaku pembunuhan, merupakan ijtihad yang bertentangan dengan tujuan-tujuan syariat, sekalipun dibungkus dengan simbol-simbol agama atau didasarkan pada tradisi sosial yang berlaku.

TIDAK ADA RAJAM DALAM ISLAM

Persoalan rajam dalam fikih Islam menimbulkan sejumlah pertanyaan yang memerlukan peninjauan dan analisis kembali. Dimana yang menarik perhatian adalah bahwa Al-Quran, meskipun menjelaskan secara rinci berbagai hukuman yang tingkatannya lebih ringan daripada hukuman mati, tidak pernah menyebutkan hukuman rajam secara eksplisit. Sebaliknya, hukuman tersebut ditegaskan dalam riwayat hadis dan diwariskan dalam tradisi fikih. Perbedaan yang tampak antara teks Al-Quran yang tidak menyebutkan rajam dan tradisi hadis yang menetapkannya membuka ruang bagi sebuah pertanyaan mendasar: apakah rajam merupakan hukuman yang benar-benar berasal dari syariat Islam, ataukah ia merupakan unsur yang masuk dari sistem budaya dan hukum yang telah ada sebelumnya?

Pertanyaan ini menjadi semakin kuat ketika diperhatikan bahwa hukuman rajam memiliki kehadiran yang sangat menonjol dalam Perjanjian Lama dan literatur hukum yahudi. Hal ini menimbulkan persoalan mengenai kemungkinan pengaruh warisan yahudi, serta sejauh mana sebagian unsurnya dapat masuk ke dalam pemikiran Islam melalui riwayat-riwayat Israiliyat, yang kemudian sebagian di antaranya berkembang menjadi riwayat yang dinisbatkan kepada Nabi Muhammad Saw.

Pertanyaan-pertanyaan semacam inilah yang menjadi titik tolak kajian ini, dalam upaya membangun pemahaman ilmiah yang tenang dan objektif, dengan meninjau kembali persoalan tersebut berdasarkan nash Al-Quran, serta menelaah sejauh mana riwayat-riwayat yang ada selaras dengan petunjuk Al-Quran atau justru bertentangan dengannya.

Setelah melakukan telaah terhadap keseluruhan ayat Al-Quran yang berkaitan dengan hukuman zina, dan dengan memperhatikan bahwa hukuman rajam dibangun di atas hadis-hadis ahad yang tidak bertumpu pada nash Al-Quran yang tegas maupun dalil mutawatir yang pasti keabsahannya, serta adanya sejumlah keberatan yang didasarkan pada pertimbangan-pertimbangan Al-Qurani dan rasional yang memiliki dasar yang kuat, maka terbentuklah suatu gambaran metodologis yang mendorong peneliti untuk secara serius meninjau kembali hukuman tersebut, serta mengevaluasi kedudukannya dan sejauh mana kesesuaiannya dengan struktur menyeluruh sistem hukum Islam.

Berdasarkan jalur pembacaan, perbandingan, dan kritik tersebut, dapat dikemukakan bahwa hukuman rajam merupakan unsur yang masuk ke dalam pemikiran keagamaan secara umum, dan ke dalam sistem hukum Islam secara khusus. Hal ini karena hukuman tersebut dipandang bertentangan dengan sejumlah ayat Al-Quran yang bersifat tegas (muhkamat), serta tidak selaras dengan filosofi pemidanaan dalam Islam dan tujuan-tujuannya yang berlandaskan keadilan, kasih sayang, dan penghilangan kesulitan dari manusia.

Selain itu, kehadiran rajam yang sangat menonjol dalam tradisi yahudi menimbulkan pertanyaan mengenai kemungkinan perpindahan hukuman tersebut melalui warisan keagamaan terdahulu, terutama jika diingat bahwa Al-Quran telah berbicara tentang sebagian ahli kitab yang mengubah dan menuliskan sesuatu atas nama wahyu yang tidak diturunkan Allah. Allah Swt. berfirman: فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ *"Maka celakalah orang-orang yang menulis kitab dengan*

tangan mereka sendiri, kemudian mereka berkata, 'Ini dari Allah,' untuk memperoleh keuntungan yang sedikit dengan perbuatan itu. Maka celakalah mereka karena apa yang ditulis oleh tangan mereka, dan celakalah mereka karena apa yang mereka perbuat." (QS. Al-Baqarah [2]: 79). Tradisi sejarah sendiri juga mencatat bagaimana hukuman-hukuman berat semacam itu terkadang digunakan sebagai alat untuk menundukkan kelompok yang lemah dan memberikan perlakuan berbeda kepada kelompok yang kuat. Hal inilah yang diperingatkan dalam hadis Nabi Saw.: *"Sesungguhnya yang membinasakan umat-umat sebelum kalian adalah bahwa apabila orang terpandang di antara mereka mencuri, mereka membiarkannya; tetapi apabila orang lemah di antara mereka mencuri, mereka menegakkan hukuman atasnya."*[1]

Oleh karena itu, anggapan bahwa hukuman rajam masuk ke dalam budaya Islam melalui riwayat-riwayat Israiliyat yang kemudian berkembang menjadi hadis-hadis ahad yang dinisbatkan kepada Nabi Saw., lalu pada masa berikutnya dianggap sebagai bagian dari syariat, merupakan suatu pandangan yang menurut penulis layak mendapatkan kajian ilmiah yang cermat dan mendalam. Terlebih lagi apabila dikaitkan dengan peringatan Al-Quran terhadap tindakan menisbatkan kepada Allah sesuatu yang tidak pernah diturunkan-Nya, yaitu peringatan yang sama yang disampaikan dalam konteks kritik terhadap sebagian praktik para ahli agama dari umat-umat terdahulu.

Berikut ini akan dipaparkan secara ringkas sejumlah dalil dan indikasi yang dianggap mendukung pandangan tersebut, baik yang bersumber dari Al-Quran maupun dari pertimbangan rasional, disertai pembahasan terhadap argumentasi pihak yang berpendapat sebaliknya serta penjelasan mengenai berbagai persoalan yang berkaitan dengan validitas dan pemaknaan riwayat-riwayat yang dijadikan dasar dalam menetapkan hukuman rajam.

1 Diriwayatkan oleh Al-Bukhari no. 3475, dan Muslim no 8 - 1688.

1. Keumuman Teks Al-Quran tentang Hukuman Zina Tidak Dapat Dikhususkan oleh Hadis Ahad

Hukuman rajam tidak disebutkan dalam Al-Quran, baik secara eksplisit maupun secara isyarat. Sebaliknya, Al-Quran menetapkan hukuman zina dalam Surah An-Nur melalui firman Allah Swt.: ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ *"Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah masing-masing dari keduanya seratus kali dera."* (QS. An-Nur [24]: 2). Ayat ini merupakan khitab yang bersifat umum dan mencakup laki-laki maupun perempuan yang berzina secara mutlak, tanpa membedakan antara yang sudah menikah (muhshan) dan yang belum menikah (ghair muhshan).

Pada dasarnya, suatu lafaz yang bersifat umum tetap berlaku menurut keumumannya selama tidak terdapat dalil yang sah untuk mengkhususkannya. Dalam pandangan sebagian ahli usul fikih, tidak dibenarkan mengkhususkan keumuman Al-Quran dengan hadis ahad, karena hadis ahad bersifat zhanni ats-tsubut (dugaan dalam kepastian periwayatan), sedangkan keumuman lafaz Al-Quran terhadap seluruh individu yang tercakup di dalamnya dipandang oleh sebagian ulama usul sebagai dalalah yang bersifat pasti.

Berdasarkan prinsip usul fikih tersebut, tidak dapat dibenarkan mengeluarkan kelompok tertentu, yaitu pezina yang telah menikah, dari cakupan umum ayat ini dengan menetapkan hukuman khusus berupa rajam hanya berdasarkan hadis-hadis ahad.

Pendekatan ini digunakan oleh Syeikh Muhammad Abu Zahrah dalam penolakannya terhadap hukuman rajam. Beliau menegaskan bahwa ketentuan yang terdapat dalam ayat tersebut merupakan hukuman syar'i bagi zina secara umum.

Beliau berkata: "Inilah hukuman zina. Kami berpendapat bahwa hukum ayat ini bersifat umum, dan makna zahir lafaz-lafaznya mencakup baik pezina yang telah menikah maupun yang belum menikah."[1]

2. Makna Lafaz الْعَذَابُ sebagai Indikasi Penolakan terhadap Rajam

Salah satu hal yang patut diperhatikan dalam ayat hukuman zina di Surah An-Nur adalah bahwa Allah Swt. menyebut hukuman zina sebagai عذابًا (siksaan), sebagaimana firman-Nya: وَلْيَشْـهَدْ عَذَابَهُمَـا طَائِفَةٌ مِـنَ الْمُؤْمِنِينَ *"Dan hendaklah pelaksanaan hukuman terhadap keduanya disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman."* (QS. An-Nur [24]: 2). Penyebutan hukuman tersebut dengan istilah الْعَـذَابُ memiliki makna yang penting dalam konteks hukum syariat. Apabila penggunaan kata الْعَـذَابُ dalam Al-Quran ditelusuri, khususnya dalam ayat-ayat yang berkaitan dengan perbuatan keji (الْفَاحِشَـــةُ), tampak bahwa istilah tersebut digunakan untuk menunjukkan hukuman duniawi yang dapat diukur dan dibagi. Karakteristik ini sesuai dengan hukuman cambuk, tetapi tidak sesuai dengan hukuman rajam.

Hal ini terlihat jelas dalam firman Allah Swt.: فَـإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَـةٍ فَعَلَيْهِـنَّ نِصْـفُ مَـا عَلَـى الْمُحْصَنَاتِ مِـنَ الْعَـذَابِ *"Kemudian apabila mereka telah bersuami, lalu mereka melakukan perbuatan keji (zina), maka atas mereka setengah dari hukuman yang dikenakan kepada perempuan-perempuan merdeka yang bersuami."* (QS. An-Nisa' [4]: 25). Ayat ini secara tegas menyatakan kemungkinan pembagian atau pengurangan menjadi setengah dari الْعَـــذَابُ yang dikenakan kepada perempuan-perempuan yang telah menikah. Apabila الْعَـــذَابُ di sini dipahami sebagai rajam, maka konsep pengurangan menjadi setengah kehilangan maknanya sama sekali, karena kematian tidak dapat dibagi dua dan tidak dapat dibayangkan adanya setengah atau sebagian dari hukuman mati. Sebaliknya, apabila الْعَذَابُ dipahami sebagai cambuk, maka maknanya menjadi konsisten dan dapat dipahami secara logis, yaitu pengurangan dari seratus cambukan menjadi lima puluh cambukan.

1 Zahratu At-Tafasir jilid 10 hal. 5142.

Karena itu, Syeikh Muhammad Abu Zahrah berkata: "Makna lahiriah ayat ini, tanpa takwil dan tanpa memaksakan lafaz kepada makna yang tidak ditunjukkannya, adalah bahwa firman Allah Swt.: فَـإِذَا أُحْصِـنَّ *"Apabila mereka telah bersuami*" berarti apabila mereka telah menikah, maka atas mereka setengah dari hukuman yang dikenakan kepada perempuan-perempuan yang telah menikah. Sedangkan rajam tidak dapat dibagi dua. Dengan demikian, hukuman bagi perempuan-perempuan yang telah menikah adalah cambukan yang dapat dibagi dua. Dan hal ini menunjukkan secara implisit atau secara logis bahwa tidak ada rajam."[1]

Pemahaman ini semakin kuat apabila diperhatikan penggunaan lafaz yang sama dalam ayat li'an. Allah Swt. berfirman: وَيَـدْرَأُ عَنْهَـا الْعَـذَابَ أَنْ تَشْـهَدَ أَرْبَـعَ شَـهَادَاتٍ *"Dan hukuman itu dihindarkan darinya apabila ia bersumpah empat kali."* (QS. An-Nur [24]: 8). Maka الْعَـذَابُ yang dihindarkan dari istri dalam ayat ini adalah الْعَذَابُ yang disebutkan dalam ayat hukuman zina. Tidak tepat memahaminya sebagai selain cambuk, karena konteks dan tema pembicaraannya sama, yaitu tuduhan zina. Barang siapa menafsirkan الْعَذَابُ dalam salah satu ayat dengan makna yang berbeda dari ayat lainnya, maka ia telah memutus kesinambungan konteks Al-Quran tanpa dasar yang jelas.

Makna yang sama juga tampak dalam firman Allah Swt.: يَـا نِسَـاءَ النَّبِـيِّ مَـن يَـأْتِ مِنكُـنَّ بِفَاحِشَـةٍ مُّبَيِّنَـةٍ يُضَاعَـفْ لَهَـا الْعَـذَابُ ضِعْفَيْـنِ *"Wahai istri-istri Nabi, barang siapa di antara kamu melakukan perbuatan keji yang nyata, niscaya akan dilipatgandakan baginya hukuman dua kali lipat."* (QS. Al-Ahzab [33]: 30). Konteks ayat ini menunjukkan adanya hukuman duniawi yang berkaitan dengan perbuatan keji. Sulit untuk memahaminya sebagai rajam, karena hukuman mati tidak dapat dilipatgandakan. Sebaliknya, cambuk merupakan hukuman yang memungkinkan adanya penambahan dan pelipatan jumlah. Berdasarkan pemahaman ini, apabila perbuatan tersebut terjadi, maka hukumannya berupa cambukan yang dilipatgandakan, yaitu dua ratus cambukan.

1 Zahratu At-Tafasir jilid 10 hal. 5142.

Dari keseluruhan ayat tersebut tampak bahwa lafaz الْعَذَابُ dalam konteks zina dan perbuatan keji dalam Al-Quran digunakan secara konsisten untuk menunjukkan hukuman cambuk. Penggunaan yang berulang dan selaras ini dipandang sebagai indikasi yang kuat untuk menolak rajam, serta menegaskan kesatuan prinsip hukuman antara pezina yang telah menikah dan yang belum menikah dari segi jenis hukumannya, meskipun terdapat perbedaan kadar hukuman apabila terdapat nash yang secara jelas menentukannya.

3. Indikasi Tetap Hidupnya Pezina dalam Ayat Surah An-Nur

Pandangan yang menetapkan hukuman rajam menimbulkan persoalan yang tampak jelas apabila dikaitkan dengan firman Allah Swt.: ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ ۚ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ *"Laki-laki yang berzina tidak menikah kecuali dengan perempuan yang berzina atau perempuan musyrik; dan perempuan yang berzina tidak dinikahi kecuali oleh laki-laki yang berzina atau laki-laki musyrik. Dan yang demikian itu diharamkan bagi orang-orang mukmin."* (QS. An-Nur [24]: 3).

Ayat ini menggunakan lafaz yang bersifat umum, mencakup laki-laki pezina dan perempuan pezina tanpa membedakan antara yang telah menikah (muhshan) dan yang belum menikah (ghair muhshan). Dalam konteks ayat tidak terdapat petunjuk yang secara jelas membatasi atau mengkhususkan keumuman tersebut.

Aspek yang menjadi perhatian di sini adalah bahwa khitab Al-Quran tampaknya mengandaikan bahwa laki-laki pezina dan perempuan pezina tetap hidup setelah status zina terbukti pada diri mereka dan setelah hukuman yang ditetapkan dijalankan. Hal itu terlihat dari pembahasan ayat mengenai berbagai ketentuan sosial lanjutan yang berkaitan dengan pernikahan, larangan menikah, dan pilihan pasangan. Ketentuan-ketentuan seperti ini hanya dapat dipahami apabila pelaku zina tetap hidup dan berada di tengah masyarakat.

Dengan demikian, Al-Quran mengharamkan bagi orang-orang beriman untuk menikahkan atau menikahi laki-laki maupun perempuan pezina yang tetap mempertahankan perbuatan tersebut dan belum menunjukkan pertobatan yang sungguh-sungguh. Tujuannya adalah menjaga struktur moral masyarakat serta melindungi nilai kesucian dan integritas akhlak. Larangan ini tidak menunjukkan bahwa pelaku zina dikeluarkan dari kehidupan masyarakat, melainkan ia tetap berada dalam suatu status sosial dan moral yang sesuai dengan perbuatannya selama ia belum bertobat.

Apabila diterima pandangan yang menetapkan rajam sebagai hukuman bagi sebagian pezina, yaitu hukuman yang berakhir dengan kematian, maka objek pembicaraan ayat ini menjadi hilang sejak awal. Dalam keadaan demikian, ketentuan mengenai pernikahan dan larangan yang disebutkan dalam ayat tidak lagi memiliki relevansi terhadap kelompok pezina tersebut. Oleh karena itu, ayat ini dipahami sebagai menunjukkan bahwa hukuman yang diasumsikan Al-Quran bagi pelaku zina adalah hukuman yang tetap membiarkan pelakunya hidup. Dengan demikian, ia selaras dengan suatu sistem hukum yang menyeluruh, yang tidak hanya menangani perbuatannya, tetapi juga mengatur konsekuensi moral dan sosial yang timbul darinya, tanpa harus berujung pada penghilangan nyawa pelaku.

4. Pertentangan Rajam dengan Konsekuensi Hukum Idah dalam Al-Quran

Telaah terhadap sejumlah ayat Al-Quran menunjukkan adanya pertentangan yang nyata antara hukuman rajam dan beberapa ketentuan syariat yang dinyatakan secara tegas dalam Al-Quran. Salah satunya adalah firman Allah Swt.: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ ۖ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ *"Wahai Nabi! Apabila kamu menceraikan istri-istrimu, maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat menghadapi idahnya, dan hitunglah masa idah itu serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu.*

Janganlah kamu mengeluarkan mereka dari rumah-rumah mereka dan jangan pula mereka keluar, kecuali apabila mereka melakukan perbuatan keji yang nyata." (QS. Ath-Thalaq [65]: 1).

Ayat ini menetapkan suatu prinsip hukum yang jelas, yaitu kewajiban bagi perempuan yang ditalak untuk tetap tinggal di rumah suaminya selama masa idah, serta larangan bagi suami untuk mengusirnya dan larangan bagi perempuan itu untuk keluar dari rumah tersebut. Pengecualian hanya diberikan apabila ia melakukan فَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ (perbuatan keji yang nyata).

Konteks ayat menunjukkan bahwa perbuatan tersebut mengakibatkan konsekuensi hukum tambahan, yaitu hilangnya hak perempuan itu untuk tetap tinggal di rumah selama masa idah. Dengan demikian, pencabutan hak tempat tinggal dipahami sebagai bentuk sanksi tambahan di samping hukuman pokok yang berkaitan dengan perbuatan tersebut.

Apabila diterima pandangan yang menetapkan rajam sebagai hukuman bagi perempuan yang telah menikah dan melakukan zina, maka makna hukum dari pengecualian dalam ayat ini menjadi sulit dipahami. Sebab secara logis maupun secara hukum, tidaklah konsisten apabila Al-Quran menetapkan suatu aturan yang memperbolehkan seorang perempuan dikeluarkan dari rumahnya selama masa idah karena suatu perbuatan keji, sementara pada saat yang sama diasumsikan bahwa akibat hukum dari perbuatan itu adalah kematian melalui rajam. Ayat ini justru mengandaikan bahwa perempuan tersebut tetap hidup setelah terjadinya perbuatan yang dimaksud, sehingga masih mungkin berlaku berbagai konsekuensi hukum dan sosial yang berkaitan dengannya, seperti tempat tinggal, masa idah, dan berbagai ketentuan lain yang terkait.

Oleh karena itu, dari sudut makna kontekstual dan fungsi hukumnya, ayat ini dipahami sebagai mendukung pandangan bahwa hukuman yang ditetapkan bagi perbuatan keji tersebut—meskipun dilakukan oleh perempuan yang telah menikah—adalah hukuman yang dapat dijalankan tanpa menghilangkan nyawa pelakunya. Pemahaman ini dianggap selaras

dengan hukuman cambuk yang disebutkan dalam Surah An-Nur, dan pada saat yang sama menjadikan konsep rajam dipandang bertentangan dengan logika internal sistem hukum Al-Quran serta keselarasan antara berbagai ketentuannya.

5. Pertentangan Rajam dengan Ayat tentang Hubungan Suami-Istri dan Hak-Hak Keuangan

Pandangan yang menetapkan hukuman rajam juga berhadapan dengan makna Al-Quran dalam firman Allah Swt.: يَـا أَيُّهَـا الَّذِيـنَ آمَنُـوا لَا يَحِـلُّ لَكُـمْ أَنْ تَرِثُـوا النِّسَـاءَ كَرْهًـا وَلَا تَعْضُلُوهُـنَّ لِتَذْهَبُـوا بِبَعْـضِ مَـا آتَيْتُمُوهُـنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيـنَ بِفَاحِشَـةٍ مُبَيِّنَـةٍ *"Wahai orang-orang yang beriman! Tidak halal bagi kamu mewarisi perempuan dengan jalan paksa. Dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepada mereka, kecuali apabila mereka melakukan perbuatan keji yang nyata."* (QS. An-Nisa' [4]: 19)

Ayat ini secara tegas melarang praktik عَضْـلُ 'adhl, yaitu menghalangi perempuan untuk menikah atau mempersempit ruang geraknya secara zalim. Larangan tersebut disertai satu pengecualian, yaitu apabila perempuan itu melakukan فَاحِشَـةٍ مُبَيِّنَـةٍ (perbuatan keji yang nyata). Dalam keadaan tersebut, Al-Quran membolehkan suami mengambil langkah yang berkaitan dengan pembatasan tertentu terhadap istrinya atau menuntut kembali sebagian dari mahar yang pernah diberikan kepadanya.

Pengecualian ini secara jelas mengandaikan bahwa perempuan yang melakukan perbuatan tersebut tetap hidup setelah perbuatan itu terbukti dan setelah hukuman yang berkaitan dengannya dijalankan. Jika tidak demikian, maka ketentuan hukum yang disebutkan dalam ayat ini kehilangan maknanya. Secara logis tidak dapat dipahami mengapa Al-Quran menetapkan aturan yang memberi kemungkinan bagi suami untuk membatasi hak-hak tertentu dari perempuan tersebut atau menuntut kembali sebagian harta yang telah diberikan kepadanya, apabila pada saat yang sama diasumsikan bahwa hukuman yang berlaku atas dirinya

adalah kematian melalui rajam. Dalam keadaan demikian, ia tidak lagi memiliki keberadaan sosial maupun kapasitas hukum dan keuangan yang menjadi dasar berlakunya ketentuan tersebut.

Dengan demikian, makna ayat ini dibangun di atas asumsi bahwa pelaku perbuatan tersebut tetap hidup sehingga berbagai konsekuensi sosial dan keuangan masih dapat berlaku atas dirinya. Pemahaman ini sejalan dengan hukuman cambuk, tetapi tidak sejalan dengan hukuman rajam yang mengakhiri kehidupan dan sekaligus menghapus seluruh konsekuensi hukum yang bergantung pada keberlangsungan hidup pelakunya.

Oleh karena itu, ayat ini dipandang sebagai salah satu indikasi Al-Quran yang mendukung pandangan bahwa rajam tidak termasuk hukuman yang ditetapkan oleh Al-Quran untuk zina. Ayat ini juga menunjukkan konsistensi sistem pemidanaan Al-Quran yang, menurut penafsiran ini, tidak menetapkan hukuman mati sebagai had bagi perbuatan zina.

6. Tahapan Penyebutan Hukuman dan Indikasinya terhadap Kesempurnaan Hukuman Zina dalam Al-Quran

Orang yang mencermati susunan ayat-ayat dalam Surah An-Nur akan mendapati bahwa Al-Quran terlebih dahulu menyebutkan hukuman zina secara tegas, yaitu seratus cambukan, kemudian langsung diikuti dengan penyebutan hukuman bagi tuduhan zina (qadzaf), yaitu delapan puluh cambukan. Dengan demikian, Al-Quran berpindah dari penjelasan hukuman atas perbuatan zina kepada penjelasan hukuman atas tuduhan zina yang tidak benar. Susunan hukum yang sangat sistematis ini menunjukkan bahwa penjelasan mengenai hukuman zina telah disampaikan secara lengkap dan tuntas, serta tidak dibiarkan belum sempurna dengan menunggu penyebutan hukuman lain yang lebih berat tetapi tidak disebutkan dalam teks.

Apabila memang terdapat hukuman yang lebih berat daripada cambuk, yaitu rajam yang berujung pada kematian, maka penyebutannya tentu

lebih layak dan lebih utama untuk didahulukan daripada pembahasan tentang hukuman qadzaf. Dalam logika legislasi Al-Quran, sulit dipahami bahwa hukuman atas tuduhan terhadap suatu perbuatan disebutkan secara rinci, sementara hukuman atas perbuatan itu sendiri—yang menurut pandangan tersebut jauh lebih berat dan menyangkut hak hidup manusia—justru tidak disebutkan. Karena itu, tidak disebutkannya rajam dalam Al-Quran, padahal Al-Quran memberikan perhatian yang besar terhadap perincian dan penetapan hukuman, dipandang sebagai indikasi yang kuat bahwa hukuman tersebut bukan bagian dari ketentuan yang ditetapkan oleh Al-Quran.

Selain itu, Al-Quran tidak membedakan hukuman qadzaf antara tuduhan terhadap orang yang telah menikah (muhshan) dan yang belum menikah. Hukuman yang ditetapkan tetap sama untuk semuanya. Padahal, apabila pandangan tentang rajam diterima, maka konsekuensi tuduhan terhadap orang yang dianggap berhak dirajam akan sangat berbeda dengan tuduhan terhadap orang yang hanya dikenai hukuman cambuk. Dalam kasus pertama, tuduhan tersebut berpotensi berujung pada hilangnya nyawa, sedangkan dalam kasus kedua akibatnya hanya berupa hukuman cambuk. Perbedaan dampak yang sangat besar ini secara logis semestinya menuntut perbedaan dalam hukuman qadzaf. Namun Al-Quran sama sekali tidak memberikan pembedaan seperti itu.

Oleh sebab itu, penggabungan antara pembahasan hukuman zina dan hukuman qadzaf dalam satu rangkaian ayat, disertai ketiadaan penyebutan rajam maupun pembedaan hukuman qadzaf berdasarkan status pelaku zina, menunjukkan secara jelas bahwa hukuman zina dalam sistem hukum Al-Quran adalah cambuk semata. Dengan demikian, menurut penafsiran ini, tidak terdapat dalil Al-Quran yang menetapkan rajam, dan keberadaan hukuman tersebut juga dipandang tidak selaras dengan pola penjelasan hukum serta sistem pemidanaan yang dibangun oleh Al-Quran.

7. Kesempurnaan Penjelasan Al-Quran dan Batasan Hukuman

Orang yang memperhatikan metode Al-Quran dalam menjelaskan berbagai maksiat dan kejahatan besar akan menemukan bahwa tidak ada satu pun pelanggaran yang dijelaskan secara rinci sebagaimana zina dijelaskan. Al-Quran telah menguraikan syarat-syarat pembuktiannya, jenis hukumannya, kadar hukumannya, serta berbagai jaminan prosedural yang menyertainya. Hukuman zina dijelaskan secara terperinci, konteks penerapannya diterangkan, ketentuan tentang qadzaf, li'an, persaksian, dan dampak sosial yang berkaitan dengannya juga dipaparkan dengan cara yang hampir tidak memiliki padanan dalam pembahasan kejahatan lainnya.

Di tengah rincian yang demikian lengkap, muncul pertanyaan yang sangat mendasar: bagaimana mungkin Al-Quran tidak menyebutkan suatu hukuman yang—menurut pihak yang menerimanya—merupakan hukuman paling berat dan paling keras, yaitu rajam yang berujung pada kematian, sementara Al-Quran justru menjelaskan secara rinci berbagai ketentuan yang tingkatannya berada di bawah hukuman tersebut? Apabila rajam memang merupakan bagian dari syariat yang pasti, maka tidak disebutkannya hukuman itu akan tampak bertentangan dengan karakter penjelasan Al-Quran yang dikenal dengan ketelitian, kesempurnaan, dan kejelasan. Hal ini sekaligus melemahkan anggapan bahwa rajam merupakan ketentuan hukum yang bersifat pokok dan asli dalam syariat.

Syeikh Muhammad Abu Zahrah mengungkapkan persoalan ini dengan mengatakan: "Seseorang dapat bertanya: Rajam adalah hukuman yang paling berat di muka bumi. Bagaimana mungkin hukuman yang lebih ringan darinya ditetapkan oleh Al-Quran yang pasti dari segi periwayatan dan penunjukan maknanya, sedangkan hukuman yang sangat berat itu hanya ditetapkan melalui hadis ahad, meskipun diklaim masyhur? Keberatan ini memang ada, dan tidak ada jalan mudah untuk menolaknya."[1]

Oleh karena itu, rincian yang sangat lengkap dalam Al-Quran mengenai hukuman zina, disertai tidak adanya penyebutan rajam sama sekali,

1 Zahrah At-Tafasir jilid 10 hal. 5142.

dipandang sebagai indikasi yang kuat bahwa hukuman yang ditetapkan Al-Quran merupakan ketentuan yang utuh dan final.

Dengan demikian, menisbatkan kepada syariat suatu hukuman yang lebih berat daripada yang disebutkan secara tegas dalam Al-Quran, sementara hukuman tersebut tidak disebutkan dalam nash Al-Quran yang pasti, menimbulkan persoalan metodologis yang mendasar dan tidak mudah untuk diabaikan.

8. Terganggunya Prinsip Keadilan dalam Pembedaan Hukuman Zina

Salah satu persoalan yang diajukan terhadap hukuman rajam adalah bahwa hukuman tersebut tampak bertentangan dengan prinsip keadilan dan prinsip proporsionalitas antara kejahatan dan hukuman. Perbedaan antara dua keadaan zina—antara pelaku yang telah menikah (muhshan) dan yang belum menikah—dipandang tidak cukup untuk membenarkan perbedaan yang sangat mendasar antara dua jenis hukuman, yaitu cambuk di satu sisi dan rajam sampai mati di sisi lain. Peralihan dari hukuman fisik berupa cambukan kepada penghilangan nyawa dianggap sebagai lompatan hukuman yang sangat besar, yang tidak sejalan dengan ukuran keadilan maupun dengan hierarki kejahatan dalam syariat.

Persoalan ini menjadi semakin jelas apabila hukuman rajam dibandingkan dengan hukuman bagi tindak pembunuhan. Pembunuhan, menurut kesepakatan para ulama, merupakan kejahatan yang lebih berat daripada zina. Namun demikian, tidak ditetapkan baginya hukuman yang lebih berat daripada rajam. Bahkan, pembunuhan dapat berakhir dengan pelaksanaan qisas atau dengan pemberian maaf, sedangkan rajam melibatkan penderitaan yang berlangsung secara bertahap hingga kematian. Dari sudut tingkat kekerasannya, rajam dipandang lebih berat daripada kematian akibat pembunuhan itu sendiri.

Adapun alasan yang sering dikemukakan untuk membedakan antara pelaku yang telah menikah dan yang belum menikah, yaitu bahwa orang yang telah menikah telah memiliki jalan yang halal namun tetap memilih yang haram, dipandang sebagai argumentasi yang tidak sepenuhnya konsisten. Hal ini terlihat ketika diterapkan pada kasus laki-laki atau perempuan yang telah bercerai, yang dalam banyak pendapat fikih tetap dimasukkan ke dalam kategori muhshan, padahal jalan yang halal tidak selalu tersedia bagi mereka. Dengan demikian, dasar pembedaan tersebut dipandang mengandung ketidakkonsistenan dalam penerapannya.

Selain itu, asumsi adanya hukuman rajam juga dapat menimbulkan konsekuensi yang berlawanan dengan tujuan hukum. Seseorang yang dihadapkan pada pilihan antara dua kejahatan dapat saja menganggap pembunuhan—yang berakhir dengan kematian yang lebih cepat—lebih ringan daripada perzinaan yang menurut pandangan tersebut berujung pada rajam yang berlangsung lama dan menyakitkan.

Terlebih lagi, sebagaimana digambarkan dalam literatur fikih klasik, pelaksanaan rajam dilakukan secara kolektif dan dengan cara yang menyebabkan penderitaan berlangsung hingga kematian terjadi. Gambaran seperti ini dipandang bertentangan dengan tujuan syariat dalam meminimalkan penderitaan, serta bertentangan dengan sabda Nabi Saw.: إِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوْا القِتْلَةَ *"Apabila kalian membunuh, maka lakukanlah pembunuhan itu dengan cara yang baik."*

Dalam konteks ini, Syeikh Muhammad Abu Zahrah menyoroti beratnya persoalan tersebut dengan mengatakan: "Yang masih tersisa di hadapan kita adalah bahwa seluruh hukuman disebutkan dalam Al-Quran kecuali hukuman ini [yakni rajam], padahal ia merupakan hukuman yang paling berat, bahkan lebih berat daripada hukuman-hukuman yang paling keras. Sampai-sampai pada ayat tentang memerangi Allah dan Rasul-Nya terdapat hukuman bunuh dan salib. Adapun rajam adalah pelemparan dengan batu hingga mati; ia merupakan penyiksaan sampai kematian. Sedangkan penyaliban lebih ringan karena dilakukan setelah kematian,

ketika tidak lagi ada rasa sakit. Sebagaimana seekor kambing tidak merasakan sakit ketika dikuliti setelah mati."[1]

Dengan demikian, penerimaan terhadap hukuman rajam menimbulkan sejumlah persoalan yang berkaitan dengan keadilan, proporsionalitas antara hukuman dan kejahatan, serta keselarasan hukum dengan tujuan-tujuan umum syariat. Persoalan-persoalan tersebut dipandang tidak mudah diselesaikan tanpa menimbulkan pertanyaan terhadap konsistensi sistem hukum Al-Quran dalam bidang pemidanaan.

9. Kesucian Jiwa dan Batasan Hukuman Mati dalam Perspektif Al-Quran

Pandangan yang menetapkan hukuman rajam dipandang bertentangan dengan gambaran umum Al-Quran mengenai kesucian jiwa manusia. Al-Quran menempatkan jiwa manusia sebagai salah satu kehormatan terbesar yang wajib dijaga, dan mengaitkan pelanggaran terhadapnya dengan bentuk dosa dan kezaliman yang paling berat. Al-Quran telah menetapkan suatu prinsip universal yang tegas, yaitu bahwa penghilangan nyawa hanya dibenarkan karena suatu hak yang jelas dan sah. Prinsip ini dinyatakan dalam firman Allah Swt.: وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ *"Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), kecuali dengan suatu alasan yang benar."* (QS. Al-Isra' [17]: 33). Al-Quran juga menjelaskan bentuk hak tersebut dalam konteks qisas, melalui prinsip: النَّفْسَ بِالنَّفْسِ *"Jiwa dibalas dengan jiwa."* (QS. Al-Ma'idah [5]: 45).

Berdasarkan pemahaman ini, menjadikan zina—meskipun termasuk dosa besar—sebagai alasan yang sah untuk menghilangkan nyawa berarti memperluas ruang lingkup pembunuhan yang dibenarkan melampaui batas yang telah digariskan Al-Quran secara jelas. Dengan demikian, hukuman mati diterapkan pada suatu perbuatan yang menurut pandangan ini tidak ditempatkan Al-Quran sebagai dasar bagi penghilangan nyawa.

1 Zahrah At-Tafasir jilid 10 hal. 5141.

Hal tersebut dipandang tidak sejalan dengan logika Al-Quran dalam menata hubungan antara tingkat kejahatan dan tingkat hukuman, serta tidak selaras dengan prinsip proporsionalitas antara pelanggaran dan sanksi. Menurut pembacaan ini, Al-Quran tidak menetapkan hukuman mati kecuali untuk tindak pembunuhan itu sendiri atau kejahatan yang sejenis dengannya, seperti hirabah yang mengakibatkan pertumpahan darah dan kerusakan besar di muka bumi.

Oleh karena itu, menetapkan rajam sebagai hukuman hudud dipandang menimbulkan pertentangan dengan prinsip Al-Quran yang tegas mengenai perlindungan jiwa manusia. Hal itu berarti menjadikan penghilangan nyawa terjadi tanpa dasar nash Al-Quran yang jelas dan pasti.

Dengan demikian, menurut pandangan ini, pengakuan terhadap hukuman rajam sebagai ketentuan syariat tidak sejalan dengan tujuan-tujuan syariat dalam menjaga jiwa manusia (hifzh an-nafs), serta tidak selaras dengan struktur umum hukum-hukum Al-Quran yang berkaitan dengan hudud dan pemidanaan.

10. Ketidakstabilan Riwayat Hadis dan Ketidaklayakannya sebagai Dasar Penetapan Hukuman Rajam

Riwayat-riwayat yang dijadikan dasar untuk menetapkan hukuman rajam mengandung sejumlah permasalahan, baik dari sisi sanad maupun dari sisi matan. Secara keseluruhan, riwayat-riwayat tersebut termasuk kategori hadis ahad yang tidak mencapai derajat kepastian (qath'i). Karena itu, menurut pandangan ini, riwayat-riwayat tersebut tidak dapat dijadikan dasar untuk menghilangkan nyawa seseorang yang dilindungi hukum, terlebih dalam perkara hudud yang menuntut tingkat kepastian dan kehati-hatian yang paling tinggi. Permasalahan ini semakin menguat dengan adanya sejumlah riwayat yang menunjukkan adanya keraguan atau peninjauan kembali sebagian Sahabat terhadap hukum rajam setelah turunnya Surah An-Nur yang secara tegas menetapkan hukuman cambuk bagi zina.

Di antara dalil yang dinilai paling lemah dalam persoalan ini adalah riwayat yang dikenal sebagai دَلِيْـلُ القِـرَدَة "kisah kera". Dalam Shahih al-Bukhari diriwayatkan dari 'Amr bin Maimun bahwa ia berkata: "Aku melihat pada masa jahiliah seekor kera betina yang berzina. Lalu beberapa ekor kera berkumpul dan merajamnya. Maka aku pun ikut merajamnya bersama mereka." Riwayat seperti ini, selain berada di luar konteks taklif dan penetapan hukum syariat, tidak mungkin dijadikan dasar bagi suatu hukum yang menyebabkan tertumpahnya darah manusia. Tidak dapat dibayangkan bahwa hukum-hukum ilahi diambil dari perilaku hewan atau dari praktik-praktik jahiliah yang tidak bersandar pada wahyu maupun syariat.

Demikian pula halnya dengan riwayat yang menyebut adanya ayat yang dihapus bacaannya tetapi hukumnya tetap berlaku: الشَّـيْخُ وَالشَّـيْخَةُ إِذَا زَنَيَـا فَارْجُمُوْهُمَـا الْبَتَّـة *"Laki-laki tua dan perempuan tua apabila berzina, maka rajamlah keduanya dengan pasti."* Menurut pandangan ini, riwayat tersebut tergolong ganjil (syadz) dan bermasalah (munkar). Sejumlah ulama menilai bahwa riwayat tersebut mengandung kegoncangan dan kelemahan dari segi redaksi. Syeikh Ibnu Utsaimin, misalnya, berpendapat bahwa matannya bermasalah bahkan jika sanadnya dianggap sahih, karena bertentangan dengan penggunaan bahasa Arab yang lazim. Menurut beliau, istilah الشَّـيْخَةُ tidak biasa digunakan untuk menyebut perempuan lanjut usia, melainkan digunakan kata عَجُـوْزٌ. Selain itu, isi riwayat tersebut dipandang bertentangan dengan metode Al-Quran dalam menjelaskan hudud, karena memasukkan suatu hukuman yang sangat berat ke dalam syariat tanpa adanya nash Al-Quran yang tetap dan jelas.

Adapun hadis-hadis tentang Ma'iz dan perempuan Ghamidiyah, meskipun sangat terkenal, tetap mengandung perbedaan yang cukup besar dalam redaksi, rincian peristiwa, dan konteks periwayatannya. Menurut pandangan ini, perbedaan-perbedaan tersebut memerlukan kajian tersendiri mengenai kritik hadis dan kritik matan, serta penelaahan terhadap berbagai persoalan yang dianggap tidak memungkinkan hadis-

hadis tersebut dijadikan dasar bagi suatu hukuman yang berujung pada penghilangan nyawa.

Syeikh Muhammad Abu Zahrah juga menolak penggunaan riwayat الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ "laki-laki tua dan perempuan tua" sebagai dasar hukum. Menurut beliau, hadis ahad—meskipun diklaim masyhur—tidak dapat menghapus keumuman Al-Quran maupun membatasi nash-nashnya yang bersifat pasti. Beliau berkata: "Ada yang mengatakan bahwa terdapat suatu ayat yang berbunyi: الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوْهُمَا الْبَتَّة *"Laki-laki tua dan perempuan tua apabila berzina, maka rajamlah keduanya dengan pasti."* Ayat itu dikatakan telah dihapus bacaannya tetapi hukumnya tetap berlaku. Namun riwayat tersebut datang melalui jalur hadis ahad, meskipun diklaim sebagai riwayat yang masyhur."[1]

Dengan demikian, menjadikan riwayat-riwayat tersebut sebagai dasar untuk menetapkan hukuman yang mengakhiri kehidupan manusia dipandang bertentangan dengan prinsip-prinsip istidlal yang berlaku, serta dengan prinsip Al-Quran yang menekankan perlindungan terhadap jiwa manusia. Menurut pandangan ini, hal tersebut juga menunjukkan lemahnya landasan riwayat yang digunakan untuk membangun pendapat tentang hukuman rajam.

11. Indikasi Ayat-Ayat Surah Al-Ma'idah terhadap Qisas, Bukan Rajam

Sebagian pihak yang berpendapat bahwa hukuman rajam merupakan ketentuan syariat menjadikan firman Allah Swt. dalam Surah Al-Ma'idah sebagai dalil: وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ ۚ وَمَا أُولَٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ *"Dan bagaimana mereka meminta keputusan kepadamu, padahal mereka mempunyai Taurat yang di dalamnya terdapat hukum Allah, kemudian mereka berpaling setelah itu? Mereka itu bukanlah orang-orang yang beriman."* (QS. Al-Ma'idah [5]: 43). Mereka berpendapat bahwa yang dimaksud dengan حُكْمُ اللَّهِ

1 Zahrah At-Tafasir jilid 10 hal. 5142.

"hukum Allah" dalam ayat tersebut adalah hukuman rajam bagi pezina yang telah menikah, berdasarkan sejumlah riwayat yang dinukil dari sebagian ahli tafsir.

Namun, penafsiran ini bukanlah satu-satunya pendapat yang ada dalam literatur tafsir. Terdapat pendapat lain yang menyatakan bahwa yang dimaksud dengan حُكْمُ اللَّهِ "hukum Allah" dalam ayat tersebut adalah qisas, bukan rajam. Al-Mawardi menyebutkan: "Pendapat kedua: yang dimaksud adalah hukum qawad (qisas)."[1] Al-Qurthubi juga menukil dari Qatadah bahwa: "Yang dimaksud adalah qawad (qisas)."[2] Dengan demikian, para mufasir memiliki dua pendapat yang terkenal mengenai ayat ini. Pendapat pertama menafsirkannya sebagai rajam, sedangkan pendapat kedua menafsirkannya sebagai qisas. Menurut penafsiran ini, pendapat kedua lebih kuat apabila dilihat dari konteks dan kesinambungan tema ayat-ayat tersebut.

Istilah qawad berarti qisas dalam kasus pembunuhan, kemudian digunakan pula untuk setiap bentuk pembalasan yang setara (qisas), meskipun tidak sampai pada penghilangan nyawa.

Apabila rangkaian ayat dalam Surah Al-Ma'idah diperhatikan secara menyeluruh, tampak bahwa pembahasannya berkisar pada tindakan orang-orang yahudi yang datang meminta keputusan kepada Nabi Muhammad Saw. padahal mereka telah memiliki hukum yang terdapat dalam Taurat. Namun mereka berpaling darinya apabila hukum tersebut tidak sesuai dengan kepentingan dan keinginan mereka. Ayat tersebut mengandung nada keheranan terhadap sikap mereka: bagaimana mungkin mereka meminta keputusan kepada Nabi Muhammad Saw. sementara hukum Allah telah ada dalam kitab mereka sendiri, lalu mereka menolaknya ketika tidak sesuai dengan kepentingan mereka. Karena itu, ayat tersebut menafikan kesempurnaan iman dari mereka.

1 Tafsir Al-Mawardi 2/41.
2 Tafsir Al-Qurthubi 6/188.

Dan yang menarik, ayat ini tidak secara langsung menjelaskan apa yang dimaksud dengan حُكْمُ اللَّهِ "hukum Allah" tersebut. Penjelasannya baru datang pada ayat-ayat berikutnya yang menggambarkan Taurat dan menjelaskan alasan mereka mendatangi Nabi Muhamamd Saw., yaitu karena keinginan untuk menyiasati hukum dan memperjualbelikan ketentuan agama. Allah Swt. berfirman: إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا *"Sesungguhnya Kami telah menurunkan Taurat, di dalamnya terdapat petunjuk dan cahaya. Dengan kitab itu para nabi yang berserah diri memberi keputusan bagi orang-orang yahudi, demikian pula para ulama dan pendeta, karena kepada mereka dipercayakan untuk menjaga Kitab Allah dan mereka menjadi saksi terhadapnya. Maka janganlah kamu takut kepada manusia, tetapi takutlah kepada-Ku. Dan janganlah kamu menukar ayat-ayat-Ku dengan harga yang murah."* (QS. Al-Ma'idah [5]: 44).

Kemudian ayat berikutnya menjelaskan secara tegas hukum yang telah ditetapkan Allah dalam Taurat dan yang mereka sembunyikan atau enggan menerapkannya: وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ *"Dan Kami telah menetapkan terhadap mereka di dalamnya bahwa nyawa dibalas dengan nyawa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka pun ada qisasnya."* (QS. Al-Ma'idah [5]: 45). Ayat ini secara eksplisit menyebut qisas sebagai hukum yang ditetapkan dalam Taurat. Menurut penafsirannya, inilah hukum yang menjadi pokok pembahasan dalam rangkaian ayat tersebut, yaitu hukum yang mereka berusaha hindari penerapannya serta ingin menggantinya dengan keputusan yang lebih menguntungkan kalangan terpandang di antara mereka dan lebih memberatkan kalangan yang lemah.

Setelah itu, ayat-ayat berikutnya menjelaskan tentang Injil yang membenarkan Taurat, kemudian Al-Quran yang membenarkan keduanya sekaligus menjadi مُهَيْمِنٌ (pengawas dan penjaga) atas

kitab-kitab sebelumnya, yakni mengawasi serta meluruskan apa yang telah mengalami perubahan atau penyembunyian. Allah kemudian memerintahkan Nabi Muhamamd Saw. untuk memutuskan perkara berdasarkan apa yang diturunkan Allah: وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ *"Dan Kami telah menurunkan Kitab (Al-Quran) kepadamu dengan membawa kebenaran, membenarkan kitab-kitab yang sebelumnya dan sebagai penjaga terhadapnya. Maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang diturunkan Allah."* (QS. Al-Ma'idah [5]: 48).

Berdasarkan hal tersebut, penggunaan ayat-ayat Surah Al-Ma'idah sebagai dalil untuk menetapkan rajam dipandang memerlukan kehati-hatian dalam membaca konteks. Sebab, rangkaian ayat dan keterkaitan maknanya justru mendukung penafsiran bahwa حُكْمُ اللَّهِ "hukum Allah" yang dimaksud adalah qisas, bukan rajam. Dengan demikian, ayat-ayat tersebut berbicara tentang upaya sebagian Ahli Kitab untuk menghindari penerapan hukum qisas, bukan tentang penetapan suatu hukuman yang tidak disebutkan secara tegas dalam Al-Quran.

12. Tidak Terjadinya Ijmak atas Hukuman Rajam

Sebagian pihak yang berpendapat bahwa hukuman rajam memiliki dasar yang sah berdalil dengan adanya ijmak. Namun, argumentasi ini memerlukan kajian yang cermat, karena ijmak yang didasarkan pada dalil zhanni tidak sama dengan ijmak yang didasarkan pada dalil qath'i. Selain itu, persoalan ini pada hakikatnya tidak memiliki ijmak yang benar-benar terbentuk berdasarkan dalil yang pasti dari segi ketetapan maupun maknanya. Hal ini diperkuat oleh kenyataan bahwa hukuman rajam telah ditentang oleh sejumlah kelompok Islam yang diakui pada masa awal, terutama kalangan Mu'tazilah—khususnya generasi awal mereka—serta Khawarij. Keberadaan penolakan tersebut menafikan terwujudnya ijmak sejak awal dan menggugurkan penggunaan ijmak sebagai hujah dalam masalah ini. Adapun persoalan apakah kelompok-kelompok tersebut

dapat dikeluarkan dari lingkup ijmak serta berbagai implikasi ushuliah yang timbul darinya, akan dibahas pada tempat yang lain.

Sejumlah ulama juga telah menukil adanya perbedaan pendapat ini serta penolakan Mu'tazilah dan Khawarij terhadap hukuman rajam.

Ibnu Baththal berkata: "Khawarij dan Mu'tazilah menolak hukuman rajam, dan mereka beralasan bahwa rajam tidak terdapat dalam Kitab Allah Swt.."[1]

Ibnu 'Abd al-Barr berkata: "Adapun para pengikut bid'ah, Khawarij, dan mereka yang mengikuti jalan mereka dari kalangan Mu'tazilah, maka mereka tidak memandang adanya hukuman rajam bagi pezina yang sudah menikah maupun yang belum menikah. Mereka berpendapat bahwa hukuman bagi para pezina hanyalah cambuk."[2]

Ibnu al-Faras al-Andalusi berkata: "Khawarij secara sepakat memandang bahwa ayat tersebut berlaku umum bagi yang belum menikah maupun yang sudah menikah. Mereka tidak menerima hukuman rajam dan mengatakan bahwa tidak ada rajam dalam Kitab Allah Swt.."[3]

Al-Qurthubi berkata: "Tidak perlu memperhatikan pengingkaran Khawarij dan an-Nazzham terhadap hukuman rajam."[4]

An-Nawawi berkata: "Al-Qadhi 'Iyadh dan yang lainnya meriwayatkan dari Khawarij serta sebagian Mu'tazilah seperti an-Nazzham dan para pengikutnya bahwa mereka tidak berpendapat dengan hukuman rajam."[5]

Badruddin al-'Aini berkata: "Sesungguhnya sekelompok Khawarij mengingkari hukuman rajam, demikian pula sebagian Mu'tazilah juga mengingkarinya.[6]"

1 Syarh Al-Bukhari 8/431.
2 Al-Istidzkar 7/49
3 Ahkam Al-Quran 3/322.
4 Al-Mufham Lima Uhkila Min Talkhish Kitab Muslim 7/216.
5 Syarh Shahih Muslim 11/189.
6 'Umda Al-Qari i Syarh Shahih Al-Bukhari 24/9.

Nukilan-nukilan ini menunjukkan bahwa perbedaan pendapat mengenai hukuman rajam merupakan perbedaan yang telah ada sejak masa awal. Oleh karena itu, tidak tepat mengklaim adanya ijmak selama perselisihan tersebut memang nyata terjadi.

Imam Fakhruddin ar-Razi dalam kitab Al-Mahshul telah mengemukakan sejumlah dalil yang dijadikan sandaran oleh pihak yang menolak pensyariatan hukuman rajam. Dalil-dalil tersebut dapat diringkaskan sebagai berikut:

"Sesungguhnya Allah Swt. telah menyebut berbagai jenis maksiat seperti kekufuran, pembunuhan, dan pencurian. Ketika menyebut zina, Dia menguraikannya secara sangat rinci. Allah Swt. melarangnya dengan firman-Nya: وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ *"Dan janganlah kamu mendekati zina."* (QS. Al-Isra' [17]: 32). Kemudian Dia mengancam pelakunya dengan neraka sebagaimana pada berbagai maksiat lainnya. Setelah itu Dia menetapkan hukuman cambuk, lalu mengkhususkannya dengan keharusan menghadirkan kaum muslimin saat pelaksanaannya, serta melarang adanya rasa belas kasihan dan kasih sayang terhadap pelakunya melalui firman-Nya: وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ *"Dan janganlah rasa belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama (hukum) Allah."* (QS. An-Nur [24]: 2).

Kemudian Dia menetapkan hukuman delapan puluh cambukan bagi orang yang menuduh seorang muslim berzina, sementara Dia tidak menetapkan hukuman seperti itu bagi orang yang menuduh orang lain melakukan pembunuhan atau kekufuran, padahal keduanya lebih besar.

Selanjutnya Dia berfirman: وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ *"Dan janganlah kamu terima kesaksian mereka untuk selama-lamanya. Mereka itulah orang-orang yang fasik."* (QS. An-Nur [24]: 4). Kemudian Dia menyebutkan orang yang menuduh istrinya berzina dan menjelaskan hukum-hukum li'an. Allah berfirman: الزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ *"Laki-laki pezina tidak pantas menikah*

kecuali dengan perempuan pezina atau perempuan musyrik; dan perempuan pezina tidak pantas dinikahi kecuali oleh laki-laki pezina atau laki-laki musyrik." (QS. An-Nur [24]: 3).

Kemudian Dia mengkhususkan perkara zina dengan mensyaratkan empat orang saksi. Dengan penjelasan yang demikian besar dan rinci, bagaimana mungkin dibiarkan hukum yang dianggap paling agung dan paling berat dalam perkara tersebut, yaitu rajam!

Selain itu, Allah Swt. juga menyebut beberapa ayat yang secara jelas menunjukkan penolakan terhadap rajam.

Pertama, firman-Nya: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا *"Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah masing-masing dari keduanya seratus kali dera."* (QS. An-Nur [24]: 2). Ayat ini secara tegas mewajibkan cambuk bagi seluruh pezina dan secara tegas pula menafikan rajam.

Kedua, firman-Nya: فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ *"Maka atas mereka setengah dari hukuman perempuan-perempuan merdeka yang bersuami."* (QS. An-Nisa' [4]: 25). Sedangkan rajam tidak dapat dibagi menjadi setengah.

Ketiga, dalil rasional, yaitu bahwa seandainya rajam benar-benar disyariatkan, maka hukum tersebut seharusnya diriwayatkan secara mutawatir karena termasuk perkara besar dan penting. Ketika hal itu tidak diriwayatkan secara mutawatir, maka hal tersebut menunjukkan bahwa rajam bukanlah hukum yang disyariatkan.

Kemudian mereka menerima hadis ahad tentang rajam meskipun bertentangan dengan dalil-dalil syar'i dan rasional tersebut. Karena itu, kritik terhadap pendapat tersebut menjadi sangat beralasan.

Dalil lainnya, kalian meriwayatkan bahwa Rasulullah Saw. suatu hari keluar menemui para Sahabat ketika mereka sedang menulis hadis-

hadis Baginda, lalu Baginda bersabda: 'Apa kitab-kitab ini? Apakah kitab lain bersama Kitab Allah Swt.? Hampir tiba saatnya Allah mengambil Kitab-Nya, sehingga tidak tersisa sedikit pun darinya di dalam hati atau lembaran kecuali Dia menghilangkannya.'

Kalian juga meriwayatkan bahwa Baginda bersabda: 'Apabila kalian menerima suatu hadis, maka bandingkanlah dengan Kitab Allah Swt.. Jika sesuai dengannya, terimalah; jika tidak, maka tolaklah.'

Namun demikian, kalian tetap membolehkan mengusap khuf, padahal Allah Swt. berfirman: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ *"Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu hendak melaksanakan salat..."* (QS. Al-Ma'idah [5]: 6).

Kalian juga mengatakan bahwa hubungan persusuan menyebabkan keharaman yang sama seperti hubungan nasab, serta mengharamkan menikahi seorang perempuan bersama bibinya dari pihak ayah, bibinya dari pihak ibu, anak saudara laki-lakinya, dan anak saudara perempuannya, padahal Allah Swt. berfirman: وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ *"Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian itu."* (QS. An-Nisa' [4]: 24).

Bagaimana mungkin seorang budak yang menuduh zina dicambuk empat puluh kali, padahal Allah Swt. berfirman: وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ *"Dan orang-orang yang menuduh perempuan-perempuan yang baik-baik (berzina)..."* (QS. An-Nur [24]: 4) tanpa membedakan antara orang merdeka dan budak?!

Bagaimana pula seorang budak yang berzina dicambuk lima puluh kali, sedangkan Allah Swt. hanya menyebut budak perempuan dan tidak menyebut budak laki-laki dalam firman-Nya: فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ *"Maka atas mereka setengah dari hukuman perempuan-perempuan merdeka yang bersuami."* (QS. An-Nisa' [4]: 25).

Bagaimana kalian menolak kesaksian seorang budak, padahal Allah Swt. berfirman: وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنكُمْ *"Dan persaksikanlah dengan*

dua orang saksi yang adil di antara kamu." (QS. Ath-Thalaq [65]: 2) dan juga firman-Nya: مِمَّـن تَرْضَـوْنَ مِـنَ الشُّـهَدَاءِ *"Dari saksi-saksi yang kamu ridhai."* (QS. Al-Baqarah [2]: 282).

Bagaimana kalian melarang kepemimpinan selain dari kalangan Quraisy, padahal Allah Swt. berfirman: أَطِيعُـوا اللَّـهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُـولَ وَأُولِـى الْأَمْرِ مِنكُمْ *"Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan ulil amri (pemegang kekuasaan) di antara kamu."* (QS. An-Nisa' [4]: 59)?" (1).

Inti dari argumentasi ini adalah bahwa penerimaan hadis ahad dalam perkara hudud—ketika bertentangan dengan nash Al-Quran—menimbulkan permasalahan ushuliah yang tidak dapat begitu saja diabaikan dengan dalih adanya ijmak, ataupun dengan mengeluarkan pihak yang berbeda pendapat dari lingkup ijmak tersebut.

Keberadaan kelompok-kelompok yang menolak hukuman rajam pada masa awal sejarah Islam menunjukkan bahwa makna yang dipahami dari Al-Quran tidak pernah hilang dari kesadaran ilmiah umat, meskipun pendapat tersebut dinisbahkan kepada Mu'tazilah dan Khawarij. Tidak termasuk metode ilmiah yang sehat untuk menafikan nilai suatu pendapat hanya karena dinisbahkan kepada kelompok yang berseberangan dengan kekuasaan atau menentang struktur politik yang dominan. Sebab, banyak bentuk pengucilan teologis yang dialamatkan kepada kedua mazhab tersebut tidak semata-mata lahir dari perdebatan ilmiah yang murni, melainkan juga merupakan cerminan dari konflik politik yang tajam dalam perebutan kekuasaan.

Mu'tazilah merupakan salah satu mazhab ilmu kalam yang paling penting dan memiliki kontribusi besar dalam membela Islam pada masa yang sangat kritis dalam sejarah intelektualnya. Mazhab ini muncul dalam konteks pertembungan yang luas dengan berbagai budaya dan filsafat asing, sehingga memainkan peran sentral dalam mempertahankan prinsip-prinsip agama serta menghadapi aliran-aliran materialis, dualis, dan filosofis dengan perangkat rasional yang cermat. Upaya tersebut turut

berkontribusi dalam memperkokoh akidah Islam di tengah tantangan-tantangan yang belum pernah dihadapi sebelumnya.

Metode Mu'tazilah ditandai oleh konsistensi epistemologis yang tampak dalam penempatan Al-Quran sebagai sumber tertinggi syariat dan pengetahuan. Mereka juga menerima Sunnah yang mutawatir dan sahih, namun menunjukkan sikap yang sangat ketat dalam menerima riwayat-riwayat yang bersifat zhanni, terutama dalam persoalan-persoalan besar yang berkaitan dengan akidah dan hudud. Sikap kehati-hatian tersebut bukanlah karena meremehkan atau menolak Sunnah, melainkan berangkat dari pembedaan metodologis antara riwayat mutawatir yang disepakati dan hadis ahad yang bersifat zhanni. Selain itu, sikap tersebut lahir dari perhatian yang besar untuk menjaga kemurnian agama dari penetapan yang tidak mencapai tingkat kepastian, serta mencegah masuknya hal-hal yang belum terbukti secara yakin ke dalam wilayah pensyariatan ilahi.

Para tokoh Mu'tazilah juga dikenal karena ketulusan dalam beragama, kezuhudan terhadap dunia, serta konsistensi dalam perilaku. Mereka merupakan sebuah mazhab intelektual sekaligus moral yang memikul tanggung jawab membela agama pada masa ketika berbagai konsep bercampur aduk dan pertentangan pemikiran semakin meluas. Sikap kritis mereka terhadap pemanfaatan riwayat untuk kepentingan kekuasaan dan terhadap upaya melegitimasi otoritarianisme atas nama teks agama telah membawa mereka kepada benturan dengan kekuatan politik yang dominan. Akibatnya, mereka mengalami penindasan intelektual, banyak karya mereka dibakar, dan para ulama mereka dikejar serta ditekan.

Berdasarkan hal tersebut, pandangan-pandangan Mu'tazilah merupakan bagian dari ijtihad Islam yang layak diperhitungkan dan tidak boleh dikeluarkan dari ranah pertimbangan ilmiah. Tidak tepat pula mengklaim adanya ijmak yang mengabaikan keberadaan mereka, terutama dalam persoalan-persoalan yang menurut mereka mensyaratkan kepastian dan keyakinan sebagai landasan penetapan hukum.

Adapun Khawarij, baik dalam literatur Sunni maupun Syiah, sering digambarkan sebagai kelompok ekstrem yang keluar dari jamaah kaum muslimin. Namun, pembacaan sejarah yang cermat menunjukkan bahwa pada awal kemunculannya mereka pada dasarnya merupakan arus politik oposisi yang mengusung semboyan perlawanan terhadap kezaliman dan menolak pembatasan kekuasaan pada garis keturunan tertentu, baik Quraisy maupun Hasyim. Mereka menyebut diri mereka sebagai "أَهْـلُ الْحَقِّ وَالْاِسْتِقَامَةِ" (golongan kebenaran dan keteguhan) serta menegaskan bahwa urusan kepemimpinan merupakan hasil musyawarah seluruh kaum muslimin, tanpa keistimewaan bagi keluarga atau suku tertentu.

Dalam kerangka umum tersebut lahir beragam pandangan dan ijtihad. Sebagian di antaranya memang sampai pada sikap berlebihan dan ekstrem, tetapi lawan-lawan politik mereka kemudian menggeneralisasi pandangan-pandangan itu dan menggambarkannya seolah-olah mewakili seluruh kelompok Khawarij. Generalisasi semacam ini tidak dapat diterima oleh metode ilmiah dan tidak didukung oleh fakta-fakta sejarah. Khawarij merupakan spektrum yang luas dan beragam, sehingga tidak tepat membebankan satu pendapat kepada seluruh kelompok mereka atau menisbahkan ijtihad sebagian golongan kepada keseluruhan komunitas tersebut.

Melalui penelusuran terhadap sejumlah pendapat yang dinukil dari mereka, tampak adanya kecenderungan kuat untuk mendahulukan Al-Quran dibandingkan riwayat-riwayat yang menurut mereka bertentangan dengannya atau menetapkan suatu hukum yang tidak disebutkan dalam Al-Quran. Sikap ini berangkat dari keyakinan bahwa sebagian riwayat tersebut merupakan riwayat yang dibuat-buat atau disisipkan, khususnya riwayat-riwayat yang berkaitan dengan legitimasi kekuasaan, seperti hadis-hadis yang membatasi imamah pada Quraisy atau pada keturunan Hasyim dari kalangan Abbasiyah maupun Alawiyah. Dalam banyak kasus, mereka juga berpegang pada makna lahiriah teks Al-Quran dan meninggalkan riwayat-riwayat yang mereka ragukan keabsahan penisbatannya kepada Nabi Muhammad Saw.. Metode seperti ini,

meskipun berbeda dengan pendapat mayoritas ulama, tidak dapat begitu saja dicap sebagai penyimpangan ataupun dianggap keluar dari agama.

Dr. Muhammad 'Imarah merangkum dimensi ini dalam bukunya Tayyarat al-Fikr al-Islami dengan mengatakan: "Khawarij menamakan diri mereka sebagai الْمُؤْمِنُوْنَ (orang-orang beriman), atau جَمَاعَةُ الْمُؤْمِنِيْنَ(kelompok orang-orang beriman), atau الْجَمَاعَـةُ الْمُؤْمِنَةِ (komunitas yang beriman). Adapun sebutan-sebutan lain, termasuk الْخَــوَارِجُ 'Khawarij', diberikan kepada mereka oleh lawan-lawan politik dan intelektual mereka. Ketika nama tersebut telah tersebar luas, mereka menerimanya dan memaknainya sebagai keluar melawan para pemimpin yang zalim dan tidak adil. Mereka menjadikan ayat: وَلَــوْ أَرَادُوا الْخُــرُوجَ لَأَعَــدُّوا لَــهُ عُــدَّةً *"Dan sekiranya mereka benar-benar hendak berangkat, tentulah mereka menyiapkan persiapan untuk keberangkatan itu."* (QS. At-Taubah [9]: 46) sebagai dalil bahwa yang dimaksud adalah keluar di jalan Allah.

Pandangan mereka mengenai sistem pemerintahan, yaitu imamah dan khilafah, adalah bahwa jabatan tersebut layak diemban oleh setiap muslim tanpa memandang nasab, jenis kelamin, ataupun warna kulitnya. Dalam hal ini mereka berbeda dengan kelompok-kelompok yang mensyaratkan keturunan Quraisy atau Hasyim bagi orang yang menduduki jabatan imam. Dalam persoalan ini, Khawarij justru lebih dekat kepada semangat Islam. Sebagian dari mereka bahkan membolehkan perempuan menduduki jabatan imamah kubra dan pernah menerapkan pandangan tersebut dalam praktik. Pada Khawarij juga tampak kecenderungan menjauh dari dominasi Quraisy pada saat orang-orang Quraisy—baik dari kalangan Hasyimiyah maupun Umayyah—memonopoli perebutan kekuasaan. Karena itu, di antara para imam Khawarij yang dibaiat sebagai Amirul Mukminin, tidak ditemukan seorang pun yang berasal dari Quraisy."[1]

Berdasarkan hal tersebut, mengeluarkan Mu'tazilah dan Khawarij—termasuk Ibadhiyah—dari lingkup pertimbangan ilmiah, lalu membangun klaim ijmak tanpa memperhitungkan keberadaan mereka, tidak dapat

1 Tayyarat Al-Fikr Al-Islami hal. 21.

dibenarkan baik secara historis maupun secara ushuliah. Sebab, tidak mungkin terdapat ijmak ketika masih ada perbedaan pendapat yang sah dan didasarkan pada landasan argumentasi yang jelas. Tidak pula dibenarkan menghilangkan bobot sebuah mazhab pemikiran secara keseluruhan hanya karena pertentangannya dengan penguasa atau karena penolakannya terhadap pewarisan kekuasaan di kalangan Quraisy maupun Bani Hasyim, baik dalam bentuknya yang Umayyah, Abbasiyah, maupun Thalibiyah.

Klaim bahwa pendapat tersebut merupakan pandangan yang menyimpang juga tidak dapat dijadikan hujah dalam konteks ini. Banyak pandangan yang saat ini dianggap telah menjadi ijmak sebenarnya baru memperoleh penerimaan luas pada masa-masa belakangan, setelah berbagai mazhab dan ijtihad yang berbeda tersingkir karena faktor politik atau intelektual. Sejumlah fuqaha dan pemikir kontemporer kemudian menghidupkan kembali pandangan ini dan membelanya dengan dalil-dalil Al-Quran serta argumentasi rasional yang kuat, di antaranya Syeikh Muhammad Abu Zahrah, Dr. Mustafa Mahmud, Dr. Mustafa az-Zalami, Dr. Hasan at-Turabi, Dr. Thaha Jabir al-'Alwani, Dr. Ahmad Naufal, dan sejumlah peneliti kontemporer lainnya dalam bidang pemikiran Islam.

Dengan demikian, pendapat yang menyatakan tidak disyariatkannya hukuman rajam merupakan kelanjutan dari sebuah ijtihad Islam yang telah lama ada. Pendapat tersebut tidak dapat digugurkan hanya dengan klaim adanya ijmak, dan tidak boleh dikeluarkan dari ranah kajian ilmiah yang serius.

Bersama Dua Syeikh: Abu Zahrah dan al-Qaradawi

Syeikh Yusuf al-Qaradawi, dalam pembahasannya mengenai persoalan ini, menceritakan kisah Syeikh Muhammad Abu Zahrah dan pernyataannya yang tegas tentang ketidakabsahan hukuman rajam. Pernyataan tersebut

disampaikan dalam sebuah seminar tentang legislasi Islam yang diselenggarakan di Libya pada tahun 1972. Ia berkata:

"Dalam seminar itu, Syeikh Abu Zahrah meledakkan sebuah bom fikih yang menggemparkan para peserta konferensi ketika beliau mengejutkan mereka dengan pandangan barunya.

Kisahnya adalah sebagai berikut: Semoga Allah merahmatinya, Syeikh Abu Zahrah berdiri dalam konferensi tersebut dan berkata: 'Sesungguhnya aku telah menyembunyikan suatu pendapat fikih dalam diriku selama dua puluh tahun. Aku pernah menyampaikannya kepada Dr. Abdul Aziz 'Amir dan menjadikannya sebagai saksi atas hal itu seraya berkata: Bukankah demikian, wahai Dr. Abdul Aziz? Ia menjawab: Benar. Kini telah tiba saatnya aku mengungkapkan apa yang selama ini kusimpan sebelum aku bertemu Allah Swt., lalu nanti Dia akan bertanya kepadaku: Mengapa engkau menyembunyikan ilmu yang engkau miliki dan tidak menjelaskannya kepada manusia?'

Pendapat ini berkaitan dengan persoalan rajam bagi orang yang telah menikah dalam hukuman zina. Menurut pandanganku, rajam merupakan syariat yahudi yang pada awalnya diakui oleh Rasulullah Saw., kemudian dihapus dengan hukuman cambuk yang disebutkan dalam Surah an-Nur.

Syeikh berkata: 'Aku memiliki tiga dalil untuk pendapat ini:

- Pertama, Allah Swt. berfirman: فَـإِذَا أُحْصِـنَّ فَـإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَـةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْـفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَـذَابِ *"Kemudian apabila mereka telah berumah tangga, lalu melakukan perbuatan keji (zina), maka atas mereka setengah dari hukuman perempuan-perempuan merdeka yang bersuami."* (QS. An-Nisa' [4]: 25).Sedangkan rajam adalah hukuman yang tidak dapat dibagi menjadi setengah. Dengan demikian, yang dimaksud dengan "الْعَـذَابِ" dalam ayat tersebut adalah hukuman yang disebutkan dalam Surah an-Nur: وَلْيَشْـهَدْ عَذَابَهُمَـا طَائِفَـةٌ مِـنَ

الْمُؤْمِنِيـنَ *"Dan hendaklah pelaksanaan hukuman mereka disaksikan oleh sebagian orang-orang yang beriman."* (QS. An-Nur [24]: 2).

- Kedua, riwayat yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dalam kitab Shahih-nya dari Abdullah bin Abi Aufa. Ia pernah ditanya tentang rajam: Apakah rajam itu terjadi setelah turunnya Surah an-Nur atau sebelumnya? Ia menjawab: Aku tidak tahu. Karena itu sangat mungkin bahwa hukuman rajam berlaku sebelum turunnya ayat dalam Surah an-Nur yang kemudian menghapusnya (naskh).

- Ketiga, hadis yang dijadikan dasar oleh para pendukung rajam, yang mereka katakan dahulu merupakan bagian dari Al-Quran kemudian tilawahnya dihapus sementara hukumnya tetap berlaku, adalah sesuatu yang tidak dapat diterima oleh akal. Mengapa bacaan ayatnya dihapus sementara hukumnya tetap berlaku? Begitu pula riwayat yang mengatakan bahwa ayat tersebut tertulis pada suatu lembaran lalu seekor hewan memakannya; hal itu tidak dapat diterima oleh logika.'

Belum sempat Syeikh selesai berbicara, sebagian besar peserta langsung bereaksi keras. Beberapa di antara mereka berdiri dan membantahnya dengan argumentasi yang telah tercantum dalam kitab-kitab fikih mengenai dalil-dalil tersebut. Namun, Syeikh tetap teguh pada pendapatnya laksana gunung yang kokoh."

Aku bertemu dengannya setelah sidang berakhir dan berkata kepadanya, "Wahai Guru, saya memiliki pendapat yang dekat dengan pendapat Anda, tetapi menurut saya lebih mudah diterima."

Beliau bertanya, "Apa itu?"

Aku menjawab, "Dalam hadis sahih disebutkan: الْبِكْـرُ بِالْبِكْـرِ: جِلْـدُ مِائَـةٍ وَتَغْرِيـبُ عَـامٍ وَالثَّيِّـبُ بِالثَّيِّـبِ: جِلْـدُ مِائَـةٍ وَرَجْـمٍ بِالْحِجَـارَةِ 'Perjaka dengan perawan: seratus kali cambuk dan pengasingan selama satu

tahun. Janda atau duda dengan janda atau duda: seratus kali cambuk dan rajam dengan batu.'

Beliau bertanya, 'Lalu apa yang engkau pahami dari hadis ini?'

Aku menjawab, 'Guru tentu mengetahui bahwa mazhab Hanafi berpendapat mengenai bagian pertama hadis tersebut bahwa hukuman had adalah cambuk. Adapun pengasingan atau pembuangan, maka itu merupakan kebijakan dan hukuman ta'zir yang diserahkan kepada pertimbangan imam, bukan sesuatu yang wajib diterapkan dalam setiap keadaan. Dengan cara yang sama, kita dapat memahami peristiwa-peristiwa rajam sebagai bentuk ta'zir dan kebijakan syar'i. Sedangkan hukuman-hukuman ta'zir, sebagaimana diketahui, tidak selalu bersifat mengikat dan wajib diterapkan dalam setiap situasi.'

Namun, Syeikh tidak menyetujui pendapatku itu. Beliau berkata kepadaku, 'Wahai Yusuf, apakah masuk akal bahwa Muhammad bin Abdullah, rahmat yang dihadiahkan kepada alam semesta, melempari manusia dengan batu sampai mati? Itu adalah syariat yahudi, dan lebih sesuai dengan kerasnya karakter orang-orang yahudi.'

Aku lama merenungkan ucapan Syeikh Abu Zahrah tentang pendapatnya yang telah ia sembunyikan selama dua puluh tahun. Mengapa ia menyembunyikannya dan tidak mengemukakannya dalam sesi pengajaran, ceramah, buku, atau artikel? Ia melakukan hal itu karena khawatir terhadap reaksi keras masyarakat serta serangan tuduhan dan pencemaran nama baik yang akan diarahkan kepadanya, sebagaimana yang terjadi dalam seminar tersebut.

Aku berkata dalam hati: Betapa banyak pendapat dan ijtihad baru yang berani tetap terpendam dalam dada para pemiliknya hingga mereka wafat, tanpa pernah didengar oleh siapa pun dan tanpa pernah diriwayatkan oleh siapa pun dari mereka."[1]

1 Lihat website Syeikh Yusuf Al-Qaradhawi : www.al-qaradawi.net/node

Bersama Syeikh Thaha Jabir al-'Alwani

Syeikh Dr. Thaha Jabir al-'Alwani berkata:

"Tidak Ada Rajam dalam Al-Quran adalah judul sebuah buku yang sedang kami siapkan. Buku ini merupakan salah satu bagian dari rangkaian studi Al-Quran yang kami lakukan, yang bertujuan untuk meluruskan sejumlah kekeliruan yang diwariskan oleh sebagian fuqaha dalam kondisi-kondisi tertentu. Mereka memperhatikan sebagian aspek, tetapi luput dari aspek-aspek lainnya.

Pembahasan mengenai rajam dan perdebatan seputarnya telah banyak muncul, baik dari kalangan orientalis dan non-Muslim maupun dari kalangan umat Islam sendiri. Hal itu terjadi karena kaum muslimin telah menjauh dari Al-Quran Al-Karim dan tidak lagi memandangnya sebagai kitab yang membenarkan (mushaddiq) sekaligus menjadi tolok ukur atas segala sesuatu selainnya (muhaimin). Sebagian mereka juga tidak memperhatikan kronologi turunnya wahyu.

Surah yang sedang kita bahas ini merupakan surah pertama yang menjelaskan secara tuntas dan tidak membuka ruang bagi penafsiran lain mengenai hukuman zina. Pada saat yang sama, surah ini termasuk salah satu surah yang terakhir diturunkan, sebagaimana ditegaskan oleh para sejarawan Al-Quran. Oleh karena itu, apabila ada hukuman yang pernah diterapkan sebelum turunnya surah ini, maka surah inilah yang menjadi ketetapan Al-Quran yang menghapus apa yang sebelumnya berlaku. Tidak ada ruang bagi siapa pun untuk meragukan bahwa apa yang terkandung di dalamnya adalah hukum Allah Yang Mahamulia.

Apabila hukum Allah telah ditetapkan dengan kejelasan seperti ini, tidak seorang pun berhak menentangnya, mengubahnya, atau menetapkan hukum yang berbeda darinya. Rasulullah Saw. adalah manusia yang paling bertakwa kepada Allah, paling takut kepada-Nya, dan paling luas pengetahuannya tentang-Nya. Karena itu, tidak mungkin Baginda

mengubah hukum Allah yang telah dinyatakan dalam ayat-ayat yang jelas dan tegas, dalam sebuah surah yang Allah turunkan (اَنْزَلْنٰهَا), tetapkan (فَرَضْنٰهَا), dan yang ayat-ayatnya Allah sifatkan sebagai ayat-ayat yang nyata (اٰيٰتٍۢ بَيِّنٰتٍ).

Ayat tersebut dengan sangat jelas menyatakan bahwa hukuman bagi pezina, baik yang telah menikah maupun yang belum menikah, adalah cambuk. Allah juga menyebut cambuk itu sebagai azab (وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا). Dan Tuhanmu tidak pernah lupa. Seandainya Allah menghendaki pembedaan antara yang telah menikah dan yang belum menikah, niscaya Dia akan menyebutkannya. Bahkan Dia menyebut hal yang lebih kecil daripada itu, yaitu keharusan kehadiran orang-orang yang menyaksikan pelaksanaan hukuman: وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ "Dan hendaklah pelaksanaan hukuman mereka disaksikan oleh sebagian orang-orang yang beriman." (QS. An-Nur [24]: 2).

Allah juga berfirman dengan cara yang menghilangkan setiap keraguan: وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُم بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنكُمْ وَأَن تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ *"Dan barang siapa di antara kamu tidak mempunyai biaya untuk menikahi perempuan merdeka yang beriman, maka (nikahilah) perempuan beriman dari hamba sahaya yang kamu miliki. Allah lebih mengetahui keimananmu. Sebagian kamu adalah dari sebagian yang lain. Karena itu nikahilah mereka dengan izin tuan mereka dan berilah mereka maskawin menurut cara yang patut, karena mereka adalah perempuan-perempuan yang memelihara kehormatan dirinya, bukan pezina dan bukan pula perempuan yang mengambil laki-laki lain sebagai piaraan. Kemudian apabila mereka telah berumah tangga, lalu melakukan perbuatan keji (zina), maka atas mereka setengah dari hukuman perempuan-perempuan merdeka yang bersuami. Ketentuan itu berlaku bagi orang di antara kamu yang khawatir terjerumus ke dalam kesulitan. Tetapi jika kamu bersabar,*

itu lebih baik bagimu. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." (QS. An-Nisa' [4]: 25).

Telah diketahui bahwa rajam tidak mungkin dibagi menjadi setengah. Oleh karena itu, ayat dalam Surah an-Nur merupakan nash yang tegas mengenai hukuman tersebut, yang tidak menerima penambahan maupun pengurangan."[1]

Pada bagian akhir keterangannya beliau berkata:

"Kami menyeru seluruh kaum muslimin, para ulama, imam masjid, dan para dai agar memberikan perhatian serius terhadap persoalan ini, serta berhenti menjauh dari Kitab Allah dan membangun hukum-hukum berdasarkan dalil-dalil di luar Al-Quran. Kitab Allah lebih berhak untuk diikuti, lebih utama untuk diterapkan dan dilaksanakan, serta lebih layak dijadikan tempat berhenti dalam menetapkan hukum-hukumnya, jika kalian benar-benar beriman kepada Allah dan hari akhir."[2]

Dalam salah satu wawancaranya beliau juga berkata:

"Menurut pandangan saya, Allah tidak mensyariatkan rajam sebagai hukuman had bagi pezina yang telah menikah. Ayat dalam Surah an-Nur sudah cukup dan memadai. Barang siapa tidak merasa cukup dengan ayat tersebut, maka semoga Allah tidak mencukupkannya."[3]

1 Lihat website Syeikh Toha Jabir Al-'Alwani : www.alwani.org
2 Lihat website Syeikh Toha Jabir Al-'Alwani : www.alwani.org
3 Wawancara dengan surat kabar Al-Jumhuriyah Yaman. Ia juga memiliki beberapa video di YouTube yang membahas masalah tersebut.

HUKUMAN ZINA DAN TUDUHAN ZINA

Allah Swt. berfirman:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

"Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah masing-masing dari keduanya seratus kali dera, dan janganlah rasa belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama (hukum) Allah, jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Dan hendaklah pelaksanaan hukuman mereka disaksikan oleh sebagian orang-orang yang beriman."

(QS. An-Nur [24]: 2)

Zina termasuk dosa besar. Peringatan terhadap perbuatan keji ini disebutkan dalam berbagai tempat dalam Al-Quran. Allah Swt. menetapkan bagi pelaku zina suatu hukuman duniawi yang jelas, yaitu seratus kali cambuk. Akan tetapi, orang yang mencermati metode Islam dalam menetapkan hukuman ini, lalu membandingkannya dengan hukuman pencurian dan pembunuhan, akan menemukan sejumlah perbedaan yang memiliki makna penting dan mengantarkannya kepada pemahaman yang

lebih luas mengenai filosofi syariat Islam dalam menetapkan hukuman ini maupun hukuman-hukuman lainnya.

Perbedaan-perbedaan tersebut dapat diringkas dalam tiga aspek utama:

Pertama: Pengetatan yang sangat kuat dalam syarat pembuktian tindak pidana zina. Al-Quran mensyaratkan bahwa untuk menjatuhkan hukuman zina harus ada empat orang saksi yang menyaksikan terjadinya perbuatan tersebut.

Pengetatan seperti ini tidak ditemukan dalam hudud maupun hukuman lainnya. Hal ini menunjukkan kekhususan tindak pidana tersebut dalam perspektif syariat Islam. Tujuan dari syarat ini adalah mempersempit ruang pembuktian, melindungi kehormatan manusia agar tidak menjadi sasaran tuduhan dan aib, serta meneguhkan prinsip menutupi kesalahan dan menjaga kehormatan dalam masyarakat.

Ibnu Rusyd berkata: "Telah dikemukakan beberapa penjelasan mengenai kekhususan persaksian empat orang saksi dalam perkara zina, berbeda dengan perkara-perkara lainnya. Di antaranya, bahwa orang yang menuduh zina sebenarnya tidak memiliki kebutuhan mendesak untuk melakukan tuduhan tersebut. Karena itu, syariat memperberat syarat baginya dengan menambah jumlah saksi agar pada umumnya ia tidak mampu memenuhinya, sehingga ia terkena hukuman had. Dengan demikian, hal itu menjadi pencegah baginya untuk mengulangi tuduhan dan sekaligus melindungi orang yang dituduh dari bahaya. Di antaranya juga, bahwa manusia diperintahkan untuk menutupi aib dirinya sendiri dan aib orang lain. Karena para saksi dalam perkara zina tidak diwajibkan untuk memberikan kesaksian mereka, tetapi mereka tetap melakukannya tanpa adanya kewajiban tersebut, serta meninggalkan perintah untuk menutupi aib, maka syariat memperberat syarat atas mereka sebagai bentuk perlindungan dari Allah terhadap hamba-hamba-Nya. Inilah pendapat terbaik yang pernah dikemukakan mengenai masalah ini."[1]

1 Lihat Manahij al-Tahsil wa Nati'at Lataif al-Ta'wil fi Syarh al-Madawnah wa Hal Masailiha karya Abu

Syariat Islam tidak hanya mensyaratkan jumlah saksi, tetapi juga semakin mempersempit ruang pembuktian dengan mensyaratkan bentuk kesaksian yang sangat khusus, yaitu pengamatan langsung dan rinci terhadap perbuatan itu sendiri. Karena itu, tidak cukup hanya menyaksikan keadaan umum, seperti seorang laki-laki dan perempuan yang bukan mahram berada bersama, sekalipun dalam keadaan telanjang, selama tidak terjadi penyaksian langsung terhadap perbuatan tersebut dengan cara yang tidak memungkinkan adanya penafsiran lain.

Ibnu Rusyd berkata: "Adapun pembuktian zina melalui kesaksian, para ulama sepakat bahwa zina dapat dibuktikan dengan kesaksian para saksi, dan jumlah saksi yang disyaratkan adalah empat orang, berbeda dengan hak-hak lainnya, berdasarkan firman Allah Swt.: ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ *"Kemudian mereka tidak mendatangkan empat orang saksi."* (QS. An-Nur [24]: 4). Mereka juga sepakat bahwa para saksi tersebut harus orang-orang yang adil, dan bahwa syarat kesaksian itu adalah melihat secara langsung kemaluan laki-laki masuk ke dalam kemaluan perempuan. Kesaksian itu harus disampaikan secara tegas dan tidak boleh dengan ungkapan kiasan."[1]

Al-Mawardi berkata: "Adapun sifat kesaksian dalam perkara zina, tidak cukup jika para saksi hanya mengatakan: 'Kami melihatnya berzina,' sampai mereka menjelaskan secara rinci apa yang mereka saksikan dari perbuatan zina itu, yaitu dengan mengatakan: 'Kami melihat kemaluannya (lelaki) masuk ke dalam kemaluannya (wanita) seperti masuknya batang celak ke dalam wadah celak.'"[2]

Dengan demikian, tampak bahwa syariat Islam telah mengelilingi pembuktian zina dengan serangkaian syarat yang sangat ketat dan rinci, sehingga hampir tidak mungkin terbukti kecuali dalam keadaan-keadaan yang sangat terbatas.

al-Hasan Ali bin Sa'id al-Rajraji (wafat setelah 633 H) 88/10.

1 Bidayatu Al-Mujtahid 2/439.

2 Al-Hawi 13/227.

Kedua: Mengedepankan prinsip menutupi aib dalam menghadapi perbuatan keji, berbeda dengan kejahatan yang merugikan pihak lain

Salah satu perbedaan yang halus dalam pendekatan Islam terhadap zina adalah bahwa prinsip dasarnya ialah menutupi aib, bukan mengungkapkannya. Hal ini berbeda dengan kejahatan seperti pencurian dan pembunuhan. Menyembunyikan kejahatan-kejahatan tersebut dianggap sebagai penyembunyian kesaksian, karena di dalamnya terdapat pelanggaran terhadap hak-hak orang lain, baik yang berkaitan dengan jiwa maupun harta. Kejahatan-kejahatan semacam itu bersifat transgresif, yakni dampaknya meluas kepada pihak lain. Oleh sebab itu, melaporkannya dan memberikan kesaksian mengenainya merupakan kewajiban syar'i demi menjaga hak-hak manusia dan mencegah kezaliman.

Adapun perbuatan الْفَاحِشَـة keji (zina), pada dasarnya merupakan dosa antara seorang hamba dengan Tuhannya. Karena itu, arah umum syariat dalam menanganinya adalah mendorong penutupan aib, melarang pencari-carian kesalahan orang lain, serta membuka pintu tobat antara seorang hamba dan Tuhannya tanpa harus menyeretnya kepada aib publik atau menyebarkan kerusakan moral dalam masyarakat. Oleh sebab itu, selama tujuan yang diinginkan adalah perbaikan dan bukan penghinaan, maka menutupi aib lebih diutamakan daripada mengungkapkannya.

Para fuqaha mendasarkan prinsip ini pada riwayat bahwa Nabi Muhammad Saw. pernah berkata kepada Hazzal: يَـا هَـزَّال لَـوْ سَـتَرْتَهُ بِرِدَائِـكَ لَـكَانَ خَيْـرًا لَكَ *"Wahai Hazzal, sekiranya engkau menutupinya dengan kainmu, niscaya itu lebih baik bagimu."*[1]

Ibnu 'Abd al-Barr berkata: "Dalam hadis ini terdapat pelajaran fikih bahwa menutupi aib lebih utama bagi seorang muslim terhadap dirinya sendiri—apabila ia telah melakukan suatu perbuatan yang mengharuskannya terkena salah satu hukuman had—daripada mengakuinya di hadapan penguasa. Hal itu berlaku apabila ia benar-benar meyakini tobatnya,

1 Muwaththa' Malik 5/1198.

menyesali dosanya, dan berniat serta bertekad untuk tidak mengulanginya lagi. Dalam keadaan seperti itu, menutupi dirinya lebih utama daripada mengakui perbuatannya. Sesungguhnya Allah menerima tobat hamba-hamba-Nya dan mencintai orang-orang yang bertobat."[1]

Abu al-Walid al-Baji berkata: "Sabda Nabi Saw. kepada Hazzal: 'Wahai Hazzal, sekiranya engkau menutupinya dengan kainmu, niscaya itu lebih baik bagimu,' yang dimaksud dengan Hazzal di sini adalah Hazzal bin Ri'ab bin Zaid bin Kulaib al-Aslami. Makna sabda Baginda, 'sekiranya engkau menutupinya dengan kainmu, niscaya itu lebih baik bagimu,' adalah: lebih baik daripada apa yang engkau lakukan dengan membuka aibnya dan memberitahukan keadaannya kepada Nabi Saw., Abu Bakar Ra., dan Umar Ra. Menutupinya dapat dilakukan dengan menasihatinya agar bertobat dan merahasiakan dosanya. Penyebutan 'kain' dalam hadis tersebut merupakan bentuk penegasan dan hiperbola makna, yaitu seakan-akan beliau mengatakan bahwa sekalipun tidak ada cara lain untuk menutupinya kecuali dengan membentangkan kainmu agar orang lain tidak menyaksikannya dan tidak menjadi saksi atas dirinya, maka hal itu tetap lebih utama daripada apa yang telah dilakukannya, yang akhirnya menyebabkan ditegakkannya hukuman had atas orang tersebut. Allah Maha Mengetahui dan Maha Bijaksana."[2]

Makna yang ditegaskan oleh riwayat ini sejalan dengan kaidah umum dalam pembedaan antara الْإِثْمُ dosa pribadi dan الْبَغْيُ tindakan melampaui batas terhadap orang lain dalam perspektif Islam. Dosa yang dampaknya terbatas pada pelakunya sendiri dibukakan pintu penutupan aib dan tobat. Adapun tindakan melampaui batas yang dampaknya merugikan pihak lain, maka kesaksian atasnya menjadi suatu kewajiban dan pertanggungjawaban harus ditegakkan, demi melindungi hak-hak manusia dan menjaga ketertiban masyarakat.

1 At-Tamhid 23/119.
2 Al-Muntaqan Syarh Al-Muwaththa', Abi Al-Walid Al-Baji 7/135.

Ketiga: Penetapan Hukuman Tersendiri bagi Tuduhan Zina yang Tidak Didukung Bukti Lengkap

Salah satu perbedaan yang menonjol dalam metode syariat Islam terkait hukuman zina adalah bahwa syariat menetapkan hukuman tersendiri bagi orang yang menuduh orang lain melakukan perbuatan zina tanpa menghadirkan jumlah saksi yang dipersyaratkan, yaitu para saksi yang menyaksikan secara langsung terjadinya perbuatan zina itu sendiri. Apabila bukti khusus tersebut tidak terpenuhi, maka orang yang menuduh dianggap sebagai pelaku qadzaf (tuduhan zina), sehingga posisinya berubah dari pemberi kesaksian menjadi pelaku pelanggaran, dan ia berhak menerima hukuman yang tingkat beratnya mendekati hukuman zina itu sendiri.

Allah Swt. berfirman: وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ *"Dan orang-orang yang menuduh perempuan-perempuan yang baik-baik (berzina), kemudian mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka untuk selama-lamanya. Mereka itulah orang-orang yang fasik."* (QS. An-Nur [24]: 4).

Pengaturan seperti ini tidak ditemukan pada tindak pidana lainnya. Dalam kasus pencurian atau pembunuhan, tidak ditetapkan hukuman serupa hanya karena seseorang mengajukan tuduhan yang tidak didukung oleh bukti yang memadai. Hal ini menunjukkan kekhususan tindak pidana zina dalam perspektif syariat serta besarnya perhatian terhadap perlindungan kehormatan dan nama baik manusia agar tidak menjadi sasaran fitnah, prasangka, dan pencemaran.

Pengetatan syarat berupa keharusan menghadirkan empat orang saksi, ditambah dengan penetapan hukuman khusus bagi penuduh yang gagal membuktikan tuduhannya, telah menyebabkan ruang pembuktian tindak pidana zina melalui kesaksian menjadi sangat sempit. Bahkan disebutkan

bahwa sepanjang sejarah Islam yang tercatat, hampir tidak ditemukan satu kasus zina pun yang terbukti melalui kesaksian empat orang saksi.

Ibnu Taimiyah berkata: "Kesaksian dalam perkara zina hampir tidak pernah digunakan untuk menegakkan hukuman had. Sepanjang pengetahuan saya, tidak ada satu pun hukuman had zina yang ditegakkan berdasarkan cara tersebut."[1]

Di hadapan realitas legislasi yang sangat ketat ini, muncul sejumlah pertanyaan mengenai hikmah di balik pengetatan tersebut. Mengapa syarat-syarat kesaksian dibuat begitu sulit sehingga hampir tidak ada kasus yang dapat dibuktikan? Mengapa syariat mendorong penutupan aib dalam perkara zina, berbeda dengan pendekatan terhadap pencurian dan pembunuhan? Untuk siapa sebenarnya hukuman ini disyariatkan apabila prinsip yang lebih dominan adalah menutupi aib? Mungkinkah dalam kenyataan terdapat empat orang saksi yang adil yang menyaksikan satu peristiwa zina? Apakah semua ini sekadar bentuk pembatasan prosedural, ataukah Al-Quran memiliki tujuan yang lebih dalam di balik pengaturan tersebut?

Syekh Muhammad Abu Zahrah mengajukan jawaban yang penting mengenai persoalan ini. Beliau berkata:

"Sesungguhnya kata الزَّانِي dan الزَّانِيَةُ merupakan sifat yang menunjukkan seseorang dikenali karena perbuatan zina. Dalam kebanyakan keadaan, sifat ini hanya berlaku bagi orang yang terbiasa melakukan perbuatan tersebut. Karena itu, biasanya sifat tersebut tidak disematkan kecuali kepada orang yang secara terang-terangan melakukan perbuatan keji itu. Oleh sebab itu, ditetapkan syarat-syarat tertentu untuk pelaksanaan hukuman had ini, yaitu adanya kesaksian empat orang. Keadaan seperti itu biasanya hanya mungkin terjadi apabila perbuatan tersebut dilakukan secara terbuka dan terang-terangan. Dan hal itu umumnya hanya dilakukan oleh orang-orang yang telah terbiasa melakukan perbuatan tersebut.

1 Minhaj As-Sunnah An-Nabawiyah 6/95.

Adapun zina yang terjadi pertama kali, sangat jarang dilakukan di hadapan empat orang laki-laki yang adil. Meskipun demikian, hukum tersebut tetap diberlakukan sebagai langkah pencegahan agar jalan menuju kerusakan dapat ditutup."[1]

Dari analisis ini dapat dipahami bahwa tujuan syariat adalah menghadapi perbuatan keji ketika ia telah berubah menjadi perilaku yang dilakukan secara terbuka dan terang-terangan, sehingga mengancam tatanan moral masyarakat. Adapun selain itu, prinsip yang diutamakan adalah menutupi aib, membuka pintu tobat, dan menjaga kehormatan manusia, dalam suatu keseimbangan yang cermat antara pencegahan dan perlindungan.

Terdapat pula sejumlah kajian kontemporer yang berusaha menawarkan pendekatan penafsiran untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut. Di antaranya adalah pandangan yang dikutip oleh Dr. Mustafa Mahmud dari penasihat hukum dan ahli hukum Mustafa Kamal al-Mahdawi. Ia mengkaji makna alif-lam ta'rif dalam firman Allah: السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ *"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri."* (QS. Al-Ma'idah [5]: 38) serta implikasinya terhadap pemahaman mengenai hakikat tindak pidana dan syarat-syarat terjadinya. Pembahasan ini akan dijelaskan lebih lanjut pada bagian berikutnya. Selanjutnya ia juga mengkaji makna alif-lam ta'rif dalam firman Allah: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي *"Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina."* Menurutnya, bentuk definisi tersebut memiliki pengaruh dalam menentukan siapa yang dimaksud oleh hukum Al-Quran serta dalam memahami ruang lingkup penerapan hukuman yang disebutkan dalam nash.

Ia berkata: "Demikian pula ungkapan الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي. Keduanya disebut dalam Al-Quran dengan alif-lam ta'rif. Alif-lam ta'rif menunjukkan laki-laki dan perempuan yang telah menjadikan zina sebagai kebiasaan yang menetap, perilaku yang dipilih, profesi, atau jalan hidup. Ungkapan itu tidak menunjuk kepada seseorang yang sekali waktu terjatuh karena kelemahan sesaat, tergoda oleh keadaan tertentu, lalu melakukan zina dan setelah

1 Zahrah At-Tafasir 10/5138.

itu menyesal. Orang semacam itu tidak disebut dengan bentuk alif-lam ta'rif, melainkan hanya seorang pezina laki-laki atau pezina perempuan biasa. Terhadap mereka berlaku ayat lain dalam Surah an-Nisa': وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا ۖ فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا *"Dan terhadap dua orang yang melakukan perbuatan keji di antara kamu, berilah hukuman kepada keduanya. Kemudian jika keduanya bertobat dan memperbaiki diri, maka biarkanlah mereka. Sungguh, Allah Maha Penerima tobat lagi Maha Penyayang."* (QS. An-Nisa' [4]: 16). Jenis hukuman dan tingkatannya dalam ayat ini diserahkan kepada penguasa. Bentuk hukuman tersebut dapat mencakup celaan sosial, pengucilan, pemukulan, pemenjaraan, atau pencabutan hak-hak tertentu. Apabila kedua orang tersebut mengulangi perbuatan zina dan menjadikannya sebagai kebiasaan, maka mereka masuk ke dalam cakupan firman Allah: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ *"Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah masing-masing dari keduanya seratus kali dera, dan janganlah rasa belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama (hukum) Allah, jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Dan hendaklah pelaksanaan hukuman mereka disaksikan oleh sebagian orang-orang yang beriman."* (QS. An-Nur [24]: 2).

Dan yang semakin menguatkan pemahaman ini adalah bahwa syarat pelaksanaan hukuman had tersebut ialah adanya empat orang saksi mata yang menyatakan bahwa mereka benar-benar melihat terjadinya persetubuhan. Keadaan seperti itu hampir tidak mungkin terjadi kecuali di rumah-rumah pelacuran atau dalam praktik prostitusi yang dilakukan secara profesional. Sebab, orang yang melakukan zina karena kelemahan sesaat dan godaan yang datang secara tiba-tiba biasanya melakukannya secara sembunyi-sembunyi dan berusaha menghindari pandangan orang, bukan mempertontonkannya di hadapan khalayak.

Karena itu, ayat tersebut diturunkan untuk menetapkan hukuman terhadap pelaku prostitusi laki-laki dan perempuan yang menjadikan zina sebagai

profesi, bukan terhadap seorang remaja yang dikuasai gejolak naluri pada suatu saat karena godaan tertentu. Untuk orang seperti itu, cukup apabila penguasa menjatuhkan bentuk hukuman yang sesuai dengan tingkat penyimpangannya."[1]

Dr. Mustafa Mahmud mengomentari pendapat al-Mahdawi tersebut dengan mengatakan: "Adapun pandangannya mengenai zina, menurut saya cukup masuk akal. Persyaratan Al-Quran yang mengharuskan adanya empat orang saksi yang menyaksikan persetubuhan secara langsung merupakan syarat yang mendukung pendapatnya, bahwa keadaan seperti itu hampir tidak mungkin terjadi kecuali pada pelaku prostitusi yang menjadikan perbuatan tersebut sebagai profesi, bukan pada seseorang yang dikuasai gejolak nafsu sesaat."[2]

Apakah pendekatan yang diajukan oleh al-Mahdawi ini sudah cukup untuk menjelaskan persoalan tersebut, ataukah masalah ini masih memerlukan penelitian lebih lanjut mengenai filsafat Islam dalam sistem hukum pidana? Dan apakah penafsiran para fuqaha terhadap ayat tentang اللَّمَمَ 'lamam' dalam Surah an-Najm dapat membantu mendekatkan pemahaman kita terhadap persoalan ini?

Allah Swt. berfirman: الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ ۚ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ ۖ فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ ۖ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَىٰ *"(Yaitu) orang-orang yang menjauhi dosa-dosa besar dan perbuatan keji, kecuali kesalahan-kesalahan kecil. Sungguh, Tuhanmu Mahaluas ampunan-Nya. Dia lebih mengetahui tentang dirimu sejak Dia menjadikan kamu dari tanah dan ketika kamu masih berupa janin dalam perut ibumu. Maka janganlah kamu menganggap dirimu suci. Dia lebih mengetahui siapa yang bertakwa."* (QS. An-Najm [53]: 32). Para mufasir menyebutkan dua pendapat mengenai makna اللَّمَمَ.

1 Min Asrar Al-Quran hal. 84-86.
2 Min Asrar Al-Quran hal. 91.

Pendapat pertama menyatakan bahwa lamam adalah segala sesuatu yang berhadapan dengan dosa-dosa besar, yaitu dosa-dosa kecil. Dengan kata lain, ia mencakup bentuk-bentuk ringan dari dosa-dosa besar tersebut, seperti sentuhan, ciuman, dan perbuatan-perbuatan sejenis.

Pendapat kedua menyatakan bahwa اللَّمَمَ merupakan pengecualian yang mencakup sebagian perbuatan yang tergolong dosa besar. Menurut pandangan ini, pelanggaran pertama terhadap dosa-dosa besar tersebut dianggap sebagai اللَّمَمَ.

Dalam Tafsir ath-Thabari, ketika menjelaskan firman Allah: الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ *"(Yaitu) orang-orang yang menjauhi dosa-dosa besar dan perbuatan keji, kecuali kesalahan-kesalahan kecil."* (QS. An-Najm [53]: 32) disebutkan beberapa riwayat sebagai berikut:

Dari al-Hasan, dari Abu Hurairah, yang menurutnya dinisbatkan kepada Nabi Saw., mengenai firman Allah: الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ beliau berkata: "اللَّمَمَ adalah seseorang yang sekali melakukan zina lalu bertobat dan tidak mengulanginya lagi; atau sekali mencuri lalu bertobat dan tidak mengulanginya lagi; atau sekali meminum khamar lalu bertobat dan tidak mengulanginya lagi. Itulah yang dimaksud dengan الْإِلْمَامُ."

Dari Ibnu Abbas mengenai firman Allah: الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ ia berkata: "Yang dimaksud adalah seseorang yang melakukan perbuatan keji lalu bertobat." Ia juga berkata bahwa Rasulullah Saw. pernah mengucapkan: Jika Engkau mengampuni, ya Allah, Engkau mengampuni banyak sekali dosa; dan siapakah hamba-Mu yang tidak pernah melakukan اللَّمَمَ?"

Dari al-Hasan mengenai firman Allah: الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ ia berkata: "اللَّمَمَ adalah seseorang yang melakukan zina, mencuri, atau meminum khamar, kemudian tidak mengulanginya lagi."

Dari al-Hasan, mengenai firman Allah: الَّذِيـــنَ يَجْتَنِبُـــونَ كَبَائِـــرَ الْإِثْـــمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ ia berkata: "Para Sahabat Nabi Saw. dahulu mengatakan bahwa seseorang dapat melakukan lamam berupa zina atau lamam berupa meminum khamar, kemudian ia menyembunyikannya dan bertobat darinya."

Dari Ibnu Abbas mengenai firman Allah: إِلَّا اللَّمَـــمَ ia berkata: "Yaitu seseorang yang sesekali melakukan perbuatan itu." Ketika ditanya, "Apakah yang dimaksud zina?" Ia menjawab, "Zina, kemudian ia bertobat."

Ma'mar berkata: "Al-Hasan biasa mengatakan tentang lamam: seseorang melakukan perbuatan keji, kemudian bertobat."

Dari Abu Shalih, ia berkata: "Zina, kemudian bertobat."

Dari al-Hasan mengenai firman Allah: إِلَّا اللَّمَـــمَ ia berkata: "Seseorang terjatuh dalam suatu perbuatan sekali, lalu berhenti darinya."

Dari Ibnu Abbas, ia berkata: "Lamam adalah perbuatan yang hanya dilakukan satu kali."[1]

Di sini dapat diperhatikan bahwa ketika اللَّمَـــمَ dipahami sebagai dosa-dosa kecil, maka pengecualian dalam ayat tersebut merupakan pengecualian dari segi kualitas (الْكَيْـف). Adapun ketika اللَّمَمَ dipahami sebagai kesalahan pertama yang kemudian diikuti dengan tobat, maka pengecualian itu merupakan pengecualian dari segi kuantitas (الْكَـــمّ).

Kita juga dapat mencermati dari berbagai pendapat yang dinukil oleh ath-Thabari bahwa sebagian ulama memandang اللَّمَمَ mencakup perbuatan keji, pencurian, dan meminum khamar. Sebagian lainnya membatasinya pada perbuatan keji dan khamar saja. Sementara sebagian yang lain mengkhususkannya hanya pada perbuatan keji (zina) semata.

1 Tafsir Ath-Thabari jilid 22 hal. 536.

Apabila kita kembali kepada ayat tersebut, kita akan mendapati bahwa ayat itu berbicara tentang الْإِثْمِ (dosa) dan الْفَوَاحِشَ (perbuatan-perbuatan keji). Kategori ini mencakup khamar dan perbuatan keji, sedangkan pencurian tidak termasuk di dalamnya karena ia masuk dalam kategori الْبَغْـيُ (pelanggaran terhadap hak orang lain atau tindakan melampaui batas).

Berdasarkan penafsiran mengenai اللَّمَمَ ini serta perbedaan-perbedaan yang telah dibahas sebelumnya, dapat diajukan pertanyaan: apakah Islam memiliki filsafat tersendiri dalam memandang dosa-dosa pribadi (الْإِثْـمِ) yang berbeda dari pandangannya terhadap الْبَغْـيُ dan tindakan agresi terhadap orang lain? Dengan kata lain, apakah Islam menetapkan hukuman terhadap الْبَغْـيُ dan tindakan agresi demi melindungi individu dan hak-haknya, sementara terhadap dosa-dosa pribadi tidak ditetapkan hukuman duniawi kecuali ketika dosa tersebut telah berkembang menjadi ancaman bagi masyarakat?

Pertanyaan inilah yang akan dilanjutkan pembahasannya pada kajian berikutnya.

FILSAFAT ISLAM TENTANG BAGHY DAN ITSM

Islam memiliki filsafat tersendiri dalam memandang berbagai bentuk maksiat, dosa, kemungkaran, الْإِثْـمِ (dosa), الْبَغْـيُ (kezaliman atau pelanggaran terhadap hak orang lain), dan agresi yang mungkin dilakukan oleh seorang muslim. Hal ini dapat dipahami melalui pengamatan terhadap tujuan-tujuan syariat dalam menetapkan hukum dan sanksi, serta melalui kajian terhadap ketentuan-ketentuan khusus yang berlaku bagi masing-masing jenis pelanggaran. Pertanyaan-pertanyaan yang telah diajukan pada pembahasan sebelumnya mengenai perbedaan syarat-syarat hukuman zina, serta berbagai perbedaannya dengan hukuman-hukuman lain—termasuk keutamaan menutupi aib dibanding mengungkapkannya—dapat ditemukan jawabannya dalam filsafat ini. Para fuqaha dan ahli ushul fikih, berdasarkan petunjuk Al-Quran, membedakan antara الْمُنْكَرُ munkar, الْإِثْـمُ itsm, الْبَغْـيُ baghy, dan الْعُـدْوَانُ 'udwan (agresi), kemudian membangun berbagai ketentuan dalam fikih prioritas dan pertimbangan hukum berdasarkan perbedaan-perbedaan tersebut.

Perbedaan antara istilah-istilah itu berawal dari ayat-ayat Al-Quran yang menyebutkannya secara berdampingan. Karena itu para mufasir dan fuqaha berusaha meneliti batas-batas makna yang membedakan satu istilah dari yang lain.

Dalam Surah al-A'raf terdapat sebuah ayat yang membatasi perkara-perkara yang diharamkan dengan menggunakan kata pembatas إِنَّمَـــا:

قُـلْ إِنَّمَـا حَـرَّمَ رَبِّـيَ الْفَوَاحِـشَ مَـا ظَهَـرَ مِنْهَـا وَمَـا بَطَـنَ وَالْإِثْـمَ وَالْبَغْـيَ بِغَيْـرِ الْحَـقِّ وَأَنْ تُشْـرِكُوا بِاللَّـهِ مَـا لَـمْ يُنَـزِّلْ بِـهِ سُـلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُـوا عَلَـى اللَّـهِ مَـا لَا تَعْلَمُونَ *"Katakanlah (Muhammad), 'Tuhanku hanya mengharamkan segala perbuatan keji, baik yang tampak maupun yang tersembunyi, perbuatan dosa, perbuatan zalim tanpa alasan yang benar, mempersekutukan Allah dengan sesuatu yang Allah tidak menurunkan alasan untuk itu, dan mengada-adakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui.'"*(QS. Al-A'raf [7]: 33). Ayat ini menghimpun pokok-pokok larangan dalam Al-Quran. Penyebutannya dimulai dengan perbuatan-perbuatan keji (fawahisy), kemudian itsm, lalu baghy, kemudian syirik, dan akhirnya berbicara atas nama Allah tanpa ilmu.

Mengenai perbedaan antara الْفَوَاحِـشَ dan الْإِثْمَ, ar-Razi dalam tafsirnya menyebutkan beberapa pendapat. Di antaranya: "الْفَوَاحِشَ adalah nama bagi perbuatan yang tidak dikenai hukuman had, sedangkan الْإِثْمَ adalah nama bagi perbuatan yang dikenai hukuman had."[1]

Beliau juga menyebut pendapat lain: "الْفَوَاحِـشَ adalah nama bagi dosa besar, sedangkan الْإِثْـمَ adalah nama bagi seluruh dosa, baik besar maupun kecil."[2]

Berdasarkan pembedaan ini, الْفَوَاحِـشَ menjadi bagian dari الْإِثْـمَ; yaitu الْفَوَاحِشَ merupakan dosa besar, sedangkan الْإِثْمَ mencakup seluruh dosa. Namun, menurut pembedaan pertama, justru الْفَوَاحِشَ dipahami sebagai dosa yang lebih ringan. Ar-Razi kemudian menyebutkan pembedaan lain yang tampaknya lebih dekat kepada konteks pembahasan, yaitu bahwa الْفَوَاحِـشَ secara khusus merujuk kepada zina, sedangkan الْإِثْـمَ secara khusus merujuk kepada khamar.

1 Tafsir Ar-Razi 14/232.
2 Tafsir Ar-Razi 14/232.

Ar-Razi berkata: "Adapun mereka yang berpendapat bahwa الْفَوَاحِشَ dikhususkan untuk zina dan الْإِثْمَ untuk khamar, maka mereka mengatakan bahwa الْبَغْيُ dan syirik, menurut penjelasan ini, tidak termasuk ke dalam kategori الْفَوَاحِشَ maupun الْإِثْمَ. Kami katakan: الْبَغْيُ tidak digunakan kecuali untuk tindakan menyerang orang lain, baik terhadap jiwa, harta, maupun kehormatannya. Selain itu, الْبَغْيُ juga dapat digunakan untuk makna memberontak terhadap penguasa yang sah."[1]

Di sini kita menemukan pembedaan antara empat istilah yang tampaknya lebih tepat dibandingkan berbagai pembedaan lainnya. Menurut pendekatan ini, الْفَوَاحِشَ berkaitan dengan zina, الْإِثْمَ berkaitan dengan khamar dan termasuk pula memakan daging babi serta bangkai, sedangkan الْبَغْيُ adalah tindakan melanggar hak orang lain, baik terhadap jiwa, harta, maupun kehormatan.

Dengan kata lain, الْإِثْمَ adalah dosa-dosa dan pelanggaran yang dilakukan manusia terhadap hak Allah, sedangkan الْبَغْيُ adalah pelanggaran terhadap manusia dalam urusan harta, darah, dan kehormatan mereka.

Dengan ungkapan lain, الْإِثْمَ adalah kesalahan dan maksiat yang dilakukan manusia karena dorongan syahwat dan keinginan pribadinya. Dosa tersebut dapat bersifat lahir maupun batin, dan keduanya sama-sama diperintahkan untuk dijauhi. Allah Swt. berfirman: وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ *"Dan tinggalkanlah dosa yang tampak dan yang tersembunyi."* (QS. Al-An'am [6]: 120).

Terdapat pula ayat lain yang menggabungkan tiga istilah, yaitu الْفَحْشَاءِ, الْمُنكَرِ, dan الْبَغْيِ. Allah Swt. berfirman: وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ *"Dan Dia melarang dari perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan."* (QS. An-Nahl [16]: 90).

Mengenai ayat ini, Syekh Muhammad Abu Zahrah berkata: "Allah melarang tiga perkara yang merupakan sarana perusakan dalam struktur sosial:

1 Tafsir Ar-Razi 14/232.

Pertama: الْفَحْشَاءِ (perbuatan keji).

الْفَحْشَاءِ secara bahasa mengandung makna berlebihan dan melampaui batas. Seluruh bentuk maksiat pada hakikatnya merupakan bentuk pelampauan terhadap batas-batas fitrah. Al-Baidhawi ketika menjelaskan makna الْفَحْشَـــاءِ berkata: 'Ia adalah sikap berlebihan dalam mengikuti dorongan syahwat, seperti zina, karena itulah keadaan manusia yang paling buruk.' Kami menambahkan bahwa الْفَحْشَـــاءِ mencakup setiap bentuk mengikuti hawa nafsu yang liar dan keluar dari batas keseimbangan, seperti meminum khamar, berjudi, berzina, dan melampaui batas dalam segala bentuk syahwat, baik yang bersifat fisik maupun nonfisik.

Kedua: الْمُنكَرِ (kemungkaran).

الْمُنكَرِ adalah segala sesuatu yang ditolak oleh akal yang lurus, sehingga seseorang keluar dari batas kewajaran dan rasionalitas. Termasuk di dalamnya adalah kesaksian palsu, fitnah, meremehkan hak-hak orang lain secara berlebihan, serta dorongan amarah yang tidak terkendali hingga melampaui batas kewajaran. Semua itu termasuk hal-hal yang ditolak oleh masyarakat, dijauhi oleh nurani yang sehat, memutuskan hubungan kasih sayang, dan merusak ikatan yang diperintahkan Allah untuk dipelihara.

Ketiga: الْبَغْيُ (kezaliman dan pelanggaran terhadap hak orang lain).

الْبَغْيُ adalah tindakan menyerang hak-hak manusia, bersikap sewenang-wenang dan merasa lebih tinggi daripada mereka, menahan hak-hak mereka atau mengambilnya tanpa alasan yang benar. Perilaku ini muncul dari ilusi bahwa dirinya berasal dari golongan yang lebih tinggi daripada orang lain. Karena itu ia memandang rendah sesamanya, menzalimi mereka dalam hak-haknya, dan mengurangi hak yang semestinya mereka terima. Fenomena ini dapat kita lihat hingga sekarang ketika sebagian orang menzalimi orang lain atas nama warna kulit, atas nama bangsa-bangsa maju dan berkembang, atau atas nama kelas sosial. Semua itu

lahir dari ilusi superioritas dan sikap berlebihan dalam memberikan hak-hak yang sebenarnya tidak mereka miliki, namun mereka paksakan untuk diri mereka sendiri. Penyebabnya adalah الْبَغْـيُ, yaitu anggapan bahwa mereka berada pada tingkatan yang lebih tinggi daripada manusia lainnya.

Al-Baidhawi berkata mengenai الْبَغْـيُ: 'Yaitu menguasai manusia dan bertindak sewenang-wenang terhadap mereka. Inilah sifat kesetanan yang lahir dari kekuatan wahmiyah (ilusi atau kesombongan batin). Tidak ada keburukan dalam diri manusia kecuali tercakup dalam kategori-kategori ini dan muncul melalui salah satu dari tiga kekuatan tersebut, yaitu syahwat, amarah, atau ilusi.'"[1]

Apabila kita menggabungkan pembedaan sebelumnya antara الْفَحْشَـاءِ dan الْإِثْـمَ, lalu menambahkan pembedaan antara الْمُنكَـرِ dan الْبَغْـيُ sebagaimana dijelaskan oleh Abu Zahrah, maka gambaran mengenai konsep-konsep tersebut akan menjadi lebih jelas dan lebih dekat kepada pemahaman yang tepat.

Adapun dalam penafsiran Syekh Muhammad Abu Zahrah terhadap firman Allah Swt.: قُـلْ إِنَّمَـا حَـرَّمَ رَبِّـيَ الْفَوَاحِـشَ مَـا ظَهَـرَ مِنْهَـا وَمَـا بَطَـنَ وَالْإِثْـمَ وَالْبَغْـيَ بِغَيْـرِ الْحَـقِّ وَأَنْ تُشْـرِكُوا بِاللَّـهِ مَـا لَـمْ يُنَـزِّلْ بِـهِ سُـلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُـوا عَلَى اللَّـهِ مَـا لَا تَعْلَمُـونَ *"Katakanlah (Muhammad), 'Tuhanku hanya mengharamkan segala perbuatan keji, baik yang tampak maupun yang tersembunyi, perbuatan dosa, perbuatan zalim tanpa alasan yang benar, mempersekutukan Allah dengan sesuatu yang Allah tidak menurunkan alasan untuk itu, dan mengada-adakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui.'"* (QS. Al-A'raf [7]: 33) beliau berkata: "الْإِثْـمَ adalah dosa yang dampak buruknya tidak melampaui pelakunya sendiri. Ia menghalangi seseorang dari melakukan kebaikan, dan akibat buruknya kembali kepada dirinya sendiri, seperti meminum khamar dan mengonsumsi hal-hal yang merusak dirinya tanpa meluas kepada orang lain. Adapun

1 Zahrah At-Tafasir8/4253.

الْبَغْـيُ adalah maksiat yang dampaknya melampaui diri pelakunya dan mengenai orang lain."[1]

Beliau juga berkata: "Termasuk bentuk الْبَغْـيُ adalah memakan harta orang lain dengan cara yang batil melalui riba, suap, dan harta haram. Termasuk pula memakan harta anak yatim. Salah satu bentuk الْبَغْـيُ yang paling keji adalah kezaliman para penguasa terhadap rakyatnya, bersikap keras terhadap mereka, membebani mereka secara berlebihan, serta mengganggu kebebasan mereka."[2]

Kemudian beliau menekankan aspek yang paling mendasar dalam kehidupan sosial manusia, karena ia berkaitan dengan hak-hak sesama manusia dan bukan semata-mata hak Allah. Beliau berkata: "Perlu diperhatikan bahwa yang paling agung di antara segala perintah adalah keadilan, karena ia merupakan unsur yang paling kuat pengaruhnya dalam membangun masyarakat. Sebaliknya, yang paling buruk di antara segala larangan adalah الْبَغْـيُ, karena seluruh bentuknya merusak salah satu aspek kehidupan masyarakat."[3] Dengan demikian, keadilan merupakan nilai terpenting dalam pembangunan masyarakat, sedangkan الْبَغْـيُ merupakan faktor terbesar yang menghancurkannya.

Ibnu Taimiyah berkata:

"Urusan manusia di dunia lebih dapat tegak dengan keadilan yang di dalamnya masih terdapat sebagian bentuk dosa, daripada dengan kezaliman dalam hak-hak manusia meskipun tidak terdapat dosa-dosa semacam itu. Oleh karena itu dikatakan: Allah menegakkan negara yang adil meskipun kafir, dan tidak menegakkan negara yang zalim meskipun muslim. Juga dikatakan: dunia dapat bertahan bersama keadilan dan kekafiran, tetapi tidak dapat bertahan bersama kezaliman dan Islam.

1 Zahrah At-Tafasir 6/2823.
2 Zahrah At-Tafasir 6/2823.
3 Zahrah At-Tafasir 8/4254.

Nabi Saw. bersabda: 'Tidak ada dosa yang lebih cepat mendapatkan hukuman daripada kezaliman (الْبَغْـــيُ) dan memutuskan silaturahmi.'

Karena itu, pelaku الْبَغْيُ akan dijatuhkan di dunia, meskipun mungkin di akhirat ia mendapatkan ampunan dan rahmat. Sebab, keadilan adalah sistem yang menopang segala sesuatu. Apabila urusan dunia ditegakkan dengan keadilan, maka ia akan tegak, sekalipun pelakunya tidak memiliki bagian di akhirat. Sebaliknya, apabila tidak ditegakkan dengan keadilan, maka ia tidak akan tegak, meskipun pelakunya memiliki iman yang kelak memberinya pahala di akhirat."[1]

Karena pertimbangan-pertimbangan yang berkaitan dengan makna keadilan dan segala bentuk الْبَغْـــيُ yang merusaknya itulah, banyak mufasir memandang bahwa ayat yang paling komprehensif dalam merangkum ajaran Al-Quran adalah firman Allah Swt.: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَـانِ وَإِيتَـاءِ ذِي الْقُرْبَـىٰ وَيَنْهَـىٰ عَـنِ الْفَحْشَـاءِ وَالْمُنكَـرِ وَالْبَغْـيِ يَعِظُكُـمْ لَعَلَّكُـمْ تَذَكَّـرُونَ *"Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi bantuan kepada kerabat, dan Dia melarang perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran."* (QS. An-Nahl [16]: 90).

Diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud bahwa beliau berkata: "Ini adalah ayat yang paling mencakup seluruh makna Al-Quran."[2]

Juga diriwayatkan darinya bahwa beliau berkata: "Tidak ada satu ayat pun dalam Al-Quran yang lebih mencakup perkara halal dan haram, perintah dan larangan, daripada ayat ini."[3]

Abu Zahrah berkata: "Ini adalah ayat yang paling komprehensif dalam merangkum makna-makna Islam."[4]

1 Al-Amru Bi Al-Ma'ruf wa An-Nahyi 'Ani Al-Munkar, Ibn Taimiyyah hal. 28, 29.
2 Mushannaf Aburrazzaq 3/370 no. 6002, Tafsir Ath-Thabari 17/280.
3 Al-Adab Al-Mufrad, AL-Bukhari hal. 171.
4 Zahrah At-Tafasir 6/2823.

Ayat inilah yang dijadikan landasan oleh faqih mazhab Syafi'i, 'Izzuddin Ibn 'Abd as-Salam, dalam menyusun kitab Syajarat al-Ma'arif wa al-Ahwal wa Shalih al-Aqwal wa al-A'mal. Ayat ini pula yang menjadi dasar bagi teori-teori beliau dalam menimbang kemaslahatan dan kemudaratan dalam kitab Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam.

'Izzuddin Ibn 'Abd as-Salam berkata dalam sebuah uraian yang indah ketika membedakan antara hak-hak Allah dan hak-hak hamba, serta berbagai kategori yang termasuk dalam masing-masingnya:"Kaidah dalam Menjelaskan Hak-Hak yang Murni dan Hak-Hak yang Bersifat Gabungan"

Mewujudkan kemaslahatan dan menolak kerusakan terbagi menjadi dua jenis.

Jenis pertama adalah yang berkaitan dengan hak-hak Sang Pencipta, seperti ketaatan dan keimanan, serta meninggalkan kekufuran dan kemaksiatan.

Hak-hak Allah terbagi menjadi tiga kategori:

- Pertama, hak yang murni merupakan hak Allah, seperti pengetahuan-pengetahuan keagamaan dan keadaan-keadaan spiritual yang dibangun di atasnya, serta keimanan terhadap segala sesuatu yang wajib diimani, seperti beriman kepada pengutusan para rasul, diturunkannya kitab-kitab suci, segala hukum yang terkandung dalam syariat, kebangkitan setelah kematian, pengumpulan manusia pada hari kiamat, pahala, dan siksa.

- Kedua, hak yang merupakan gabungan antara hak Allah dan hak para hamba, seperti zakat, sedekah, kafarah, harta yang dianjurkan untuk diberikan, kurban, hadiah, wasiat, dan wakaf. Semua itu merupakan bentuk pendekatan diri kepada Allah dari satu sisi, dan memberikan manfaat kepada para hamba dari sisi yang lain. Namun tujuan yang paling nyata dari semua itu adalah memberikan manfaat kepada manusia dan memperbaiki keadaan mereka melalui hal-hal yang

diwajibkan atau dianjurkan oleh syariat. Amalan-amalan tersebut merupakan ibadah bagi orang yang memberikannya dan sekaligus bentuk kasih sayang bagi orang yang menerimanya.

- Ketiga, hak yang merupakan gabungan antara hak Allah, hak Rasul-Nya, hak orang yang dibebani kewajiban syariat (mukallaf), dan hak para hamba; atau yang mencakup ketiga jenis hak tersebut sekaligus. ..."

Jenis kedua adalah yang berkaitan dengan hak-hak makhluk dalam mewujudkan kemaslahatan dan menolak kerusakan. Hak-hak ini terbagi menjadi tiga kategori:

- Pertama, hak seorang mukallaf terhadap dirinya sendiri, seperti memenuhi kebutuhan dirinya akan pakaian, tempat tinggal, dan nafkah. Termasuk pula hak dirinya untuk tidur, berbuka puasa ketika dibenarkan syariat, dan meninggalkan sikap hidup membujang atau kerahiban yang berlebihan.

- Kedua, hak sebagian mukallaf terhadap mukallaf lainnya. Kaidah umumnya adalah mewujudkan setiap kemaslahatan yang wajib maupun yang dianjurkan, serta mencegah setiap kerusakan yang haram maupun yang makruh. Hak-hak ini terbagi menjadi fardu 'ain dan fardu kifayah, sunnah 'ain dan sunnah kifayah. Sebagian di antaranya juga menjadi objek perbedaan pendapat mengenai apakah ia wajib atau sunnah, dan apakah termasuk fardu 'ain atau fardu kifayah.

Syariat penuh dengan ketentuan semacam ini. Dasarnya antara lain firman Allah Swt.: وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ *"Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan."* (QS. Al-Ma'idah [5]: 2). Ayat ini melarang segala bentuk perbuatan yang menjadi sebab timbulnya kerusakan, sekaligus memerintahkan segala hal yang menjadi sarana terwujudnya kemaslahatan. Demikian pula firman Allah Swt.: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ

"Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan serta memberi bantuan kepada kerabat." (QS. An-Nahl [16]: 90). Ayat ini merupakan perintah untuk mewujudkan kemaslahatan dan sebab-sebabnya. Kemudian Allah melarang perbuatan keji, kemungkaran, dan kezaliman, yang berarti larangan terhadap kerusakan dan segala sebab yang mengantarkannya. Ayat-ayat yang memerintahkan perbaikan (ishlah) dan melarang perusakan (ifsad) sangat banyak jumlahnya. Seluruhnya mencakup perintah yang berkaitan dengan hak-hak Allah dan hak-hak para hamba, serta larangan terhadap berbagai bentuk kerusakan yang berkaitan dengan hak-hak Allah maupun hak-hak para hamba."[1]

Mengenai perbedaan antara الْبَغْـــيُ dan الْعُـــدْوَانِ (permusuhan atau pelanggaran), Rasyid Ridha berkata: "Penggunaan kata الْبَغْـــيُ pada umumnya berkaitan dengan pelanggaran terhadap hak-hak manusia dan tindakan melampaui batas terhadap mereka. Apabila الْبَغْـيُ disebutkan berdampingan dengan الْعُـــدْوَانِ, maka الْبَغْـــيُ berarti menzalimi mereka melalui perbuatan yang pada jenisnya memang haram, seperti pencurian, kebohongan, fitnah, dan memulai tindakan yang menyakiti orang lain. Sedangkan الْعُـــدْوَانِ berarti melampaui batas dalam menuntut atau mengambil hak hingga melebihi kadar yang semestinya."[2]

Al-Maraghi mengomentari ayat tersebut dengan mengatakan: Ayat ini menjelaskan pokok-pokok segala larangan dan induk segala dosa, yaitu:

1. Perbuatan-perbuatan keji (الْفَوَاحِـــشَ), baik yang tampak maupun yang tersembunyi.

2. الْإِثْـــمَ (dosa), yaitu seluruh bentuk kemaksiatan yang berupa meninggalkan kewajiban atau melakukan hal yang diharamkan.

3. الْبَغْـيُ, yaitu bersikap sewenang-wenang terhadap manusia dan melakukan pelanggaran terhadap mereka dengan merampas

1 Qawa'id Al-Ahkam 1/153-156.
2 Tafsir Al-Manar 8/353.

hak-hak mereka, mengambil harta mereka, atau menyakiti tubuh mereka, tanpa adanya alasan yang sah yang membenarkan tindakan tersebut. Adapun apabila seseorang melakukan pembalasan yang setimpal terhadap kezaliman yang diterimanya, maka hal itu tidak termasuk الْبَغْـيُ.

4. Mempersekutukan Allah أَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ, yaitu menyembah selain-Nya.

5. Berbicara atas nama Allah tanpa ilmu أَنْ تَقُولُـوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ, seperti menetapkan syariat yang tidak pernah disyariatkan Allah, mengharamkan sesuatu yang tidak diharamkan-Nya, atau mewajibkan sesuatu yang tidak diwajibkan-Nya."[1]

Ini merupakan pembahasan tentang perbedaan antara istilah-istilah tersebut: الْفَوَاحِـشَ (perbuatan-perbuatan keji), الْإِثْـمَ (dosa), الْمُنكَـرِ (kemungkaran), الْبَغْيُ (kezaliman), dan الْعُدْوَانِ (agresi). Kita telah melihat batas-batas konseptual yang membedakan masing-masing istilah itu. Namun, apa implikasi yang dapat dibangun dari perbedaan jenis-jenis dosa dan kemaksiatan tersebut?

Al-Mawardi menukil sebuah pernyataan dari sebagian ulama salaf: "Apabila dosa seseorang bersumber dari syahwat, maka masih ada harapan baginya. Tetapi jika dosanya bersumber dari kesombongan, maka janganlah engkau berharap banyak darinya. Sebab, dosa Iblis bersumber dari kesombongan sehingga tobatnya tidak diterima, sedangkan dosa Adam bersumber dari syahwat sehingga Allah menerima tobatnya."

Sebagian penyair mengisyaratkan makna ini dengan syair:

إِذَا مَا الْفَتَى طَاحَ فِى غَيِّهِ فَرَجِّ الْفَتَى لِلتُّقى رَجُّهُ

"Apabila seorang pemuda terjatuh dalam kesesatannya, maka tetaplah berharap ia kembali kepada ketakwaan.

1 Tafsir Al-Maraghi 2/168.

فَقَدْ يَغْلِطُ الرُّكْبَ نَهْجَ الطَّ ... رِيْقِ ثُمَّ يَعُوْدُ إِلَى نَهْجِهِ

Sebab, seorang musafir dapat saja tersesat dari jalan yang benar,namun kemudian kembali lagi ke jalannya semula."[1]

Ini adalah pembahasan mengenai الْإِثْـمَ dan الْبَغْـيُ: dosa Adam dan kezaliman Iblis, sebagaimana akan semakin jelas dalam uraian Ibnu al-Qayyim.

Ibnu al-Qayyim berkata: "Seluruh akar kemaksiatan, baik yang besar maupun yang kecil, kembali kepada tiga hal: keterikatan hati kepada selain Allah, ketaatan kepada kekuatan amarah, dan ketaatan kepada kekuatan syahwat. Ketiga hal itu melahirkan syirik, kezaliman, dan perbuatan-perbuatan keji. Puncak keterikatan kepada selain Allah adalah syirik, yaitu ketika seseorang menyembah tuhan selain Allah. Puncak ketaatan kepada kekuatan amarah adalah pembunuhan. Sedangkan puncak ketaatan kepada kekuatan syahwat adalah zina. Karena itu Allah menggabungkan ketiganya dalam firman-Nya: وَالَّذِيـنَ لَا يَدْعُـونَ مَـعَ اللَّـهِ إِلَٰهًـا ءَاخَـرَ وَلَا يَقْتُلُـونَ النَّفْـسَ الَّتِـى حَـرَّمَ اللَّـهُ إِلَّا بِالْحَـقِّ وَلَا يَزْنُـونَ *"Dan orang-orang yang tidak mempersekutukan Allah dengan tuhan lain, tidak membunuh orang yang diharamkan Allah kecuali dengan alasan yang benar, dan tidak berzina."* (QS. Al-Furqan [25]: 68)" (68).[2]

Ibnu al-Qayyim juga berpendapat bahwa pintu-pintu dosa ada tiga: "Pintu syubhat yang melahirkan keraguan terhadap agama Allah, pintu syahwat yang menyebabkan hawa nafsu lebih diutamakan daripada ketaatan dan keridaan-Nya, serta pintu amarah yang melahirkan tindakan melampaui batas terhadap makhluk-Nya."[3]

Beliau juga berkata: "Akar segala kesalahan ada tiga: kesombongan, yang menjadikan Iblis seperti keadaannya sekarang; ketamakan, yang menyebabkan Adam keluar dari surga; dan kedengkian, yang mendorong salah seorang anak Adam berani membunuh saudaranya. Barang siapa

1 Tafsir Al-Mawardi 3/316.
2 Al-Fawaid, Ibn Al-Qayyim hal. 81.
3 Al-Fawaid 58.

terlindungi dari tiga hal ini, maka ia telah terlindungi dari keburukan. Kekufuran lahir dari kesombongan, kemaksiatan lahir dari ketamakan, sedangkan baghy dan kezaliman lahir dari kedengkian."[1]

Ibnu al-Qayyim juga berkata: "Hikmah Allah Swt. menghendaki agar manusia—bahkan seluruh hewan—diciptakan dengan dua kekuatan dasar: kekuatan amarah dan kekuatan syahwat, yaitu dua kekuatan yang menggerakkan kehendak.

Kedua kekuatan inilah yang menjadi sumber berbagai sifat dan karakter jiwa. Keduanya tertanam dalam fitrah setiap makhluk hidup. Dengan kekuatan syahwat dan kehendak, makhluk berusaha menarik manfaat bagi dirinya. Dengan kekuatan amarah, ia berusaha menolak bahaya dari dirinya. Apabila syahwat digunakan untuk mencari sesuatu yang dibutuhkan, maka lahirlah ketamakan. Apabila amarah digunakan untuk menolak bahaya, maka lahirlah keberanian dan rasa cemburu yang positif. Namun apabila seseorang tidak mampu menghadapi bahaya yang mengancamnya, maka lahirlah dendam. Dan apabila ia tidak mampu memperoleh apa yang diinginkannya, sementara ia melihat orang lain menguasainya, maka lahirlah iri hati. Apabila ia berhasil memperolehnya, maka kuatnya syahwat dan keinginannya akan melahirkan sifat kikir dan bakhil. Apabila ketamakan dan syahwatnya semakin kuat terhadap sesuatu, sementara ia tidak dapat memperolehnya kecuali dengan menggunakan kekuatan amarah, lalu ia menggunakannya untuk tujuan tersebut, maka lahirlah tindakan agresi, kezaliman, dan baghy. Dari sinilah muncul kesombongan, kebanggaan diri, dan keangkuhan. Semua sifat tersebut merupakan akhlak yang lahir dari perpaduan antara kekuatan syahwat dan kekuatan amarah, seolah-olah keduanya saling menikah dan melahirkan berbagai sifat itu."[2]

Ibnu al-Qayyim berkata: "Perbuatan-perbuatan keji (الْفَوَاحِشَ) berkaitan dengan syahwat, dan pengendalian kekuatan syahwat dilakukan dengan

1 Al-Fawaid 58.
2 Madarik As-Salikin 2/298.

menjauhinya. Adapun الْبَغْـــيُ tanpa hak berkaitan dengan amarah, dan pengendalian kekuatan amarah dilakukan dengan menjauhinya."[1]

Ibnu al-Qayyim juga menukil sebuah pelajaran penting mengenai tingkatan dosa dan kesalahan. Ia berkata: "Faedah yang sangat berharga. Sahl bin Abdullah berkata: 'Meninggalkan perintah Allah lebih besar di sisi Allah daripada melakukan larangan-Nya. Sebab, Adam dilarang memakan pohon itu, lalu ia memakannya dan Allah menerima tobatnya. Sedangkan Iblis diperintahkan untuk bersujud kepada Adam, tetapi ia tidak bersujud dan Allah tidak menerima tobatnya.' Aku berkata: Ini adalah persoalan besar yang memiliki kedudukan penting. Yaitu bahwa meninggalkan perintah-perintah Allah lebih berat di sisi Allah daripada melakukan larangan-larangan-Nya. Hal itu dapat dipahami dari beberapa sisi:

- Pertama, sebagaimana telah disebutkan oleh Sahl dalam kisah Adam dan musuh Allah, Iblis.
- Kedua, dosa yang timbul karena melakukan larangan biasanya bersumber dari syahwat dan kebutuhan, sedangkan dosa karena meninggalkan perintah pada umumnya bersumber dari kesombongan dan rasa tinggi diri.
- Ketiga, melaksanakan apa yang diperintahkan lebih dicintai Allah daripada sekadar meninggalkan apa yang dilarang, sebagaimana ditunjukkan oleh berbagai nash."[2]

Perhatikanlah pembedaan yang beliau lakukan antara dosa yang bersumber dari syahwat dan dosa yang bersumber dari kesombongan. Perhatikan pula perbedaan antara maksiat Adam dan maksiat Iblis, serta sebab-sebab diterimanya ampunan bagi yang pertama.

Muhammad al-Munajjid berkata: "Penyebab maksiat Adam adalah syahwat, sedangkan penyebab maksiat Iblis adalah kesombongan

1 Miftah Dar As-Sa'adah 2/121.
2 Al-Fawaid 119.

dan keangkuhan. Di antara keduanya terdapat perbedaan yang sangat besar. Hal itu tampak dari akibat yang ditimbulkannya. Adam bertobat dan mengakui bahwa dirinya telah menzalimi dirinya sendiri. Adapun Iblis menolak, menyombongkan diri, dan bahkan mengancam akan menyesatkan serta menggoda manusia."[1]

Dari seluruh pengantar ini dapat ditarik suatu pemahaman mengenai filsafat syariat Islam dalam masalah hukuman. Hukuman duniawi pada dasarnya ditetapkan untuk menghadapi الْبَغْيُ dan الْعُدْوَانِ yang merugikan manusia, sehingga jiwa, harta, dan kehormatan mereka terlindungi. Adapun dosa-dosa الذُّنُوْبُ dan pelanggaran الْإِثْمَ yang berkaitan dengan hak Allah, pada prinsipnya balasannya berada di akhirat. Meskipun demikian, terdapat keadaan-keadaan tertentu di mana dosa الْإِثْـمَ juga dapat dikenai hukuman duniawi, yaitu apabila ia terkait dengan unsur lain di luar dosa itu sendiri, sehingga berubah menjadi bentuk الْبَغْيُ terhadap individu atau masyarakat. Hal ini dapat dipahami melalui telaah terhadap ayat-ayat tentang hukuman dan perkembangan pemikiran hukum Islam.

Dari sudut pandang ini dapat dipahami mengapa Al-Quran tidak menetapkan hukuman duniawi secara eksplisit untuk dosa meminum khamar. Hukuman yang kemudian dikenal dalam praktik hukum Islam lahir melalui ijtihad. Oleh karena itu, penerapan hukuman tersebut berkaitan dengan dampak الْبَغْـيُ atau الْعُـدْوَانِ yang mungkin timbul terhadap individu maupun masyarakat.

Dengan pendekatan yang sama, dapat pula dipahami mengapa hukuman terhadap dosa zina berbeda dari hukuman pencurian dan pembunuhan dalam beberapa aspek. Di antaranya adalah syarat pembuktian yang sangat ketat dengan keharusan menghadirkan empat orang saksi, syarat bahwa para saksi harus menyaksikan langsung perbuatan zina itu sendiri dan bukan sekadar dugaan, khalwat, atau indikasi lainnya, serta

1 Lihat situs Islam Tanya Jawab yang dikelola oleh Syaikh Muhammad al-Munjid, https://islamqa.info/ar/answer

dorongan yang sangat kuat untuk menutupi aib dan mengutamakannya daripada kesaksian.

Semua perbedaan tersebut mengandung hikmah yang mendalam. Keseluruhan unsur yang berkaitan dengan hukuman ini mengarah kepada suatu tujuan yang hendak diwujudkan oleh Islam. Seandainya yang dimaksud semata-mata adalah menghukum dosa zina sebagai dosa pribadi, niscaya ketentuannya akan serupa dengan sistem-sistem sebelumnya. Tidak akan ada pengetatan luar biasa dalam syarat pembuktian, tidak akan ada pembatasan yang demikian ketat dalam kesaksian, dan tidak akan ada anjuran yang begitu besar untuk menutupi aib.

Apa yang dapat disimpulkan dari seluruh ketentuan tersebut adalah bahwa Islam berupaya mencegah perbuatan keji itu tampil ke permukaan kehidupan masyarakat hingga menjadi fenomena yang terbuka dan terang-terangan, sehingga berubah menjadi bentuk pelanggaran terhadap masyarakat secara keseluruhan. Hal ini tidak berarti bahwa seseorang yang terbukti bersalah melalui kesaksian empat orang saksi tidak dihukum. Karena yang dimaksud di sini adalah bahwa seseorang yang dapat dibuktikan dengan standar pembuktian setinggi itu telah membawa dosanya keluar dari wilayah yang semestinya ditutupi dan ditobati, hingga memasuki wilayah fenomena yang tampak di hadapan masyarakat.

Wallahu A'lam.

HUKUMAN PENCURIAN

Allah Swt. berfirman:

وَالسَّـارِقُ وَالسَّـارِقَةُ فَاقْطَعُـواْ أَيْدِيَهُمَـا جَـزَاءً بِمَـا كَسَـبَا نَـكَالًا مِـنَ اللَّـهِ وَاللَّـهُ عَزِيـزٌ حَكِيـمٌ

"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya sebagai balasan atas perbuatan yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana."

(QS. Al-Ma'idah [5]: 38)

Pencurian adalah mengambil sesuatu yang dimiliki oleh orang lain tanpa sepengetahuannya dengan tujuan memanfaatkan barang tersebut. Pencurian dianggap sebagai tindak kejahatan dalam seluruh sistem hukum dan agama. Oleh karena itu, Islam mengharamkan pencurian dan menetapkan hukuman baginya, yaitu pemotongan tangan.

Kata "قْطَـعٌ" (potong) dalam Al-Quran dan dalam bahasa Arab memiliki dua makna: pertama, الْإِبَانَةُ pemisahan atau pemotongan hingga terlepas; kedua, الْجَـرَحُ pelukaan. Mayoritas mufasir dalam ayat ini memahami makna yang pertama, yaitu pemisahan.

Adapun makna kedua dari kata "قْطَـعٌ", para mufasir menggunakannya dalam menafsirkan ayat dalam Surah Yusuf:

فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ *"Maka ketika perempuan itu (Zulaikha) mendengar cercaan mereka, diundangnyalah perempuan-perempuan itu dan disediakannya bagi mereka tempat duduk serta diberikannya kepada masing-masing mereka sebuah pisau. Kemudian dia berkata (kepada Yusuf), 'Keluarlah menemui mereka.' Maka ketika mereka melihatnya, mereka terpesona kepadanya dan mereka melukai tangannya sendiri. Mereka berkata, 'Mahasempurna Allah, ini bukanlah manusia. Ini benar-benar malaikat yang mulia.'"* (QS. Yusuf [12]: 31).

Ayat ini menggunakan bentuk mubalaghah (intensif), yaitu "قَطَّعْنَ" dengan tasydid pada huruf tha', yang menunjukkan makna penekanan atau penguatan dalam tindakan memotong. Menurut mayoritas mufasir, kata "memotong" dalam ayat ini tidak berarti memisahkan tangan secara sempurna atau memotongnya hingga putus, melainkan hanya melukai الْجَرْحُ. Perempuan-perempuan itu melukai tangan mereka dengan pisau, yakni menyebabkan luka pada tangan mereka. Makna ini diriwayatkan oleh Ath-Thabari dari Ibnu Abbas, Mujahid, Qatadah, As-Suddi, Ibnu Zaid, dan Ibnu Ishaq.[1]

Al-Wahidi berkata: "Para ahli makna mengatakan bahwa firman-Nya: وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ (dan mereka melukai tangan mereka) [Yusuf: 31] mengandung beberapa kemungkinan makna pemotongan. Pertama, sebagaimana yang disebutkan oleh Qatadah, yaitu الْإِبَانَةُ pemisahan. Kedua, mereka melukai tangan mereka pada beberapa bagian, dan karena itu digunakan bentuk yang menunjukkan pengulangan atau banyaknya tindakan. Ketiga, masing-masing dari mereka hanya melukai tangannya satu kali, tetapi karena jumlah mereka banyak, maka penggunaan bentuk yang menunjukkan pengulangan menjadi tepat."[2]

1 Tafsir Ath-Thabari 16/77.
2 At-Tafsir Al-Basith 12/101.

Ibnu Hayyan berkata: "Firman-Nya: وَقَطَّعْـنَ أَيْدِيَهُـنَّ (dan mereka melukai tangan mereka) [Yusuf: 31], maksudnya mereka melukai tangan mereka. Sebagaimana seseorang berkata: 'Aku sedang memotong daging, lalu aku memotong tanganku.' Bentuk penggandaan kata (tasydid) menunjukkan penguatan makna, baik karena banyaknya perempuan yang melakukan pemotongan maupun karena banyaknya sayatan pada tangan masing-masing. Luka itu seakan-akan terjadi berulang kali pada satu tangan, sementara pemiliknya tidak menyadarinya karena begitu terpukau oleh keindahan Nabi Yusuf As. yang menakjubkan, sehingga seolah-olah ia kehilangan kesadaran indrawinya. Dan yang tampak, kata 'tangan-tangan' di sini merujuk pada anggota tubuh yang memang dikenal dengan nama tersebut."[1]

Al-Mawardi berkata: "Firman-Nya: وَقَطَّعْـنَ أَيْدِيَهُـنَّ (dan mereka melukai tangan mereka) [Yusuf: 31] terjadi karena rasa takjub yang sangat mendalam, agar hal itu menjadi bukti atas mereka mengenai apa yang telah disembunyikan oleh istri Al-Aziz dalam diri mereka. Mengenai pemotongan tangan mereka terdapat dua pendapat. Pertama, mereka memotong tangan mereka hingga terpisah. Kedua, mereka melukai tangan mereka hingga berdarah, sebagaimana ungkapan orang Arab: 'Si fulan memotong tangannya,' yaitu ketika ia melukainya."[2]

Ibnu Al-Jauzi berkata: "Firman Allah Swt.: وَقَطَّعْـنَ أَيْدِيَهُـنَّ (dan mereka melukai tangan mereka) [Yusuf: 31], tentang maknanya terdapat tiga pendapat. Pertama, mereka menyayat tangan mereka, sementara mereka mengira sedang memotong makanan; ini adalah pendapat Ibnu Abbas dan Ibnu Zaid. Kedua, mereka memotong tangan mereka hingga terlepas; ini adalah pendapat Mujahid dan Qatadah. Ketiga, mereka melukai telapak tangan dan memutuskan ujung-ujung jari mereka; ini adalah pendapat Wahb bin Munabbih."[3]

1 Al-Bahru Al-Muhith 6/269.
2 Tafsir Al-Mawardi 3/33.
3 Zad Al-Masir 2/436.

Al-Maraghi berkata: "Firman-Nya: فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ 'Maka ketika mereka melihatnya, mereka mengagungkannya dan melukai tangan mereka' [Yusuf: 31], maksudnya Yusuf keluar menemui mereka. Ketika mereka melihatnya, mereka menganggapnya luar biasa, terpesona oleh keindahannya yang menawan, dan kehilangan kesadaran sehingga mereka melukai tangan mereka alih-alih memotong makanan yang sedang mereka makan. Mereka melukai tangan mereka dengan pisau yang ada di tangan mereka karena begitu dahsyat rasa takjub yang mereka alami dan karena gerakan anggota tubuh mereka keluar dari kendali pilihan sadar. Mereka tidak menyadari apa yang telah mereka lakukan dan tidak merasakan sakit akibat luka yang menimpa mereka. Penggunaan kata 'memotong' dengan makna 'melukai' sangat umum dalam bahasa mereka. Mereka mengatakan: 'Aku sedang memotong daging lalu aku memotong tanganku,' maksudnya aku salah mengenai sasaran sehingga melukai tanganku sampai hampir memotongnya."[1]

Ibnu 'Asyur berkata: "Pemotongan tangan mereka terjadi karena hilangnya kesadaran akibat rasa takjub. Mereka menggerakkan pisau pada tangan mereka karena mengira sedang memotong buah-buahan. Dan yang dimaksud dengan 'memotong' di sini adalah melukai. Kata 'memotong' digunakan secara majazi untuk menunjukkan betapa parahnya luka tersebut, hingga seakan-akan sepotong daging tangan telah terpotong."

Pertanyaan yang diajukan dalam masalah ini adalah: mungkinkah makna "pemotongan" dalam ayat Surah Al-Ma'idah dipahami sebagaimana makna yang digunakan dalam Surah Yusuf? Dengan demikian, makna pemotongan sebagai pelukaan menjadi makna yang lebih dekat bagi hukuman pencuri. Apakah pemaknaan ini lebih dekat dengan ruh syariat dan tujuan-tujuannya yang memperhatikan berbagai aspek kemanusiaan? Sebab, hukuman pemotongan dalam arti pemisahan anggota tubuh akan menyebabkan kecacatan permanen sepanjang hidupnya, lalu berakibat pada pengangguran yang berkelanjutan. Orang yang tangannya terpotong tidak mampu bekerja, karena sebagian besar pekerjaan

1 Tafsir Al-Maraghi 12/139.

bergantung pada tangan, terutama tangan kanan. Setelah itu, ia akan menjadi beban bagi masyarakat. Hal ini dapat mendorongnya untuk menyimpan kebencian terhadap masyarakat dan membalas dendam dengan cara yang lebih besar. Selain itu, pemotongan tangan dalam arti pemisahan anggota tubuh juga akan memengaruhi pandangan masyarakat terhadapnya; semua orang akan mengenalinya melalui tangannya yang terpotong sebagai seorang pencuri, dan tidak ada seorang pun yang akan memercayainya. Ini adalah persoalan yang memerlukan ijtihad kontemporer yang memperhatikan seluruh aspek tersebut, serta memperhatikan sifat universal risalah dan hukum-hukumnya.

Tidak diragukan bahwa para ahli fikih telah menyadari beratnya hukuman tersebut, yakni pemotongan dalam arti pemisahan anggota tubuh. Karena itu, mereka berusaha membatasinya sejauh mungkin dengan banyak syarat, yang mencapai sekitar tujuh belas syarat, hingga hampir meniadakan pelaksanaan hukuman had itu sepenuhnya. Mereka mengatakan bahwa harus terpenuhi sejumlah syarat pada diri pencuri dan barang yang dicuri agar hukuman had dapat ditegakkan atasnya dan ia layak menerima hukuman tersebut. Di antara syarat-syarat itu adalah:

1. Harta yang dicuri mencapai batas nisab atau lebih.
2. Barang yang dicuri diambil dari tempat penyimpanannya yang terjaga.
3. Barang itu diambil secara sembunyi-sembunyi dari orang lain; maka orang yang mengambil harta orang lain dengan cara merampas, memaksa, atau menggelapkan tidak dianggap sebagai pencuri.
4. Barang yang dicuri merupakan barang yang dihormati secara hukum; maka pencurian khamar, berhala, atau alat hiburan yang diharamkan tidak diperhitungkan.
5. Pencuri tidak mencuri sesuatu yang dimiliki oleh anaknya atau salah seorang keturunannya.
6. Pencuri tidak mencuri sesuatu yang dimiliki oleh ayahnya atau salah seorang leluhurnya.
7. Pencuri telah balig.
8. Pencuri berakal.

9. Pencuri mengetahui keharamannya; maka tidak ada pemotongan bagi orang yang tidak mengetahui haramnya pencurian.
10. Pencuri memang bermaksud mencuri.
11. Pencuri melakukannya atas pilihan sendiri, bukan karena dipaksa.
12. Pencuri tidak berada dalam keadaan terpaksa mencuri karena lapar; dan untuk itu harus ada bukti.
13. Pencuri bukan orang yang diberi amanah atas harta yang dicuri.
14. Barang yang dicuri bukan merupakan milik bersama antara pencuri dan pemiliknya.
15. Pencurian terbukti melalui kesaksian dua orang yang adil, atau melalui pengakuan pencuri secara terperinci setelah ia dituduh mencuri, dengan syarat ia telah balig dan berakal.
16. Perkara kejahatan tersebut sampai kepada penguasa atau orang yang diberi kuasa olehnya.
17. Pemilik barang yang dicuri mengajukan tuntutan terhadap pencuri.

Sebagian dari syarat-syarat tersebut bersifat logis dan selaras dengan prinsip umum syariat, sedangkan sebagian lainnya bertentangan dengan tujuan hukuman itu sendiri, yaitu menjaga harta milik umum dan pribadi serta mencegah masyarakat dari rasa takut dan teror akibat perampasan harta mereka.

Bagaimana mungkin tangan orang yang mencuri secara sembunyi-sembunyi dipotong, tetapi tangan orang yang merampas atau merebut harta dengan paksa tidak dipotong? Bagaimana mungkin tangan orang yang mencuri harta pribadi yang tersimpan dengan baik dipotong, tetapi tangan orang yang mencuri harta milik umum tidak dipotong? Bagaimana mungkin tidak dipotong tangan orang yang mencuri sesuatu yang oleh mereka dianggap tidak memiliki kehormatan hukum, seperti alat musik dan nyanyian, padahal menurut pihak lain benda-benda itu memiliki nilai dan kehormatan? Bahkan jika barang itu diharamkan seperti khamar, maka tidak adanya hukuman justru mendorong tindakan teror dan pencurian harta milik orang lain dengan alasan yang tidak memiliki landasan dalil. Bagaimana mungkin tidak dipotong tangan orang yang mencuri harta ayahnya, yang secara hukum dianggap milik ayahnya atau

kelak menjadi milik seluruh anak-anaknya setelah sang ayah wafat? Apakah mengambil bagian yang merupakan hak saudara kandungnya tidak layak mendapat hukuman? Bagaimana mungkin tidak dipotong tangan orang yang mencuri harta yang tidak diamanahkan kepadanya? Dan bagaimana mungkin tidak dipotong tangan orang yang mencuri dari mitra atau sekutunya?

Bukankah lebih tepat jika, daripada berpegang pada syarat-syarat yang tidak logis untuk membatasi penerapan hukuman had, mereka memilih makna kedua dari kata "pemotongan", kemudian menyingkirkan syarat-syarat yang telah menjadi penghalang bagi setiap bentuk hukuman itu?

Mengapa mereka menolak makna tersebut untuk kata "pemotongan", sementara pada saat yang sama mereka menangguhkan makna pertama melalui begitu banyak syarat? Jika mereka menerima konsep ta'zir untuk tindak pidana selain pencurian, seperti penggelapan, pengingkaran amanah, pencopetan, perampasan, dan perampokan, bukankah ta'zir dalam semua kejahatan itu bersifat ijtihadi? Ini berarti bahwa seorang mujtahid dapat melampaui hukuman potong tangan dan menetapkan bentuk hukuman lain. Jika fleksibilitas ijtihad telah memungkinkan lahirnya berbagai pendapat yang melampaui hukuman potong tangan, mengapa fleksibilitas yang sama tidak memungkinkan penafsiran terhadap nash dengan cara yang dapat dianggap lebih selaras dengan ruh syariat dan falsafahnya dalam bidang hukum dan pemidanaan, yaitu bahwa hukuman harus sepadan dengan tingkat kejahatan yang dilakukan?

Kejahatan-Kejahatan yang Serupa dengan Pencurian

Penggelapan (Ikhtilas):

Ikhtilas adalah mengambil sesuatu dengan cara merampasnya secara cepat dan licik. Pelaku penggelapan mengandalkan kecepatan untuk melarikan diri setelah mengambil barang tersebut. Penggelapan dilakukan

secara terang-terangan, sedangkan pencurian dilakukan secara sembunyi-sembunyi. Perbedaan antara pencurian dan penggelapan adalah bahwa yang pertama dilakukan secara rahasia, sedangkan yang kedua dilakukan secara terbuka di hadapan orang banyak. Oleh karena itu, penggelapan tidak termasuk kategori pencurian.

Mengingkari atau Mengkhianati Amanah:

Yang dimaksud adalah mengingkari amanah yang telah dipercayakan kepadanya. Orang yang mengingkari atau mengkhianati amanah adalah seseorang yang menerima suatu barang melalui titipan atau pinjaman, kemudian mengaku bahwa barang itu hilang atau menyangkal bahwa barang tersebut pernah berada dalam penjagaannya. Perbedaan antara pengkhianatan amanah dan pencurian terletak pada tidak sempurnanya unsur penjagaan harta (hirz) dalam kasus pengkhianatan amanah.

Perampasan (Ghashb):

Perampasan adalah mengambil hak orang lain secara zalim dan melawan hukum. Perampasan terjadi secara terang-terangan di hadapan orang banyak, sedangkan pencurian hanya dilakukan secara sembunyi-sembunyi dan jauh dari penglihatan mereka. Inilah perbedaan antara perampasan dan pencurian.

Pembongkaran Kubur (Nabsy):

Nabsy adalah mengeluarkan sesuatu dari dalam tanah. Pelaku nabsy adalah orang yang mengambil kain kafan jenazah dari kuburnya setelah dimakamkan.

Pencopetan (Nasyl):

Pencopet adalah pengambil barang secara diam-diam yang ringan tangan di antara para pencuri. Ia merobek pakaian orang lain dan mengambil

barang yang ada di dalamnya ketika pemiliknya lengah. Perbedaan antara pencopetan dan pencurian terletak pada kesempurnaan unsur penjagaan harta (hirz).

Penjarahan (Nahb):

Penjarahan adalah mengambil sesuatu dengan paksa. Perbedaan antara penjarahan dan pencurian adalah bahwa penjarahan tidak dilakukan secara sembunyi-sembunyi.

Hirabah (Perampokan atau Pembegalan):

Hirabah adalah menguasai harta atau melakukan tindakan kriminal dalam keadaan pertolongan sulit diperoleh. Hirabah juga dikenal sebagai perampokan di jalanan atau pembegalan. Perbedaan antara hirabah dan pencurian adalah bahwa hirabah dilakukan dengan keluar untuk mengambil harta, membunuh, atau menebarkan ketakutan secara terang-terangan dan dengan mengandalkan kekuatan, di luar jangkauan pertolongan. Adapun pencurian adalah pengambilan harta secara sembunyi-sembunyi. Dalam hirabah, pelakunya mungkin tidak mengambil harta sama sekali, sedangkan dalam pencurian pengambilan harta merupakan unsur yang harus ada.

Pengulangan Perbuatan

Sebelumnya telah disinggung apa yang dinukil oleh Dr. Mustafa Mahmud dari penasihat dan ahli hukum Mustafa Kamal Al-Mahdawi mengenai makna alif-lam ta'rif (kata sandang "ال") dalam firman Allah Swt.: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِـى (perempuan pezina dan laki-laki pezina). Di sini kami mengutip lanjutan pembahasannya yang berkaitan dengan makna alif-lam ta'rif dalam firman Allah Swt.: السَّـارِقُ وَالسَّـارِقَةُ فَاقْطَعُـواْ (pencuri laki-laki dan

pencuri perempuan), sebagai pintu masuk untuk memahami hakikat hukum dan batas-batas penerapannya.

Mustafa Mahmud berkata: "Namun demikian, pada ayat tentang pemotongan tangan terdapat ruang untuk perenungan dan kajian. Penasihat hukum Mustafa Kamal Al-Mahdawi mengatakan bahwa ayat tersebut tidak menyebut 'seorang pencuri' سَّـارِقاً atau سَّارِقٍ dalam bentuk umum, melainkan menyebutnya dengan alif-lam ta'rif, sehingga berbunyi: 'pencuri laki-laki dan pencuri perempuan' (السَّـــارِقُ وَالسَّـــارِقَةُ فَاقْطَعُـواْ). Alif-lam ta'rif dalam Al-Quran tidak datang tanpa tujuan. Tidak ada satu huruf pun dalam Al-Quran yang berlebih; semuanya mengandung hikmah, makna, dan alasan tertentu. Terdapat perbedaan besar antara kata 'سَّـارِقٌ' (pencuri) dan 'السَّـارِقُ' (sang pencuri). Kata 'السَّـارِقُ' serupa dengan kata 'الْفَـارِسُ' (kesatria berkuda) dan 'الْكَاتِـبُ' (penulis). Ketika keduanya menggunakan alif-lam ta'rif, kita tidak menyebut seseorang sebagai 'kesatria berkuda' hanya karena ia pernah menunggang kuda satu kali, melainkan karena ia menguasai dan dikenal dengan keterampilan itu. Demikian pula, kita tidak menyebut seseorang sebagai 'penulis' hanya karena pernah menulis beberapa kata di atas kertas, tetapi karena ia menekuni, mengulangi, dan dikenal dengan kegiatan menulis. Begitu juga pencuri yang tangannya dipotong menurut Al-Quran adalah orang yang menjadikan pencurian sebagai kebiasaan, yang terus melakukannya berulang kali. Adapun orang yang mencuri karena dorongan emosi sesaat, maka ayat ini tidak berlaku baginya. Ia dikenai hukum pidana yang berlaku sebagai bentuk pencegahan dan diperingatkan bahwa tangannya akan dipotong jika ia mengulangi pencurian. Jika setelah keluar dari penjara ia kembali mencuri, maka dialah pencuri yang sesungguhnya yang termasuk dalam cakupan ayat tersebut. Inilah analisis Saudara Penasihat Hukum Mustafa Al-Mahdawi dan demikianlah pemahamannya."[1]

Abu Zahrah berkata: "Terdapat suatu catatan kebahasaan yang perlu diperhatikan dan dicermati. Beberapa peneliti telah menaruh perhatian

1 Min Asrar Al-Quran 84-86.

terhadapnya, yaitu bahwa Allah Swt. menyebut orang yang berhak dikenai hukuman potong tangan dengan firman-Nya: وَالسَّـارِقُ وَالسَّـارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا 'Pencuri laki-laki dan pencuri perempuan, maka potonglah tangan keduanya.' Sebagian peneliti berpendapat bahwa kata 'السَّـارِقُ dan 'السَّـارِقَةُ' merupakan sifat, bukan kata kerja. Sebuah sifat tidak melekat pada seseorang kecuali jika perbuatannya berulang. Seseorang yang sekali menunjukkan kemurahan hati tidak serta-merta disebut dermawan. Orang yang sekali berbohong tidak disebut pembohong. Demikian pula seseorang tidak disebut fasik, munafik, jujur, atau sangat jujur hanya karena satu kali melakukan perbuatan yang berkaitan dengan sifat-sifat tersebut. Sebutan-sebutan itu diberikan kepada orang yang berulang kali melakukan perbuatan tersebut hingga menjadi identitas dan ciri yang dikenal darinya.

Jika pendapat ini diterapkan pada pelaku pencurian, maka seseorang tidak berhak dikenai hukuman potong tangan kecuali jika pencurian telah berulang kali dilakukan olehnya. Dalam istilah hukum modern, hukuman tersebut dikenakan kepada residivis atau pelaku yang mengulangi tindak pidana pencurian."[1]

Para peneliti yang berpendapat demikian menguatkan pandangan mereka dengan beberapa indikasi, di antaranya:

"Bahwa banyak ahli fikih berpendapat bahwa tobat seorang pencuri sebelum pelaksanaan hukuman had dapat menggugurkan hukuman tersebut sehingga tidak ditegakkan atasnya. Tobat biasanya relevan pada pelanggaran pertama, bukan setelah perbuatan itu berulang kali dilakukan."[2]

1 Zahrah At-Tafasir 4/2177.
2 Zahrah At-Tafasir 4/2178.

HUKUMAN HIRABAH
(Perampokan atau Pembegalan)

Allah Swt. berfirman:

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ

"Sesungguhnya balasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di bumi hanyalah dibunuh, atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka secara bersilang, atau diasingkan dari tempat kediamannya. Yang demikian itu merupakan suatu kehinaan bagi mereka di dunia, dan di akhirat mereka mendapat azab yang besar."

(QS. Al-Ma'idah [5]: 33)

Ayat ini datang setelah firman Allah Swt.:

مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا ۖ وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا

"Oleh karena itu Kami tetapkan suatu hukum bagi Bani Israil, bahwa barang siapa membunuh seseorang, bukan karena orang itu membunuh

orang lain, atau bukan karena berbuat kerusakan di bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh semua manusia. Barang siapa memelihara kehidupan seorang manusia, maka seakan-akan dia telah memelihara kehidupan semua manusia."

(QS. Al-Ma'idah [5]: 32)

Setelah ayat tersebut menjelaskan bahwa menghilangkan nyawa satu orang tanpa alasan yang sah merupakan kejahatan terhadap seluruh umat manusia dan seakan-akan membunuh mereka semua, sedangkan orang yang menyelamatkan, menjaga, mengembangkan, dan meningkatkan kualitas kehidupan seseorang seakan-akan telah menghidupkan seluruh umat manusia, maka ayat ini datang untuk menjelaskan hukuman bagi orang-orang yang menyerang kehidupan manusia, membunuh, merampas harta mereka, dan menebarkan ketakutan di tengah masyarakat. Balasan bagi mereka dibuat sedemikian rupa agar menjadi pencegah yang kuat sehingga keamanan dan kedamaian dapat terwujud bagi seluruh manusia.

Permasalahan yang diajukan dalam pembahasan ini sama seperti yang telah dikemukakan sebelumnya mengenai makna "pemotongan" dalam ayat tentang pemotongan tangan pencuri, yaitu bahwa kata "pemotongan" memiliki dua makna: pemisahan anggota tubuh dan pelukaan. Apa yang dikatakan mengenai ayat pencurian juga berlaku pada ayat tentang hirabah: أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ "atau dipotong tangan dan kaki mereka secara bersilang."

Selanjutnya akan dikutip penafsiran Syaikh Wahbah Az-Zuhaili terhadap keseluruhan ayat ini, karena penjelasannya dinilai menonjol dalam menerangkan hukum-hukum yang terkandung di dalamnya. Beliau berkata:

يُحَارِبُونَ اللَّهَ 'memerangi Allah' merupakan ungkapan majazi dengan penghapusan kata yang diperkirakan ada, yaitu 'hamba-hamba Allah'. Maksudnya adalah memerangi hamba-hamba Allah, karena Allah tidak dapat diperangi dan tidak dapat dikalahkan."

يُحَارِبُـونَ yaitu memerangi kaum Muslimin maupun selain mereka yang berada di wilayah Islam. Kata ini berasal dari الْمُحَارَبَةُ yang diambil dari kata الْحَــرْبُ (perang), lawan dari kedamaian dan keamanan atas jiwa serta harta. Makna asal kata الْحَــرْبُ adalah melakukan pelanggaran dan merampas harta.

فَسَـادًا kerusakan; الْفَسَادُ kerusakan adalah lawan dari الصَّلاَحُ perbaikan. Dan yang dimaksud dengan kerusakan di sini adalah perampokan di jalanan dengan cara menakut-nakuti para pelintas, melakukan penyerangan terhadap jiwa, harta, dan kehormatan.

أَنْ يُقَتَّلُوا dibunuh; التَّقْتِيْلُ berarti pembunuhan yang dilakukan secara tegas sebagai bentuk penjeraan dan intimidasi terhadap para pelaku kerusakan.

أَوْ يُصَلَّبُـوا atau disalib; التَّصْلِيْـبُ berarti penegasan dalam pelaksanaan penyaliban. Menurut Imam Asy-Syafi'i dan Imam Ahmad, penyaliban dilakukan setelah pelaku dibunuh selama tiga hari, yaitu dengan mengikatnya pada kayu atau sejenisnya dalam posisi tegak dengan kedua tangan direntangkan.

أَوْ تُقَطَّـعَ أَيْدِيهِـمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِـلَافٍ atau dipotong tangan dan kaki mereka secara bersilang; maksudnya tangan kanan dan kaki kiri mereka.

أَوْ يُنْفَـوْا مِـنَ الْأَرْضِ atau diasingkan dari negeri. Menurut mazhab Maliki, maknanya adalah dipindahkan ke daerah lain di wilayah Islam apabila mereka Muslim. Jika mereka non-Muslim, mereka boleh diasingkan ke negeri Islam atau ke negeri kaum yang sedang berperang. Menurut mazhab Hanbali, pengasingan berarti mereka diusir dan tidak dibiarkan menetap di suatu daerah. Menurut mazhab Hanafi dan Syafi'i, maknanya adalah الْحَبَـسُ pemenjaraan.

Huruf أَوْ (atau) menurut mayoritas ulama menunjukkan variasi hukuman yang disesuaikan dengan tingkat kejahatan. Hukuman mati diberikan kepada pelaku yang membunuh saja. Penyaliban diberikan kepada

pelaku yang membunuh sekaligus mengambil harta. Pemotongan tangan dan kaki diberikan kepada pelaku yang mengambil harta tetapi tidak membunuh. Adapun pengasingan diberikan kepada pelaku yang hanya menebarkan ketakutan tanpa membunuh atau mengambil harta, sebagaimana pendapat Ibnu Abbas. Sementara itu, menurut mazhab Maliki, huruf أَوْ menunjukkan pilihan, sehingga imam atau penguasa berwenang memilih jenis hukuman yang paling sesuai bagi mereka."

Tafsir dan Penjelasan:

Ini adalah ayat tentang hirabah (perampokan atau pembegalan), yaitu tindakan permusuhan dan pelanggaran yang mencakup kejahatan kekafiran, perampokan jalanan, menebarkan ketakutan di jalur-jalur perjalanan, dan membuat kerusakan di muka bumi. Karena kejahatan ini menyentuh keamanan seluruh masyarakat, mengguncang stabilitasnya, serta menyebarkan teror, kecemasan, dan ketakutan di tengah orang-orang yang hidup aman, Allah Swt. menetapkan hukuman yang berat bagi para pelaku hirabah. Mereka adalah orang-orang yang memiliki kekuatan, pengaruh, dan kemampuan untuk menyerang para pelintas jalan, baik dari kalangan Muslim maupun ahlu dzimmah, serta melakukan pelanggaran terhadap jiwa, harta, dan kehormatan mereka.

Hukuman atau balasan bagi mereka, menurut urutan dan pembagian berdasarkan jenis kejahatan yang dilakukan, ditentukan dengan memahami huruf أَوْ (atau) sebagai penunjuk variasi hukuman. Oleh karena itu, siapa yang membunuh dan mengambil harta, maka ia dibunuh dan disalib. Siapa yang hanya mengambil harta, maka dipotong tangan dan kakinya secara bersilang. Siapa yang hanya menebarkan ketakutan di jalan tanpa membunuh dan tanpa mengambil harta, maka ia diasingkan dari negeri. Inilah pendapat mayoritas ulama dan para imam mazhab.

Mazhab Maliki berpendapat bahwa ayat ini menunjukkan adanya pilihan di antara bentuk-bentuk hukuman tersebut, sesuai dengan makna huruf

أَوْ. Karena itu, imam atau penguasa dapat memilih salah satu hukuman yang dipandang paling sesuai dengan kemaslahatan. Bahkan jika para pelaku hirabah tidak mengambil harta dan tidak membunuh seorang pun, imam tetap memiliki kewenangan untuk menjatuhkan salah satu dari hukuman tersebut, yaitu hukuman mati, penyaliban, pemotongan anggota tubuh, atau pengasingan, berdasarkan makna lahiriah ayat.

Imam Abu Hanifah membatasi pilihan tersebut pada jenis pelaku hirabah tertentu, yaitu mereka yang membunuh dan sekaligus mengambil harta. Dalam keadaan demikian, imam dapat memilih salah satu dari empat bentuk hukuman: jika menghendaki, ia dapat memotong tangan dan kaki pelaku secara bersilang lalu membunuhnya; atau memotong tangan dan kakinya secara bersilang lalu menyalibnya; atau menyalibnya saja; atau membunuhnya saja. Menurut beliau, hukuman pemotongan anggota tubuh tidak boleh diterapkan secara terpisah dalam kasus ini, tetapi harus disertai dengan hukuman mati atau penyaliban, karena kejahatan yang dilakukan mencakup pembunuhan dan perampasan harta.

Adapun dua murid utama beliau, Abu Yusuf dan Muhammad Asy-Syaibani, berpendapat bahwa dalam keadaan tersebut pelaku harus disalib dan dibunuh, tanpa dikenai hukuman pemotongan anggota tubuh. Namun, Imam Abu Hanifah dan kedua muridnya sepakat bahwa jika para pelaku hirabah hanya membunuh, maka mereka dihukum mati. Jika mereka hanya mengambil harta, maka tangan dan kaki mereka dipotong secara bersilang. Jika mereka hanya menebarkan ketakutan di jalan, maka mereka diasingkan dari negeri.

Dalil mazhab Maliki adalah bahwa kata أَوْ pada asalnya digunakan untuk menunjukkan pilihan, sebagaimana dalam kafarah sumpah dan kafarah pelanggaran saat berburu. Oleh karena itu, makna asal huruf tersebut harus dipertahankan selama tidak ada dalil yang memalingkannya kepada makna lain. Karena tidak ditemukan dalil yang demikian, maka makna pilihan tetap berlaku.

Dalil Mayoritas (Jumhur) Ulama:

1. Akal menuntut agar hukuman sebanding dengan tingkat kejahatan, baik dalam kadar maupun bentuknya. Hal ini dibuktikan oleh kesepakatan umat bahwa para pelaku perampokan jalanan yang mengambil harta sekaligus membunuh tidak mungkin hanya dijatuhi hukuman pengasingan.

2. Pilihan hukum hanya berlaku apabila sebab yang mewajibkan hukuman itu satu, sebagaimana dalam kafarah sumpah dan kafarah pelanggaran berburu. Adapun jika sebab-sebabnya berbeda, maka makna lahiriah pilihan tidak diterapkan. Tujuannya adalah menjelaskan hukum yang sesuai untuk masing-masing keadaan. Contohnya adalah firman Allah Swt.: قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا *"Kami berfirman, 'Wahai Zulkarnain! Engkau boleh menghukum mereka atau berbuat kebaikan kepada mereka.'"* (QS. Al-Kahfi [18]: 86). Maknanya adalah: engkau menghukum orang yang ingkar dan berbuat zalim, atau berbuat baik kepada orang yang beriman dan beramal saleh. Jadi, yang dimaksud bukanlah pilihan mutlak, karena perbedaan sebab mengakibatkan perbedaan hukum bagi masing-masing golongan.

Dalil Abu Hanifah:

Menurut Abu Hanifah, ayat tersebut tidak dapat dipahami sebagai pilihan mutlak bagi setiap pelaku hirabah. Karena itu, ada dua kemungkinan. Pertama, ayat dipahami sebagai penjelasan berurutan tentang berbagai hukuman, dengan mengandaikan pada setiap hukuman jenis kejahatan yang sesuai. Namun, pemahaman ini berarti mengabaikan fungsi huruf أَوْ yang menunjukkan pilihan. Kedua, ayat dipahami sesuai makna lahiriahnya sebagai pilihan di antara beberapa bentuk hukuman. Akan tetapi, pilihan itu hanya berlaku bagi jenis pelaku hirabah tertentu, bukan bagi seluruh pelaku hirabah secara umum. Dan yang dimaksud dengan pelaku hirabah tertentu adalah orang yang sekaligus membunuh dan mengambil harta. Pendapat ini dianggap lebih dekat dan lebih tepat

karena tetap mempertahankan fungsi asli huruf أَوْ sebagai penunjuk pilihan sekaligus selaras dengan pertimbangan rasional.

Perbuatan para pelaku hirabah disebut sebagai "memerangi Allah dan Rasul-Nya" untuk menegaskan betapa besar dan beratnya kejahatan tersebut, serta untuk menunjukkan bahayanya terhadap kebenaran dan keadilan yang Allah turunkan kepada Rasul-Nya. Sebagaimana firman Allah Swt. tentang para pelaku riba: فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ *"Maka umumkanlah perang dari Allah dan Rasul-Nya."* (QS. Al-Baqarah [2]: 279). Penyandaran perang kepada Allah bukanlah dalam makna yang sebenarnya, karena Allah Mahasuci dari keberadaan pada arah atau tempat tertentu, sedangkan peperangan mengharuskan adanya dua pihak yang saling berhadapan. Ungkapan tersebut merupakan majas yang menunjukkan penentangan terhadap perintah Allah dan perbuatan yang mendatangkan kemurkaan-Nya. Atau maknanya adalah bahwa mereka memerangi para wali dan hamba Allah serta Rasul-Nya. Pemahaman ini serupa dengan firman Allah Swt.: إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ *"Sesungguhnya orang-orang yang menyakiti Allah dan Rasul-Nya..."*

Adapun hukuman bagi para pelaku hirabah dalam ayat tersebut mencakup hukuman dunia dan hukuman akhirat.

Hukuman-hukuman duniawi terdiri atas empat jenis:

1. Dibunuh sebagai hukuman had tanpa penyaliban, apabila mereka hanya membunuh. Hukuman mati ini tidak gugur meskipun keluarga korban memberikan maaf. Penggunaan bentuk taf'il (يُقَتَّلُوا) menunjukkan adanya penegasan dan pemberatan dalam hukuman mati tersebut, karena hukuman ini bersifat pasti dan tidak dapat dibatalkan walaupun ahli waris korban memaafkan. Oleh karena itu, penguasa wajib menjatuhkan hukuman ini kepada para pelaku hirabah dan tidak berwenang untuk mengampuni atau membatalkannya. Kaum Muslimin juga wajib membantu penguasa dalam memerangi dan mencegah mereka menyakiti masyarakat.

2. Dibunuh dan disalib, apabila mereka membunuh sekaligus mengambil harta.
3. Dipotong tangan dan kaki secara bersilang, yaitu tangan kanan dan kaki kiri, apabila mereka hanya mengambil harta tanpa melakukan pembunuhan.
4. Diasingkan dari negeri, apabila mereka hanya menebarkan ketakutan di jalan tanpa membunuh seseorang dan tanpa mengambil harta.

Adapun penyaliban dilakukan dengan menggunakan sebuah tiang atau kayu yang ditancapkan ke tanah. Seluruh tubuh pelaku diikat padanya setelah kedua kakinya diletakkan di atas papan lebar pada bagian bawah, dan kedua tangannya diikat pada papan lebar di bagian atas.

Menurut pendapat yang lebih kuat dalam mazhab Hanafi dan pendapat yang rajih dalam mazhab Maliki, penyaliban dilakukan ketika pelaku masih hidup selama tiga hari, kemudian ia ditusuk dengan tombak dan dibunuh. Hal ini karena penyaliban merupakan hukuman yang disyariatkan sebagai bentuk pemberatan hukuman, dan yang dikenai hukuman adalah orang yang masih hidup. Adapun orang yang telah mati bukan lagi subjek hukuman. Penyaliban dalam keadaan ini tidak termasuk الْمُثْلَةُ (mutilasi) yang dilarang, karena mutilasi berarti memotong sebagian anggota tubuh.

Mazhab Syafi'i dan Hanbali berpendapat bahwa penyaliban dilakukan setelah pelaku dibunuh. Alasannya, Allah Swt. mendahulukan penyebutan pembunuhan daripada penyaliban dalam ayat tersebut. Selain itu, menyalib seseorang dalam keadaan hidup dianggap sebagai penyiksaan dan perlakuan yang merendahkan. Nabi Saw. telah melarang mutilasi dan penyiksaan terhadap makhluk hidup. Dalam hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah perawi dari Syaddad bin Aus, Baginda bersabda: "Apabila kalian membunuh, maka lakukanlah pembunuhan dengan cara yang baik. Dan apabila kalian menyembelih, maka lakukanlah penyembelihan dengan cara yang baik."

Tujuan penyaliban setelah pelaku dibunuh adalah sebagai bentuk penjeraan dan peringatan bagi orang lain agar perbuatannya diketahui luas dan menjadi pelajaran bagi masyarakat.

Adapun pengasingan, menurut mazhab Hanafi, maknanya adalah pemenjaraan. Sebab, dengan dipenjara seseorang telah diasingkan dari kehidupan normal di muka bumi, tempat manusia biasanya hidup dengan bebas dan tenteram. Sementara itu, pengasingan ke daerah lain dianggap dapat merugikan wilayah yang menjadi tujuan pengasingan, membuka peluang terjadinya kekafiran, dan memungkinkan pelaku melarikan diri ke wilayah musuh.

Mazhab Maliki berpendapat bahwa pengasingan berarti memindahkan pelaku dari daerah tempat tinggalnya ke daerah lain yang berjarak minimal sejauh jarak safar qashar (sekitar 89 kilometer), lalu memenjarakannya di sana sampai tampak tanda-tanda pertobatannya. Dengan demikian, menurut mayoritas ulama, makna praktis dari pengasingan adalah pemenjaraan.

Mazhab Hanbali berpendapat bahwa pengasingan berarti mengusir dan menjauhkankan mereka sehingga tidak dibiarkan menetap atau berlindung di suatu daerah tertentu. Pendapat ini didasarkan pada riwayat dari Al-Hasan Al-Bashri dan Az-Zuhri.

Adapun hukuman akhirat bagi para pelaku hirabah adalah sebagaimana disebutkan dalam firman Allah Swt.: ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ *"Yang demikian itu merupakan kehinaan bagi mereka di dunia, dan di akhirat mereka mendapat azab yang besar."* (QS. Al-Ma'idah [5]: 33). Maksudnya, hukuman yang telah disebutkan sebelumnya merupakan kehinaan dan aib bagi mereka di dunia, karena besarnya kejahatan hirabah dan dahsyatnya dampak yang ditimbulkannya. Hukuman itu juga dimaksudkan agar mereka menjadi pelajaran bagi orang lain. Adapun di akhirat, mereka akan mendapatkan azab yang sangat besar karena telah melakukan kejahatan yang mengguncang

sendi-sendi masyarakat dan menyebabkan terganggunya aktivitas perdagangan serta keamanan umum.

Kemudian Allah Swt. mengecualikan orang-orang yang bertobat dari hukuman tersebut dengan firman-Nya: إِلَّا الَّذِيـنَ تَابُـوا مِـنْ قَبْـلِ أَنْ تَقْـدِرُوا عَلَيْهِمْ *"Kecuali orang-orang yang bertobat sebelum kamu dapat menangkap mereka."* (QS. Al-Ma'idah [5]: 34). Artinya, siapa saja yang bertobat sebelum jatuh ke dalam genggaman penguasa, atau sebelum pemerintah berhasil menangkapnya, maka hukuman tersebut gugur darinya, apabila tobatnya benar-benar tulus dan ikhlas karena Allah Swt., bukan sekadar tipu daya atau upaya menghindari hukuman. Sebab tujuan utama telah tercapai, yaitu berhentinya perbuatan merusak di muka bumi dan penghentian permusuhan terhadap para wali Allah dan Rasul-Nya. Hal ini ditegaskan oleh firman Allah Swt.: فَاعْلَمُـوا أَنَّ اللَّـهَ غَفُـورٌ رَحِيـمٌ *"Maka ketahuilah bahwa Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."* (QS. Al-Ma'idah [5]: 34). Maksudnya, Allah mengampuni dosa-dosa mereka dan merahmati mereka dengan menggugurkan hukuman tersebut, karena pada saat itu tidak ada lagi alasan untuk mencurigai mereka, sehingga tobat mereka dianggap bermanfaat dan diterima.

Tobat semacam ini hanya menggugurkan hak-hak Allah, yaitu hukuman had. Adapun hak-hak manusia, seperti qisas dan penggantian harta yang dirampas, tetap berlaku. Ahli waris korban tetap memiliki hak untuk menuntut qisas terhadap pelaku pembunuhan serta menuntut pengembalian harta yang diambil. Wali korban memiliki pilihan antara menuntut qisas, menerima diyat, atau memberikan maaf. Tobat juga tidak dianggap sempurna kecuali dengan mengembalikan harta yang dirampas kepada pemiliknya. Jika penguasa membebaskan pelaku dari kewajiban finansial tertentu, maka penggantian kerugian tersebut harus ditanggung oleh Baitul Mal (kas negara). Adapun orang yang bertobat setelah berhasil ditangkap, maka menurut makna lahiriah ayat, tobatnya tidak menggugurkan hukuman had. Hukuman tetap ditegakkan atasnya karena ia dianggap masih mungkin berpura-pura

dalam tobatnya atau berdusta mengenai ketulusannya setelah berada dalam genggaman penguasa.[1]

Penakwilan Hukuman Pengasingan antara Makna Lahiriah dan Tujuan Syariat

Di sini perlu diberikan perhatian khusus terhadap persoalan hukuman pengasingan (النَّفْيُ). Pemaknaan yang dipilih oleh Imam Abu Hanifah dan para pengikutnya, yaitu menafsirkan pengasingan sebagai pemenjaraan, membuka cakrawala untuk memahami penakwilan fikih yang berorientasi pada tujuan-tujuan syariat terhadap nash Al-Quran. Apakah pilihan ini lahir dari pertimbangan maqashid syariah, sehingga para fuqaha memandang bahwa pengasingan ke negeri lain dapat menimbulkan mudarat bagi para pelaku hirabah maupun bagi masyarakat yang menjadi tujuan pengasingan? Atau bahkan dapat menyebabkan perubahan agama orang yang diasingkan apabila daerah tujuan tersebut merupakan wilayah non-Muslim? Berdasarkan pertimbangan itu, mereka melampaui makna lahiriah pengasingan dan menakwilkan hukuman tersebut sebagai pemenjaraan untuk menghindari akibat-akibat tersebut.

Ibnu 'Asyur berkata: "Pengasingan dari bumi berarti menjauhkan seseorang dari tempat yang menjadi tanah airnya, karena makna asal النَّفْيُ adalah ketiadaan. Dan yang dimaksud di sini adalah pengusiran atau pengasingan, karena ia dijauhkan dari masyarakat yang telah diperanginya. Orang Arab berkata: نَفَوْا فُلَانًا, artinya mereka mengeluarkannya dari tengah-tengah mereka, yaitu menjadikannya الْخَلِيْعُ orang yang terusir. An-Nabighah berkata: لِيَهْنِئْ لَكُم أَنْ قَدْ نَفَيْتُمْ بُيُوتَنَا...'Bersukacitalah kalian karena telah mengusir kami dari rumah-rumah kami.' Maksudnya, kalian telah menjauhkan kami dari negeri kalian. Dalam bahasa Arab tidak dikenal makna lain bagi kata النَّفْيُ selain makna ini."[2]

1 At-Tafsir Al-Munir 6/161/168 dengan sedikit penggubahan.
2 At-Tahrir wa At-Tanwir 6/184.

Rasyid Ridha berkata: "Ada pula yang berpendapat bahwa pengasingan berarti pemenjaraan, dan itulah mazhab Abu Hanifah. Ini merupakan pendapat yang paling jauh dari makna lahiriah, sebab pemenjaraan adalah hukuman yang berbeda dari pengasingan dan pengusiran dari negeri."[1]

Ibnu 'Asyur menjelaskan alasan yang mendorong Abu Hanifah dan para pengikutnya menakwilkan pengasingan sebagai pemenjaraan dengan mengatakan: "Dan yang mendorong mereka kepada penakwilan yang jauh ini adalah keinginan untuk menghindari pemindahan bahaya yang ditimbulkan oleh pelaku hirabah dari satu masyarakat kepada masyarakat lain. Ini merupakan suatu pertimbangan yang dapat mendorong kepada penakwilan. Namun para ulama telah menjelaskan bahwa pengasingan tetap dapat menghilangkan bahaya tersebut, karena orang Arab dahulu apabila seseorang diusir dari tanah airnya, ia akan menjadi hina dan kehilangan kekuatan serta pengaruhnya. Imru'ul Qais berkata:

بِهِ الذِّئْبُ يَعْوِى كالخَلِيعِ المُعَيَّلِ

'Di sana serigala melolong seperti orang terusir yang kehilangan penopang hidupnya.'

Keadaan seperti itu tidak hanya berlaku pada bangsa Arab. Setiap orang memiliki keberanian, kekuatan, dan pengaruh di negerinya sendiri yang tidak dimilikinya ketika berada di negeri lain. Selain itu, sebagian ulama berpendapat bahwa para pelaku hirabah diasingkan ke daerah yang jauh dan terpencil sehingga mereka berada dalam keadaan seperti orang yang terkepung dan terbatasi geraknya. Abu Az-Zinad berkata:

1 Tafsir Al-Manar 6/299.

'Pada masa dahulu, pengasingan dilakukan ke Dahlak[1] dan ke Badi'[2]; keduanya merupakan pulau-pulau di Laut Yaman.'"[3]

Berdasarkan hal tersebut, tampak bahwa Abu Hanifah dan mazhab Ahlur Ra'yi dalam menakwilkan makna pengasingan (النَّفْـــيُ) berangkat dari landasan-landasan fikih mereka serta metode mereka dalam berinteraksi dengan nash Al-Quran. Mereka memandang hukuman tersebut dari sudut sejauh mana ia mampu mencegah mudarat dan mewujudkan tujuan-tujuan syariat. Karena itu, mereka menakwilkan pengasingan sebagai pemenjaraan, suatu penakwilan yang melampaui makna lahiriah teks untuk mencapai tujuan umum yang hendak diwujudkan oleh syariat.

Dari titik tolak ini, pada masa kini kita dapat membangun sebuah metodologi dalam membaca nash Al-Quran yang terdiri atas dua tahap:

- Tahap pertama: pembacaan tafsir kontekstual, yaitu menafsirkan ayat-ayat sesuai dengan konteks sejarah, sosial, dan kebahasaannya.
- Tahap kedua: pembacaan takwil maqashidi, yaitu menakwilkan ayat-ayat dengan cara yang mewujudkan tujuan-tujuan umumnya sehingga dapat diterapkan pada setiap zaman dan tempat, dengan tetap menjamin terwujudnya misi universal Islam.

Penulis menyatakan bahwa ia akan menyusun sebuah kajian khusus, insya Allah, mengenai metode ini beserta penerapannya terhadap Al-Quran secara keseluruhan, untuk menunjukkan betapa penting dan perlunya pendekatan tersebut dalam memahami nash Al-Quran berdasarkan ruh

1 Dahlak adalah gugusan pulau yang terletak di Laut Merah di lepas pantai Eritrea, dekat kota Massawa, yang membentuk apa yang dikenal sebagai Kepulauan Dahlak. Gugusan ini terdiri atas ratusan pulau, dengan Pulau Dahlak Besar sebagai yang paling terkenal. Kepulauan ini telah dikenal sejak masa awal Islam dan kadang-kadang digunakan sebagai tempat pengasingan atau pemenjaraan oleh Daulah Umayyah. Kepulauan tersebut juga memiliki arti penting secara historis dan perdagangan karena letaknya yang strategis di Laut Merah, antara Yaman dan Afrika. Dalam sumber-sumber Arab sejak masa Khalifah Umar bin Al-Khaththab disebutkan bahwa para khalifah pernah mengasingkan orang-orang yang tidak mereka sukai ke wilayah ini. (Ath-Thabari, jilid 4, hlm. 63)

2 Badi' (Massawa) adalah nama historis bagi sebuah pelabuhan dan pulau di pesisir Laut Merah di Eritrea, yang kini dikenal dengan nama Massawa (Massawa). Tempat ini merupakan salah satu pelabuhan yang dikenal dalam karya-karya geografi Arab klasik. Nama Badi' disebut sebagai salah satu pelabuhan kuno yang dikenal oleh para pedagang dan pengembara Arab, serta menjadi jalur penting penghubung perdagangan antara Afrika Timur dan Jazirah Arab. Lokasinya berada di sebelah barat Kepulauan Dahlak di Laut Merah.

3 At-Tahrir wa At-Tanwir 6/184.

syariat dan tujuan-tujuannya. Dengan demikian, Al-Quran tetap menjadi kitab yang hidup, relevan bagi setiap zaman dan tempat, serta mampu mewujudkan keadilan dan hikmah dalam penerapannya.

KEDUA

MASALAH MUA'MALAH (TRANSAKSIONAL)

NYANYIAN DAN MUSIK

Dapat dikatakan bahwa kebangkitan peradaban suatu bangsa tidak akan terwujud kecuali melalui pembangunan manusia yang mampu berkreasi, memiliki imajinasi yang luas, dan kepekaan rasa yang hidup. Dari sinilah seni tampil sebagai unsur sentral dalam pembentukan kesadaran kemanusiaan tersebut, karena seni merupakan salah satu syarat mendasar bagi kebangkitan akal dan jiwa sekaligus. Di mana seni mengalami kemunduran, di sana pula daya imajinasi melemah, cakrawala berpikir menyempit, dan kemampuan berinovasi menurun. Fenomena ini telah diamati di banyak bangsa saat mereka memasuki masa kemunduran peradaban.

Hal itu karena imajinasi merupakan bahan dasar pertama bagi kreativitas. Dari imajinasi lahir pertanyaan, dan dari pertanyaan lahir penemuan, baik dalam bidang ilmu pengetahuan, pemikiran, maupun seni. Kreativitas yang terus berkembang dan beragam pada akhirnya berubah menjadi energi peradaban yang aktif, yang berperan dalam membentuk visi besar suatu bangsa serta memberinya kemampuan untuk melampaui batas-batas lama dan melakukan pembaruan. Oleh sebab itu, seni senantiasa berada di jantung pergerakan peradaban.

Masyarakat modern telah menyadari kenyataan ini secara praktis. Karena itu, mereka berupaya mengembalikan kedudukan seni dan filsafat ke dalam sistem pendidikan mereka sebagai sarana untuk memperluas wawasan berpikir serta mengembangkan kemampuan berimajinasi dan berinovasi. Ilmu pengetahuan memang mengungkap hukum-hukum alam semesta, tetapi ilmu saja tidak cukup tanpa seni. Seni memberikan kepada manusia kemampuan untuk memahami dirinya sendiri serta mengekspresikan kegelisahan, pertanyaan, dan makna-makna kehidupannya. Jika ilmu pengetahuan memberi manusia kemampuan untuk menguasai alam, maka seni memberinya kemampuan untuk hidup di dunia ini dengan penuh makna.

Dengan demikian, manusia tampak sebagai makhluk yang memiliki dua sayap: sayap ilmiah yang membawanya terbang dalam ruang eksperimen, hukum, dan penemuan; serta sayap artistik yang membawanya terbang dalam ruang simbol, rasa, dan makna. Penerbangan itu tidak akan sempurna hanya dengan salah satu sayap. Karena itu, tidak tepat memandang kreativitas artistik dan kreativitas ilmiah dengan ukuran superioritas atau hierarki. Masing-masing memiliki wilayah dan fungsinya sendiri, dan keduanya bersumber dari mata air yang sama, yaitu daya kreatif yang tersimpan dalam diri manusia. Kreativitas dalam puisi, musik, atau sastra pada hakikatnya tidak lebih rendah daripada kreativitas dalam fisika, kedokteran, atau filsafat. Semuanya berperan dalam membentuk kesadaran kolektif dan membangun cara manusia memandang dirinya serta dunia di sekitarnya.

Dalam konteks peradaban dan kemanusiaan yang luas inilah tampak pentingnya pandangan filosofis yang dikemukakan oleh Alija Izetbegović dalam bukunya Islam Between East and West (Islam antara Timur dan Barat). Ia mengangkat kembali persoalan seni dari akar filosofisnya, di luar dikotomi antara pengharaman dan pembolehan, serta terlepas dari pandangan yang menempatkan seni sekadar sebagai unsur budaya pinggiran. Izetbegović memandang seni sebagai ekspresi yang autentik

dari dimensi spiritual manusia dan sebagai perwujudan kerinduan abadi manusia terhadap sesuatu yang melampaui realitas material semata.

Berdasarkan pemahaman tersebut, ia berpendapat bahwa seni dan agama merupakan dua saudara kembar yang lahir dari kebutuhan manusia yang sama, yaitu kebutuhan akan makna dan keinginan untuk melampaui pandangan materialistis yang menyederhanakan hakikat keberadaan. Sebagaimana penolakan terhadap agama lahir dari upaya mereduksi manusia hanya pada dimensi biologis atau utilitarian, demikian pula penolakan terhadap seni bersumber dari logika yang sama, yaitu ketidakmampuan melihat manusia sebagai makhluk simbolik dan spiritual, bukan sekadar mesin produksi atau konsumsi.

Dalam wacana Islam, nyanyian dan musik merupakan salah satu bentuk seni yang paling sering menjadi sasaran kritik keras dalam tradisi dakwah dan ceramah keagamaan klasik. Pendekatan yang dominan adalah pendekatan pengharaman, yang sering kali tidak disertai dengan landasan argumentasi yang memadai dan mendalam.

Namun, dalam beberapa dekade terakhir telah muncul dinamika ilmiah yang cukup signifikan dalam meninjau kembali persoalan ini. Berbagai penelitian dan buku telah diterbitkan untuk mengkaji nyanyian dan musik dalam kerangka syariat dan batasan-batasan etika, dengan pendekatan yang lebih dekat kepada tujuan-tujuan umum syariat. Di antara kontribusi yang menonjol adalah karya-karya Syeikh Yusuf al-Qaradawi, Syeikh Muhammad al-Ghazali, dan tokoh-tokoh lainnya.

Perubahan-perubahan modern, bersamaan dengan berkembangnya saluran media keagamaan dan media baru, turut memperkuat pandangan yang membolehkan nyanyian dan musik, atau setidaknya mengurangi ketegasan pandangan yang melarangnya. Secara praktis, kini sangat sulit memisahkan dakwah dan wacana keagamaan kontemporer dari media audio dan artistik yang menjadi sarana utama berbagai platform tersebut.

Salah satu tulisan fikih kontemporer yang paling baik dan paling ringkas dalam pembahasan ini adalah apa yang ditulis oleh Mahmud Syaltut, mantan Syekh Al-Azhar. Dalam pembahasannya, ia menyoroti persoalan ini dari sudut pandang fitrah manusia dan kebutuhan-kebutuhannya, serta bagaimana Islam berinteraksi dengan fitrah tersebut secara seimbang—tanpa pengekangan yang berlebihan dan tanpa kebebasan yang tak terkendali. Ia menegaskan bahwa syariat hadir untuk membina, mengarahkan, dan menjaga fitrah manusia agar tidak menyimpang dari tujuan-tujuan kebaikan dan kemuliaan, bukan untuk menentangnya atau merusaknya.

Karena itu, penulis akan mengutip secara lengkap pandangan Syekh Mahmud Syaltut, mengingat keluasan perspektif dan ketepatan ungkapan yang terkandung di dalamnya, sehingga dianggap cukup mewakili pembahasan tanpa perlu memasuki uraian panjang mengenai dasar-dasar argumentatif masalah ini.

Beliau rahimahullah berkata:

"Aku berharap saudara kandung Muslim kita dapat menemukan dalam fatwa ini sesuatu yang bermanfaat bagi mereka dalam mengetahui hukum Allah berkaitan dengan banyak hal yang oleh sebagian orang dianggap haram menurut syariat, sementara oleh sebagian yang lain dianggap halal. Perbedaan pandangan ini telah menimbulkan kebingungan psikologis dan kegamangan keagamaan di tengah masyarakat. Mereka tidak menemukan sesuatu yang dapat menguatkan salah satu dari kedua pendapat tersebut, sehingga tetap berada dalam keraguan antara halal dan haram. Keadaan ini menimbulkan kegoncangan yang tidak selaras dengan kondisi yang seharusnya dimiliki oleh orang-orang beriman.

Salah satu contohnya adalah surat yang sampai kepadaku mengenai persoalan 'mempelajari musik dan mendengarkannya'. Sebagaimana telah kalian dengar, surat itu menggambarkan adanya dua pandangan yang berbeda tentang hukum musik. Salah satu pandangan bersandar

pada ungkapan-ungkapan yang terdapat dalam sebagian kitab fikih atau yang didengar dari sebagian orang yang mengenakan pakaian wara' tidak pada tempat yang semestinya. Adapun pandangan yang lain lahir dari perasaan kemanusiaan yang dipandu oleh pemahaman agama yang sehat.

Kelompok pertama berpendapat—berdasarkan apa yang mereka baca atau dengar—bahwa mempelajari musik dan mendengarkannya adalah haram.

Sedangkan kelompok kedua berpendapat—berdasarkan fitrah kemanusiaan yang bersih—bahwa mempelajari dan mendengarkan musik adalah halal dan tidak mengandung keharaman.

Fitrah manusia cenderung kepada hal-hal yang menyenangkan

Prinsip dasar yang ingin aku tekankan dalam persoalan ini dan persoalan-persoalan lain yang diperselisihkan antara halal dan haram adalah bahwa Allah telah menciptakan manusia dengan suatu naluri yang membuatnya cenderung kepada hal-hal yang menyenangkan dan baik, yang memberikan pengaruh positif pada dirinya. Dengan hal-hal itu ia menjadi tenang, merasa nyaman, bersemangat, dan anggota tubuhnya memperoleh ketenteraman.

Karena itu, kita melihat manusia merasa gembira ketika memandang pemandangan yang indah, seperti hamparan hijau yang tertata rapi, air yang jernih dengan gelombang-gelombangnya yang beriak, atau wajah yang elok dengan ekspresi yang cerah. Dadanya menjadi lapang ketika mencium aroma yang harum, yang menghadirkan kesegaran bagi tubuh dan jiwa. Ia juga merasa nyaman ketika menyentuh sesuatu yang lembut tanpa kekasaran. Demikian pula, dadanya menjadi lapang karena kenikmatan memperoleh pengetahuan dan menyingkap sesuatu yang sebelumnya tersembunyi dan tidak diketahui.

Selain itu, manusia diciptakan dengan naluri mencintai berbagai kenikmatan dan perhiasan kehidupan, seperti perempuan, anak-anak, tumpukan emas dan perak, kuda-kuda pilihan, hewan ternak, dan lahan pertanian."

Syariat Tidak Menghapus Naluri, tetapi Mengaturnya

Barangkali manusia tidak akan mampu menjalankan tugas yang dibebankan kepadanya dalam kehidupan ini sebagaimana tujuan Allah menciptakannya, kecuali jika ia memiliki dorongan naluriah yang mengarahkannya kepada berbagai hal yang diinginkan serta berbagai kenikmatan yang Allah ciptakan bersamanya dalam kehidupan. Dengan dorongan itu, ia mengambil dari berbagai kenikmatan tersebut kadar yang dibutuhkannya dan yang bermanfaat baginya.

Karena itulah hikmah Ilahi menghendaki agar manusia diciptakan dengan dorongan semacam itu. Oleh sebab itu, tidak masuk akal apabila Allah menuntut manusia—setelah menciptakannya dengan keadaan demikian dan menanamkan dalam dirinya dorongan tersebut demi hikmah-Nya yang luhur—untuk mencabut, mematikan, atau memerangi naluri itu pada hakikat asalnya.

Dengan demikian, tidak mungkin tujuan syariat-syariat samawi, pada fase mana pun dalam sejarah kemanusiaan, adalah menghapus naluri alami yang sangat diperlukan dalam kehidupan ini.

Benar bahwa syariat-syariat samawi memiliki tuntutan lain terkait naluri tersebut, yaitu mengendalikan dan mengekang kecenderungannya. Maksudnya adalah mengendalikan naluri agar tidak melampaui batas hingga membuat manusia melupakan kewajiban-kewajibannya, merusak akhlaknya, atau menghalanginya dari berbagai tugas yang lebih penting dan lebih wajib baginya dalam kehidupan.

Moderasi sebagai Prinsip Agung dalam Islam

Itulah sikap syariat-syariat samawi terhadap naluri manusia. Sikap tersebut adalah sikap keseimbangan dan moderasi, bukan sikap berlebihan dan bukan pula sikap mengabaikan. Ia adalah sikap pengaturan, bukan sikap mematikan atau mencabut naluri. Ini merupakan prinsip mendasar yang harus dipahami dan dijadikan tolok ukur dalam memahami tujuan-tujuan syariat. Al-Quran telah mengisyaratkan prinsip ini dalam banyak persoalan, antara lain: وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ *"Janganlah engkau jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu dan jangan pula engkau terlalu mengulurkannya."* (QS. Al-Isra' [17]: 29). يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا *"Wahai anak cucu Adam! Pakailah pakaianmu yang bagus pada setiap (memasuki) masjid, makan dan minumlah, tetapi jangan berlebihan."* (QS. Al-A'raf [7]: 31). وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ *"Bersikap sederhanalah dalam berjalan dan lunakkanlah suaramu."* (QS. Luqman [31]: 19).

Dengan demikian, syariat mengarahkan manusia dalam memenuhi tuntutan nalurinya menuju jalan tengah. Syariat tidak diturunkan untuk mencabut naluri mencintai harta, melainkan untuk mengaturnya agar tidak berubah menjadi keserakahan dan pemborosan. Syariat juga tidak diturunkan untuk mencabut kecenderungan manusia kepada pemandangan yang indah atau suara-suara yang menyenangkan, melainkan untuk membina dan mengarahkannya agar tidak menimbulkan mudarat atau keburukan. Demikian pula, syariat tidak diturunkan untuk menghapus naluri kesedihan, melainkan untuk mengendalikannya agar tidak berubah menjadi kepanikan dan keputusasaan. Begitulah sikap syariat terhadap seluruh naluri manusia.

Allah telah membebankan kepada akal—yang merupakan hujah-Nya atas manusia—tugas untuk mengatur naluri-naluri tersebut sesuai dengan petunjuk syariat dan agama-Nya. Karena itu, apabila seseorang cenderung menikmati suara yang merdu atau alunan yang menyenangkan, baik yang berasal dari manusia, hewan, maupun alat apa pun, atau ia

tertarik mempelajarinya, maka ia telah memenuhi hak nalurinya. Jika dalam hal itu ia tetap berada pada batas yang tidak membuatnya lalai dari kewajiban agama, akhlak yang mulia, atau kedudukan yang sesuai dengan martabatnya, maka ia telah mengatur nalurinya dengan baik, menempuh jalan yang lurus, dan menjadi orang yang diridhai oleh Allah serta dihormati oleh manusia.

Dengan penjelasan ini, menjadi jelas bahwa sikap seorang pemuda yang mempelajari musik sambil tetap menjaga pelaksanaan salat lima waktu pada waktunya serta melaksanakan tugas-tugas yang menjadi kewajibannya merupakan sikap yang lahir dari naluri yang dikendalikan oleh akal berdasarkan syariat dan hukum Allah. Naluri itu tunduk kepada kehendaknya yang terarah. Inilah puncak tujuan yang diinginkan syariat-syariat samawi dari manusia dalam kehidupan ini."[1]

Kemudian, pada bagian akhir pembahasannya, beliau menyimpulkan pandangannya mengenai nyanyian dan musik dengan mengatakan:

"Dengan demikian, mendengarkan alat-alat musik yang menghasilkan nada-nada atau suara-suara yang indah tidak dapat diharamkan hanya karena ia merupakan suara alat musik, suara manusia, atau suara hewan. Adapun yang dapat menjadikannya haram adalah apabila ia digunakan untuk membantu suatu perbuatan yang haram, dijadikan sarana menuju sesuatu yang haram, atau menyebabkan kelalaian terhadap suatu kewajiban.

Demikianlah seharusnya manusia memahami hukum Allah dalam persoalan-persoalan seperti ini. Setelah itu, semoga kita tidak lagi mendengar pendapat yang dilontarkan secara sembarangan dalam menetapkan halal dan haram. Sebab mengharamkan sesuatu yang tidak diharamkan Allah atau menghalalkan sesuatu yang diharamkan Allah, keduanya merupakan bentuk kedustaan dan berbicara atas nama Allah tanpa ilmu." قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ

1 Al-Fatawa hal. 409.

وَالْإِثْـمَ وَالْبَغْـىَ بِغَيْـرِ الْحَـقِّ وَأَنْ تُشْـرِكُوا بِاللَّـهِ مَـا لَـمْ يُنَـزِّلْ بِـهِ سُـلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُـوا عَلَى اللَّـهِ مَـا لَا تَعْلَمُـونَ *"Katakanlah (Muhammad), 'Tuhanku hanya mengharamkan segala perbuatan keji, baik yang tampak maupun yang tersembunyi, perbuatan dosa, perbuatan zalim tanpa alasan yang benar, mempersekutukan Allah dengan sesuatu yang Allah tidak menurunkan alasan untuk itu, dan mengatakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui.'"* (QS. Al-A'raf [7]: 33). Wallahu A'lam."[1]

1 Al-Fatawa hal. 414.

FENOMENA PERBUDAKAN ANTARA AGAMA DAN SEJARAH

Perbudakan merupakan fenomena kuno yang telah dikenal oleh bangsa Yunani, Romawi, Mesir Kuno, Persia, dan masyarakat Arab sebelum Islam. Praktik ini juga dijalankan dalam tradisi Yahudi, Kristen, dan Brahmanisme. Ketika Islam datang, fenomena tersebut telah mengakar kuat dalam kehidupan masyarakat. Karena itu, Islam menanganinya dengan metode yang paling memungkinkan sesuai dengan kondisi zaman saat itu. Seandainya kita dapat hidup dalam konteks sejarah tersebut, lalu membandingkannya dengan solusi yang ditawarkan Al-Quran terhadap persoalan ini, niscaya kita akan memahami nilai moral besar yang dihadirkannya pada masa itu. Namun, sebagian orang melampaui seluruh konteks tersebut dan menilai masa lalu dengan ukuran zaman sekarang, sehingga mereka tidak mampu memahami perubahan yang dibawa oleh konsep tersebut, maupun besarnya tantangan dan penolakan masyarakat terhadapnya pada waktu itu.

Sebagian fenomena sosial yang telah mengakar kuat dalam masyarakat serta terkait dengan berbagai kepentingan politik dan ekonomi tidak dapat diatasi dengan satu langkah sekaligus, karena langkah seperti itu sering kali berakhir dengan kegagalan. Sebaliknya, fenomena tersebut

memerlukan penanganan dari berbagai sisi secara bertahap hingga menghasilkan penyelesaian yang menyeluruh. Inilah pendekatan yang ditempuh Al-Quran dalam menghadapi fenomena sosial yang kompleks ini, yang melibatkan kepentingan dua pihak, yaitu para budak dan para pemilik mereka. Penanganan tersebut pertama-tama memperhatikan kepentingan para budak dengan menyiapkan landasan yang sesuai bagi pembebasan mereka. Hal itu dilakukan melalui perubahan sistem sosial yang lama menjadi sistem baru yang memungkinkan para budak berintegrasi secara alami ke dalam masyarakat, sehingga pembebasan mereka tidak menimbulkan keterasingan sosial maupun kesulitan ekonomi.

Al-Quran memulai proses ini dengan menanamkan sebuah prinsip mendasar, yaitu pemuliaan manusia sebagai manusia, tanpa memandang faktor-faktor lain apa pun. Allah Swt. berfirman: وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا *"Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam, dan Kami angkut mereka di darat dan di laut, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik, dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna."* (QS. Al-Isra' [17]: 70).

Prinsip ini ditegaskan pula oleh Nabi Saw. dalam praktik kehidupannya. Baginda menempatkan manusia sebagai nilai tertinggi di muka bumi, dan memandang bahwa meruntuhkan Ka'bah batu demi batu lebih ringan daripada menumpahkan darah manusia tanpa hak. Kemudian muncul pula ungkapan hikmah yang dinisbatkan kepada khalifah kedua, Umar bin Al-Khaththab Ra., dalam kerangka penghormatan terhadap martabat manusia ini: مَتَى اسْتَعْبَدْتُمُ النَّاسَ وَقَدْ وَلَدَتْهُمْ أُمَّهَاتُهُمْ أَحْرَارًا *"Sejak kapan kalian memperbudak manusia, padahal mereka telah dilahirkan oleh ibu-ibu mereka dalam keadaan merdeka?"*

Gagasan lain yang diteguhkan Al-Quran dalam rangka membangun kembali struktur sosial berdasarkan nilai-nilai moral adalah prinsip persamaan. Allah Swt. berfirman: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ

عَلِيمٌ خَبِيرٌ *"Wahai manusia! Sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui lagi Mahateliti."* (QS. Al-Hujurat [49]: 13).

Keberagaman manusia dalam bentuk bangsa dan suku memiliki tujuan agar mereka saling mengenal. Setiap individu dinisbatkan kepada bangsa atau sukunya sebagai identitas yang membedakannya, bukan sebagai sarana untuk memperoleh keunggulan rasial atas orang lain. Orang yang paling mulia di sisi Allah di antara mereka adalah yang paling bertakwa. Orang yang bertakwa adalah kebalikan dari orang yang fasik. Orang yang fasik adalah orang yang telah merobohkan dinding ketakwaan yang sebelumnya melindunginya dari perbuatan jahat, kezaliman, dan pelanggaran terhadap hak orang lain, sehingga ia menjadi pelaku kezaliman dan agresi. Adapun orang yang bertakwa adalah orang yang tetap berdiri di balik benteng pelindung tersebut sehingga tidak terjerumus ke dalam kezaliman dan pelanggaran terhadap orang lain.

Perbudakan merupakan salah satu fenomena sementara yang kemudian dihapus oleh kedatangan Islam, karena bertentangan dengan pandangan Islam tentang manusia dan nilai yang diberikan kepadanya. Perbudakan juga bertentangan dengan tingkat kemuliaan yang dianugerahkan kepada manusia dibandingkan makhluk lainnya, yang mengangkat derajatnya sehingga tidak layak menjadi alat yang sepenuhnya dikuasai dan diarahkan oleh orang lain sesuka hati.

Manusia yang lahir dalam keadaan merdeka harus hidup dalam keadaan merdeka. Karena itu, sebab-sebab yang dapat menyeret seseorang ke dalam perbudakan harus dihilangkan. Inilah yang dilakukan Islam, yaitu menghapus berbagai sebab perbudakan yang sebelumnya berlaku pada bangsa-bangsa yang telah disebutkan, dan menjadikan kebebasan manusia sebagai prinsip dasar.

Secara sosial, Islam menghapus:

1. Perbudakan akibat pencurian, yang pernah berlaku di sebagian masyarakat.
2. Perbudakan akibat kesalahan atau pelanggaran tertentu, yang juga dikenal di sebagian masyarakat.
3. Perbudakan terhadap seseorang atau anak-anaknya karena ketidakmampuan melunasi utang yang membengkak akibat riba, sebagaimana pernah terjadi dalam masyarakat Arab.
4. Penjualan anak-anak karena kemiskinan, yang juga dikenal dalam masyarakat Arab.
5. Perbudakan setelah penyerangan terhadap suatu kabilah atau desa untuk dijarah, atau perbudakan melalui perampokan di jalan.
6. Perbudakan terhadap laki-laki karena menjadi tawanan perang, yang merupakan salah satu sebab terpentingnya. Dalam hal ini, Al-Quran menetapkan bahwa nasib tawanan perang hanya berada pada dua pilihan: حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا *"Apabila kamu telah mengalahkan mereka, maka tawanlah mereka. Setelah itu kamu boleh membebaskan mereka sebagai suatu kemurahan atau menerima tebusan, sampai perang berakhir."* (QS. Muhammad [47]: 4).

Nasib tawanan perang hanya memiliki dua kemungkinan: dibebaskan tanpa syarat demi mengharap ridha Allah, atau dibebaskan melalui tebusan berupa harta atau bentuk lain. Tidak ada pilihan ketiga selain kedua hal tersebut. Akan tetapi, sebagian fuqaha pada masa berikutnya berijtihad dengan menambahkan dua pilihan lain bagi penguasa, yaitu memperbudak atau membunuh tawanan. Hal ini bertentangan dengan teks Al-Quran yang membatasi pilihan hanya pada dua alternatif melalui ungkapan pembatasan "إِمَّا ... وَإِمَّا..." (antara ini atau itu), sehingga tidak dibenarkan menambah pilihan lain di luar keduanya.

Karena persoalan ini merupakan masalah yang sangat mengakar pada masa itu, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, maka

penyelesaiannya harus dilakukan secara bertahap agar masyarakat lebih mudah menerimanya dan agar para budak sendiri lebih mudah berintegrasi dan hidup dalam masyarakat baru—masyarakat yang merdeka—yang akan mereka masuki. Oleh karena itu, Islam memulai terlebih dahulu dengan tahap pembebasan spiritual atau pembebasan maknawi bagi para budak, kemudian dilanjutkan dengan tahap pembebasan praktis melalui pembukaan berbagai jalan menuju kemerdekaan.

Pertama: Pembebasan Spiritual dan Moral

Hal ini dilakukan melalui sejumlah ketentuan yang membuat para budak merasakan bahwa mereka memiliki kemanusiaan yang sama dengan kemanusiaan para pemilik mereka. Mereka berhak memperoleh makanan dari makanan yang dimakan tuannya, berpakaian dari pakaian yang dikenakan tuannya, serta tidak dibebani pekerjaan yang melampaui kemampuan mereka. Bahkan, wajib berbuat baik kepada mereka.

Seluruh hukum dalam Al-Quran pada dasarnya bersifat umum dan mencakup budak maupun orang merdeka, kecuali beberapa ketentuan khusus yang berkaitan dengan budak. Ketentuan-ketentuan khusus tersebut pada asalnya merupakan bentuk keringanan bagi mereka dan jumlahnya sangat terbatas, meskipun pada masa-masa berikutnya ruang lingkupnya diperluas secara berlebihan.

Budak dan orang merdeka sama-sama tunduk pada hukum qisas secara setara, berdasarkan prinsip "jiwa dibalas dengan jiwa". Demikian pula berbagai ketentuan lain yang menggunakan lafaz umum tanpa membedakan antara budak dan orang merdeka.

Syekh Abu Zahrah berkata: "Makna umum Islam yang dipahami dari sumber-sumber dan dasar-dasar syariat adalah bahwa status budak tidak menghilangkan kemanusiaannya. Karena itu, darahnya tetap terlindungi dari siapa pun yang membunuhnya, baik pemiliknya maupun orang lain.

Tidak diragukan bahwa tidak diterapkannya qisas terhadap pemilik yang membunuh budaknya berarti mengabaikan makna kemanusiaan yang ada pada diri budak tersebut. Hal ini bukanlah pendapat yang dipegang oleh seorang pun dari kalangan Muslim, meskipun mayoritas fuqaha terbawa oleh qiyas-qiyas fikih yang pada akhirnya menyelisihi prinsip dasar tersebut."[1]

Islam juga memberikan kepada budak kapasitas hukum yang penuh dalam berbagai tindakan dan transaksi, karena sebagaimana orang merdeka, mereka juga menjadi subjek perintah untuk melakukan kebaikan dan mencegah kemungkaran. Mereka diberi hak untuk memberikan jaminan keamanan (aman) kepada seorang individu maupun suatu kelompok. Firman Allah: وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ *"Jika seorang di antara orang-orang musyrik meminta perlindungan kepadamu, maka lindungilah dia."* (QS. At-Taubah [9]: 6).

Lafaz ayat ini bersifat umum dan mencakup setiap Muslim, baik merdeka maupun budak. Demikian pula dalam masalah kesaksian dan berbagai hak lainnya.

Seorang budak juga memiliki hak untuk mengajukan tuntutan hukum dan menggugat tuannya. Ia memiliki hak melakukan transaksi jual beli, hibah, dan berbagai bentuk muamalah lainnya sebagaimana orang merdeka. Ia juga berhak membentuk keluarga melalui pernikahan, dan tuannya tidak berhak memaksanya menikah dengan orang tertentu. Budak juga berhak memiliki harta, dan tuannya tidak boleh merampas harta tersebut darinya.

Selain itu, Islam melarang sejumlah praktik yang dahulu dilakukan terhadap para budak, seperti memaksa mereka melakukan pelacuran dan berbagai bentuk perlakuan tidak manusiawi lainnya.

1 Al-'Uqubah Fi Al-Fiqh Al-Islami hal. 417.

Kedua: Pembebasan Praktis dan Pembukaan Jalan-Jalan Menuju Kemerdekaan

Tahap pembebasan praktis ditempuh melalui beberapa mekanisme untuk mengakhiri fenomena perbudakan secara nyata dan bertahap:

1. Pembebasan melalui mukatabah

Islam mendorong sistem mukatabah (perjanjian pembebasan diri), yaitu kesepakatan antara budak dan pemiliknya agar budak dapat memperoleh kemerdekaannya dengan memenuhi syarat tertentu. Bahkan, apabila seorang budak mengajukan permohonan mukatabah, pemilik dianjurkan bahkan diwajibkan untuk menerimanya menurut sebagian pendapat.

2. Pembebasan melalui kafarah

Islam menjadikan pembebasan budak sebagai bentuk utama kafarah bagi berbagai pelanggaran. Dalam sejumlah kafarah, pilihan pertama yang diberikan kepada seorang Muslim adalah memerdekakan seorang budak. Di antaranya adalah kafarah pembunuhan tidak sengaja. Pembebasan budak dipandang sebagai bentuk menghidupkan kembali satu jiwa sebagai pengganti jiwa yang telah hilang.

3. Pembebasan melalui anjuran dan dorongan moral

Islam mendorong pembebasan budak secara sukarela sebagai bentuk pendekatan diri kepada Allah. Memerdekakan budak dijadikan sebagai salah satu amal yang dapat menyelamatkan seseorang dari kesulitan dan beban di akhirat.

4. Pembebasan melalui dana zakat

Islam menetapkan pembebasan budak sebagai salah satu golongan yang berhak menerima zakat. Dengan demikian, pembebasan budak tidak

hanya menjadi tanggung jawab individu, tetapi juga menjadi tanggung jawab sosial masyarakat secara keseluruhan. Nabi Saw. senantiasa mendorong para Sahabat untuk memerdekakan budak. Sebagaimana disebutkan oleh Syekh Abu Zahrah, Nabi Saw. tidak pernah memperbudak seorang merdeka pun. Budak-budak yang telah ada sejak masa jahiliah atau yang diberikan kepada Baginda kemudian dibebaskan olehnya.

5. Pembebasan melalui status umm al-walad

Apabila seorang budak perempuan menikah dengan seorang laki-laki merdeka lalu melahirkan anak baginya, maka ia memperoleh kedudukan khusus. Dalam keadaan tersebut, ia tidak boleh diperjualbelikan. Jika suaminya tidak memerdekakannya selama hidupnya, maka ia menjadi merdeka setelah suaminya meninggal dunia.

6. Pembebasan akibat tindakan kekerasan atau penghinaan

Prinsip dasarnya adalah bahwa hubungan antara budak dan pemiliknya harus dibangun di atas kasih sayang, kelembutan, dan empati. Tujuannya agar budak merasakan keberadaan dirinya sebagai manusia, menyadari martabat kemanusiaannya, dan memahami bahwa ia adalah makhluk yang memiliki hak atas kehormatan dan kehidupan sebagaimana manusia lainnya. Karena itu, apabila pemilik melampaui batas dalam memperlakukan budaknya, misalnya dengan menampar wajahnya atau memukulnya secara zalim, maka salah satu bentuk tebusan atas perbuatan tersebut adalah memerdekakan budak itu. Dengan demikian, ketentuan ini berfungsi sebagai perlindungan bagi budak dari berbagai bentuk pelanggaran dan perlakuan yang merendahkan martabatnya.

Karena perbudakan merupakan fenomena yang bersifat sementara dan akan berakhir dengan hilangnya sebab-sebab yang melahirkannya, maka ayat-ayat Al-Quran yang menyebut مَـا مَلَكَـتْ أَيْمَانُكُـمْ (hamba sahaya yang telah dimiliki) seluruhnya menggunakan bentuk kata kerja masa lampau, seperti: مَـا مَلَكَـتْ, مَـا مَلَكَـتْ أَيْمَانُكُـمْ, dan مَـا مَلَكَـتْ أَيْمَانُهُـمْ

يَمِينُكَ. Dan hal ini menunjukkan bahwa ayat-ayat tersebut berbicara tentang keadaan yang telah ada sebelumnya, bukan menciptakan keadaan-keadaan baru. Oleh karena itu, berbagai mekanisme yang telah disebutkan sebelumnya hadir sebagai upaya bertahap untuk mengakhiri fenomena tersebut dengan tetap memperhatikan kondisi para budak sebelum memperhatikan kepentingan para pemilik mereka.

Islam menempuh pendekatan bertahap dalam pembebasan budak agar tidak menimbulkan kesulitan bagi para budak, pemilik mereka, maupun masyarakat secara umum. Seandainya seluruh budak dibebaskan sekaligus sejak hari pertama, maka kesulitan dan kerugian justru akan lebih dahulu menimpa para budak itu sendiri dibandingkan pihak lainnya. Apa yang terjadi setelah pembebasan budak di Amerika pada awal abad ke-20 oleh Abraham Lincoln, menunjukkan pentingnya persoalan tersebut. Islam, mementingkan terlebih dahulu mendidik para budak tentang makna kebebasan sebelum memberikan kebebasan itu kepada mereka, sehingga ketika mereka benar-benar merdeka, mereka telah mengetahui cara menjalani kehidupan secara mandiri dan tidak lagi menginginkan atau meminta untuk kembali kepada perbudakan.

Tidak terdapat dalam Al-Quran konsep penawanan manusia untuk diperbudak maupun seruan untuk membangun sistem perbudakan. Setiap riwayat yang mengklaim adanya praktik penawanan untuk perbudakan pada masa Nabi Muhammad Saw. adalah riwayat yang tidak benar, karena Nabi Saw. tidak mungkin melakukan sesuatu yang bertentangan dengan misi yang Baginda bawa.

Sementara apa yang terjadi pada masa penaklukan-penaklukan Islam bukanlah perbudakan terhadap masyarakat yang ditaklukkan secara keseluruhan. Pasukan Muslim memasuki wilayah-wilayah yang pada saat itu telah memiliki pasar budak yang berkembang luas. Dari pasar-pasar tersebut dilakukan pembelian budak perempuan dalam jumlah besar yang kemudian dibawa ke masyarakat Arab. Praktik tersebut sebagai tindakan yang keliru dan bertentangan dengan prinsip-prinsip

Al-Quran. Namun, keadaan itu berbeda dengan anggapan bahwa seluruh penduduk wilayah yang ditaklukkan dijadikan budak, karena jika hal itu benar-benar terjadi, jumlah budak yang dihasilkan akan sangat besar dan tidak masuk akal dibandingkan dengan data historis yang diketahui.

Selain itu, wilayah-wilayah tersebut tidak serta-merta memeluk Islam setelah penaklukan. Hal ini, turut menyebabkan nilai-nilai yang dibawa Islam tidak langsung berakar secara mendalam di dalam masyarakat setempat. Banyak di antara mereka tetap menganut agama-agama sebelumnya selama dua abad atau lebih sebelum akhirnya beralih kepada Islam. Persia, misalnya, baru menjadikan Islam sebagai agama mayoritas masyarakat setelah sekitar dua abad berlalu.

Demikianlah gambaran moral yang, menurut penulis, dirancang oleh Islam agar persoalan perbudakan dapat berakhir secara menyeluruh. Namun, gambaran tersebut kemudian mengalami penyimpangan akibat sejumlah ijtihad fikih yang dianggap keliru, seperti pembolehan memperbudak tawanan perang, baik kombatan maupun selainnya. Penulis menilai bahwa ijtihad ini bertentangan dengan nash Al-Quran sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Gambaran tersebut juga, tercemar oleh praktik-praktik yang keliru berupa jual beli budak laki-laki dan perempuan dalam jumlah besar. Kekuasaan politik, turut berperan dalam meluasnya fenomena tersebut.

Kesimpulannya, terdapat nilai-nilai moral Islam di satu sisi dan praktik-praktik sejarah di sisi lain. Sejarah tidak identik dengan agama dan bukan merupakan bagian dari agama itu sendiri. Agama berisi nilai-nilai luhur, sedangkan sejarah merupakan rangkaian tindakan dan perilaku manusia yang kadang mendekati nilai-nilai tersebut dan kadang menjauh darinya.

Oleh karena itu, setiap perilaku sejarah harus dinilai berdasarkan nilai-nilai tersebut. Namun, penilaian atau evaluasi itu harus dilakukan dalam batas fakta-fakta yang benar-benar terbukti secara historis. Karena peristiwa-peristiwa sejarah tidak selalu memiliki tingkat kepastian yang

mutlak, maka hal itu seharusnya membuat kita lebih berhati-hati dalam memberikan penilaian. Dengan demikian, kita tidak terjatuh ke dalam sikap menyalahkan diri sendiri secara berlebihan dan terus-menerus, ataupun ke dalam sikap berbangga diri secara berlebihan yang membuat kita enggan mengakui adanya kesalahan dalam perjalanan sejarah.

KERJA DAN MARTABAT KEMANUSIAAN

Pandangan Al-Quran tentang manusia dibangun di atas satu prinsip utama yang jelas, yaitu bahwa nilai dan martabat manusia bersumber dari amal dan ketakwaannya. Makna ini berulang kali ditegaskan dalam Al-Quran hingga menjadi salah satu prinsip pokok dalam struktur moral dan sosial Islam. Allah Swt. berfirman: إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ *"Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa."* (QS. Al-Hujurat [49]: 13). Allah juga berfirman: وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ *"Dan bahwa manusia hanya memperoleh apa yang telah diusahakannya."* (QS. An-Najm [53]: 39). Dan firman-Nya: هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ *"Dialah yang menjadikan bumi itu mudah bagi kamu, maka berjalanlah di segala penjurunya dan makanlah sebagian dari rezeki-Nya."* (QS. Al-Mulk [67]: 15). Serta firman-Nya: فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ *"Apabila salat telah dilaksanakan, maka bertebaranlah kamu di bumi dan carilah karunia Allah."* (QS. Al-Jumu'ah [62]: 10).

Dalam banyak ayat lainnya, Al-Quran menghubungkan iman dan amal dengan hubungan yang sangat erat. Hampir tidak ada penyebutan iman tanpa disertai dengan amal saleh. Hal ini menunjukkan bahwa usaha, kerja, produksi, dan pembangunan merupakan bagian integral dari ibadah yang disadari dan dijalankan dengan penuh tanggung jawab. Karena

itu, jumlah ayat yang mendorong manusia untuk bekerja, membangun, berusaha, dan bergerak di muka bumi, dalam berbagai bentuk ungkapan, mencapai ratusan ayat. Ini merupakan petunjuk yang tidak mungkin luput dari perhatian seorang peneliti yang cermat.

Petunjuk Nabi Saw. kemudian datang sejalan dengan prinsip Al-Quran tersebut dan menegaskannya dalam bentuk yang paling jelas. Salah satu manifestasi yang paling kuat dari prinsip ini adalah apa yang disampaikan Nabi Saw. dalam Khutbah Wada' di Padang Arafah, lebih dari empat belas abad yang lalu. Di hadapan kumpulan besar kaum Muslimin, dalam sebuah momen yang sangat penting dan menentukan, Baginda bersabda: "Wahai manusia, sesungguhnya Tuhan kalian satu dan ayah kalian satu. Kalian semua berasal dari Adam, dan Adam berasal dari tanah. Yang paling mulia di antara kalian di sisi Allah adalah yang paling bertakwa. Tidak ada keutamaan bagi orang Arab atas orang non-Arab kecuali karena ketakwaan... Bukankah aku telah menyampaikan?" Mereka menjawab, "Ya." Baginda bersabda, "Maka hendaklah yang hadir menyampaikan kepada yang tidak hadir."

Melalui penjelasan Nabi ini, seluruh bentuk keistimewaan yang didasarkan pada ras, keturunan, dan afiliasi kesukuan dinyatakan gugur. Ukuran kemuliaan dialihkan kepada nilai moral yang bersifat batiniah, yang tidak diwariskan dan tidak dapat dibeli, melainkan diperoleh melalui tindakan dan perilaku nyata. Makna ini tercermin dalam kehidupan sosial generasi awal kaum Muslimin, di mana latar belakang etnis maupun status sosial tidak dijadikan ukuran dalam menilai seseorang atau merendahkan pekerjaannya. Sebaliknya, tolok ukur yang digunakan adalah ketakwaan dan kemampuan nyata yang dimiliki seseorang.

Kemudian, pada masa berikutnya muncul berbagai riwayat yang tidak sahih serta upaya-upaya teoretis yang berusaha membangun konsep "kafa'ah dalam nasab" (kesetaraan berdasarkan keturunan). Konsep ini bertentangan secara jelas dengan tujuan-tujuan Al-Quran dan petunjuk Nabi Saw. Meskipun para ulama besar fikih dan hadis telah menegaskan

bahwa riwayat-riwayat yang dijadikan dasar bagi konsep tersebut tidak dapat dibuktikan kebenarannya, dan banyak di antaranya merupakan riwayat palsu atau tidak memiliki dasar yang kuat, gagasan itu tetap memperoleh pendukung yang berusaha menisbatkannya kepada Nabi Saw. secara tidak benar untuk memberinya legitimasi keagamaan yang tidak semestinya.

Ibnu Hajar Al-'Asqalani berkata: "Tidak ada hadis yang sahih mengenai pertimbangan kafa'ah berdasarkan nasab."[1]

Sufyan Ats-Tsauri berkata: "Kafa'ah tidak dipertimbangkan berdasarkan nasab."[2]

Ibnu Hazm juga menolak pertimbangan tersebut secara menyeluruh dan menganggapnya sebagai sesuatu yang muncul belakangan tanpa dasar dalam syariat. Demikian pula, Ibnu Taimiyah menegaskan bahwa: "Tidak ada nash yang sahih dan tegas dari Nabi Saw. mengenai persoalan-persoalan ini."[3]

Meskipun demikian, sebagian fuqaha kemudian terlibat dalam pembahasan mengenai apa yang mereka sebut sebagai "kafa'ah dalam pernikahan", yaitu suatu persoalan yang bertentangan dengan bangunan etika Islam. Pertanyaan tersebut mengandung kecenderungan diskriminatif yang tidak sejalan dengan substansi risalah Islam. Selanjutnya, cara pandang ini merambah ke bidang pekerjaan dan profesi, sehingga dalam sebagian literatur fikih muncul klasifikasi pekerjaan menjadi "pekerjaan mulia" dan "pekerjaan rendah".

Berdasarkan pendekatan tersebut, sebagian besar pekerjaan manual dan pekerjaan pelayanan yang menjadi penopang kehidupan masyarakat dan peradaban sehari-hari dimasukkan ke dalam kategori yang disebut "pekerjaan rendah". Kategori ini mencakup antara lain: tukang bekam,

1 Fathu Al-Bari 9/133.
2 Fathu Al-Bari 9/133.
3 Al-Fatawa 19/29.

pengangkut sampah, penenun, tukang roti, pengelola pemandian umum, penyair yang memuji orang-orang di pasar dan perjamuan, fassham (orang yang melukai kulit untuk mengeluarkan darah), penjaga keamanan, penyapu dan pembersih halaman serta jamban, penyamak kulit, pencelup kain, perajin emas dan perak, pandai besi, penyedia pejantan untuk pembiakan hewan, penata rambut perempuan, peratap profesional dalam upacara kematian, pengelola pemandian umum, tukang cukur atau perias, ahli bedah, dokter hewan, penyapu jalan, ahli pengeluaran darah (fasshad), pemberi enema (pengobatan melalui suntikan dubur), pengumpul sampah, pencuci dan pemutih kain, ahli celak mata, tukang sepatu, tukang daging, jagal, tukang penguliti hewan, pengemudi unta, juru lelang, kuli angkut, penjual kacang rebus, tukang membersihkan dan melapisi peralatan tembaga dengan timah, tukang cukur, pelatih hewan tunggangan, penjaga pintu, pengendali hewan tunggangan yang membawa penumpang, pelayan rumah tangga yang mengurus alas dan perlengkapan rumah, penjaga api atau tungku, perempuan yang bekerja sebagai ibu susuan dengan upah, serta berbagai pekerjaan lainnya yang tanpanya kehidupan masyarakat tidak dapat berjalan dengan baik.

Dengan logika tersebut, lingkup "pekerjaan rendah" diperluas hingga mencakup sebagian besar pekerjaan manual, dengan mengabaikan petunjuk-petunjuk Al-Quran dan sirah Nabi yang menegaskan nilai kerja dan produktivitas dalam Islam. Al-Quran menyebutkan kerja dan usaha dalam sekitar tiga ratus tempat, dalam berbagai konteks yang memuji ikhtiar dan penghasilan yang halal, menghubungkan amal saleh dengan iman, serta menegaskan bahwa martabat manusia diperoleh melalui usaha, produktivitas, dan ketakwaan.

Petunjuk Nabi Saw. juga datang untuk menegaskan kemuliaan kerja manual dan menolak segala bentuk penghinaan terhadapnya. Diriwayatkan bahwa Nabi Saw. mencium tangan yang telah letih karena bekerja, lalu bersabda: "Ini adalah tangan yang dicintai Allah dan Rasul-Nya."

Dengan sikap tersebut, Baginda memberikan kedudukan spiritual dan moral yang tinggi kepada kerja manual. Nabi Saw. sendiri melakukan berbagai pekerjaan dalam kehidupan sehari-harinya. Baginda memperbaiki sandalnya sendiri, membersihkan rumahnya, mengumpulkan kayu bakar, dan menyembelih hewan kurban. Semua itu merupakan praktik nyata yang menunjukkan kemuliaan kerja tangan, bahkan dalam urusan yang paling sederhana sekalipun.

Demikian pula para Nabi dan Rasul sebelum Baginda. Nabi Musa As. bekerja sebagai penggembala. Nabi Dawud As. bekerja sebagai pandai besi. Nabi Idris As. dikenal sebagai penjahit. Nabi Nuh As. bekerja sebagai tukang kayu. Semua itu adalah pekerjaan manual yang sangat mendasar, dan tidak sedikit pun mengurangi kemuliaan maupun kedudukan mereka. Sebaliknya, pekerjaan-pekerjaan tersebut menjadi sarana memperoleh penghasilan yang terhormat sekaligus membangun kehidupan masyarakat.

Sejarah Islam juga menunjukkan bahwa para Sahabat, Tabi'in, dan imam-imam mazhab tidak pernah merasa enggan melakukan pekerjaan manual. Bahkan mereka melakukannya dengan sungguh-sungguh dan penuh kesungguhan. Ali bin Abi Thalib dan Ahmad bin Hanbal, misalnya, pernah melakukan berbagai pekerjaan manual dan turut mengangkat beban berat. Hal ini menunjukkan perpaduan yang menarik antara kerja fisik dan kepemimpinan intelektual maupun keagamaan.

Para Sahabiyah juga melakukan berbagai pekerjaan penting. Zainab binti Jahsy dan Asma' binti 'Umais melakukan pekerjaan penyamakan kulit.

'Amr bin Al-'Ash terlibat dalam perdagangan dan pekerjaan sebagai tukang daging, sedangkan Az-Zubair bin Al-'Awwam juga menjalankan profesi sebagai tukang daging.

Jika logika yang mengklasifikasikan sebagian profesi sebagai "pekerjaan rendah" diterima, maka konsekuensinya adalah bahwa para Nabi, Rasul,

Sahabat, dan Sahabiyah yang mulia juga harus dianggap melakukan apa yang disebut sebagai "pekerjaan rendah", karena mereka pernah bekerja sebagai penggembala, pandai besi, tukang kayu, penjahit, penyamak kulit, pengangkut beban, dan pelayan masyarakat. Padahal, yang rendah dalam konteks ini bukanlah pekerjaan yang dilakukan oleh tangan para nabi dan orang-orang saleh—semoga Allah memuliakan mereka. Melainkan yang rendah adalah cara berpikir yang mencabut nilai martabat dari kerja, lalu mempertentangkannya dengan ajaran Al-Quran yang jelas, petunjuk Nabi Saw., serta perjalanan hidup para Rasul dan orang-orang yang beriman bersama mereka.

Dalam sebuah paradoks yang menarik, realitas wacana Islam kontemporer memperlihatkan pergeseran yang cukup jelas dalam penentuan prioritas. Sebagian dari wacana tersebut disibukkan dengan pencarian dalam kitab-kitab hadis untuk menemukan apa yang dianggap sebagai "sunnah-sunnah yang terlupakan", meskipun banyak di antaranya memiliki tingkat keabsahan yang lemah atau masih diperselisihkan oleh para ulama. Namun demikian, berbagai riwayat tersebut kemudian dihidupkan kembali dan diperbesar perannya dalam kesadaran publik seolah-olah merupakan inti keberagamaan dan gambaran utuh tentang agama itu sendiri. Melalui pengulangan dan penyebaran yang terus-menerus, perhatian yang berlebihan terhadap persoalan-persoalan parsial dan formal pun mengakar, hingga berbagai simbol dan bentuk lahiriah tersebut menjadi ukuran utama dalam menilai kesalehan dan keberagamaan seseorang.

Akan tetapi, keterlibatan yang intens dalam persoalan-persoalan parsial seperti itu, disertai pengabaian terhadap tujuan-tujuan besar syariat, telah mengalihkan perhatian dari nilai-nilai yang menjadi fondasi kebangkitan bangsa dan pembangunan masyarakat. Di antara nilai yang paling penting adalah nilai kerja dan produktivitas. Alih-alih mengembalikan kedudukan kerja sebagai bentuk ibadah dan usaha dalam memakmurkan bumi, kerja justru mengalami marginalisasi secara budaya dan moral. Dalam kesadaran kolektif masyarakat, kerja produktif secara perlahan dipandang sebagai urusan sekunder atau memiliki kedudukan yang lebih

rendah. Pandangan ini kemudian meninggalkan dampak yang mendalam terhadap struktur sosial dan ekonomi.

Dalam jangka panjang, kecenderungan tersebut turut berkontribusi terhadap kemunduran dalam bidang industri, pertanian, dan produksi. Sebab, tidak mungkin suatu bangsa bangkit apabila ia meremehkan kerja produktif atau memandang para pelakunya dengan sikap merendahkan. Ketika nilai kerja kehilangan makna moralnya, terbukalah jalan bagi berbagai bentuk perolehan harta yang bertumpu pada tipu daya dan korupsi. Akibatnya, pencurian, kriminalitas, kemunafikan sosial, dan berbagai bentuk penghasilan yang tidak sah semakin meluas. Harta yang diperoleh secara haram pun perlahan menggantikan kedudukan usaha yang jujur dan terhormat.

Dan yang lebih memprihatinkan lagi, ketidakseimbangan dalam sistem nilai ini dapat meluas hingga membalik ukuran penghormatan sosial secara menyeluruh. Orang-orang yang berakhlak buruk memperoleh kedudukan yang tinggi, sementara para pencuri, koruptor, dan pelaku kejahatan lainnya mendapatkan penghargaan dan popularitas. Sebaliknya, mereka yang bekerja dengan jujur dan bersungguh-sungguh justru terpinggirkan. Paradoks ini menjadi gambaran tentang kekeliruan sosial yang mendalam sekaligus penyangkalan terhadap tatanan moral yang sehat. Masyarakat berubah menjadi ruang yang memberi penghargaan kepada penyimpangan dan menghukum integritas, sementara pada saat yang sama meruntuhkan dengan tangannya sendiri fondasi-fondasi nilai yang tanpanya tidak mungkin terwujud pembangunan peradaban maupun stabilitas ekonomi.

PERANG BANI QURAIZHAH:
Pembacaan Baru dalam Cahaya Al-Quran

Al-Quran al-Karim adalah Kitab Allah yang tidak didatangi kebatilan, baik dari depan maupun dari belakangnya. Allah Swt. berfirman: لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ۖ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ *"Tidak datang kepadanya (Al-Quran) kebatilan, baik dari depan maupun dari belakangnya. (Al-Quran itu) diturunkan dari Tuhan Yang Mahabijaksana lagi Maha Terpuji."* (QS. Fussilat [41]: 42). Al-Quran diturunkan secara berangsur-angsur kepada Nabi Muhammad Saw.selama dua puluh tiga tahun, menyertai berbagai peristiwa dan menjawab tuntutan keadaan yang terus berkembang.

Allah telah memudahkan umat ini, sejak masa Rasulullah Saw., untuk menjaga Kitab-Nya. Al-Quran dipelihara baik dalam tulisan maupun dalam hafalan. Allah Swt. berfirman: وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ۖ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ *"Dan sesungguhnya (Al-Quran) itu benar-benar Kitab yang mulia. Tidak datang kepadanya kebatilan, baik dari depan maupun dari belakangnya. (Al-Quran itu) diturunkan dari Tuhan Yang Mahabijaksana lagi Maha Terpuji."* (QS. Fussilat [41]: 41–42). Allah juga berfirman: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ *"Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan Al-Quran, dan sesungguhnya Kami benar-benar*

menjaganya." (QS. Al-Hijr [15]: 9). Dan firman-Nya: إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ *"Sesungguhnya Kamilah yang bertanggung jawab mengumpulkannya (di dadamu) dan membacakannya. Maka apabila Kami telah selesai membacakannya, ikutilah bacaannya itu. Kemudian sesungguhnya Kamilah yang akan menjelaskan (maknanya)."* (QS. Al-Qiyamah [75]: 17–19).

Jika Al-Quran merupakan sumber utama syariat Islam, maka pada saat yang sama ia juga merupakan rujukan historis yang paling terpercaya mengenai kehidupan Nabi Saw. dan berbagai peristiwa dakwah pada masa Baginda. Bahkan, Al-Quran merupakan dokumen sejarah yang bersifat pasti, yang tidak mungkin dimasuki perubahan maupun keraguan, berbeda dengan banyak sumber lain yang diwariskan melalui riwayat-riwayat atau ditulis jauh setelah peristiwa-peristiwa itu terjadi, sehingga tetap terbuka kemungkinan adanya kesalahan, kekeliruan, dugaan, atau lupa.

Al-Quran merekam banyak peristiwa yang berkaitan dengan perjalanan hidup Nabi Saw., mulai dari awal dakwah, bentuk-bentuk perlawanan yang dihadapi, hijrah, peperangan, hingga sikap para musuh dan orang-orang beriman. Semua itu disampaikan dengan gaya yang ringkas dan tingkat kejujuran yang sempurna, karena ia merupakan wahyu Ilahi yang tidak mengandung unsur kebohongan, ilusi, ataupun hasil ijtihad manusia.

Oleh sebab itu, seorang peneliti yang objektif dalam kajian sirah tidak dapat mengabaikan Al-Quran ketika menelaah kitab-kitab sejarah dan riwayat-riwayat. Sebaliknya, ia harus menjadikan teks Al-Quran sebagai standar utama yang digunakan untuk menilai berbagai riwayat lain, serta sebagai dasar untuk meninjau kembali riwayat-riwayat yang bertentangan dengannya atau yang menyimpang dari tujuan-tujuan yang tampak dalam ajarannya.

Dengan demikian, Al-Quran tidak hanya berfungsi sebagai sumber hukum, tetapi juga sebagai cahaya yang membimbing penelitian sejarah, mengembalikan keseimbangan dan kejujurannya, sehingga masa kenabian

dapat dipahami melalui cahaya wahyu yang Allah turunkan pada masa itu, bukan semata-mata melalui berbagai dugaan yang mungkin menyusup ke dalam kitab-kitab sejarah dan berita.

Pembacaan dalam Cahaya Al-Quran

Pada suatu malam di bulan Ramadan, ketika penulis sedang mentadabburi ayat-ayat Surah Al-Ahzab, penulis berhenti pada firman Allah Swt. dalam konteks pembahasan Perang Khandaq dan peristiwa-peristiwa yang berkaitan dengan Bani Quraizhah: وَأَنزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُم مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِن صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا *"Dan Dia menurunkan orang-orang Ahli Kitab yang membantu golongan-golongan yang bersekutu itu dari benteng-benteng mereka, dan Dia menanamkan rasa takut ke dalam hati mereka. Sebagian mereka kamu bunuh dan sebagian yang lain kamu tawan."* (QS. Al-Ahzab [33]: 26).

Ayat ini menjadi semacam kilatan yang membangkitkan perenungan. Ia menghadirkan gambaran Al-Quran yang sangat tepat dan terukur mengenai akhir yang dialami Bani Quraizhah. Teks Al-Quran menunjukkan bahwa nasib mereka terbagi menjadi dua kelompok: satu kelompok yang terbunuh dan satu kelompok yang menjadi tawanan. Ini merupakan deskripsi yang jelas dan terperinci.

Namun, gambaran Al-Quran tersebut tampak berbeda dengan riwayat-riwayat sejarah yang populer dalam sebagian kitab sirah dan hadis. Riwayat-riwayat tersebut menyebutkan bahwa Nabi Saw.memerintahkan pembunuhan seluruh laki-laki Bani Quraizhah tanpa pengecualian, dan jumlah yang terbunuh mencapai antara empat ratus hingga sembilan ratus orang. Angka-angka tersebut sangat besar dan sulit diterima dari sudut pandang rasional maupun realitas sejarah. Terlebih lagi rincian-rincian yang disebutkan mengenai cara pelaksanaannya, yang sulit dibayangkan sejalan dengan misi kasih sayang (rahmah) yang dibawa oleh Islam.

Perbedaan antara teks Al-Quran dan riwayat-riwayat yang dinukil ini membuka ruang bagi sejumlah pertanyaan yang layak diajukan: sumber manakah yang lebih berhak dijadikan pegangan? Manakah yang lebih layak dipercaya ketika menggambarkan sebuah peristiwa penting dalam perjalanan hidup Nabi Saw.? Apakah keduanya dapat dipadukan, atau justru riwayat-riwayat tersebut perlu dibaca ulang dalam cahaya petunjuk Al-Quran?

Ayat ini membuka cakrawala baru dalam kajian sirah Nabi. Ia mengembalikan kedudukan Al-Quran sebagai rujukan utama yang paling dapat dipercaya, sekaligus menunjukkan perlunya menelaah kembali riwayat-riwayat sejarah yang mungkin telah dipengaruhi oleh konteks budaya tertentu, ijtihad-ijtihad pada masa berikutnya, atau bahkan mengalami pembesaran dan penambahan yang tidak sepenuhnya selaras dengan data Al-Quran yang bersifat pasti.

Pertentangan Riwayat dengan Teks Ayat

Ketika dilakukan perbandingan yang cermat antara gambaran Al-Quran mengenai apa yang terjadi pada Bani Quraizhah sebagaimana disebutkan dalam ayat Surah Al-Ahzab dan berbagai riwayat sejarah yang beredar, tampak sejumlah perbedaan yang mencolok dan tidak dapat diabaikan.

Hal pertama yang menarik perhatian pembaca kritis dalam konteks ini adalah tiga catatan utama:

1. Ayat tersebut secara jelas membedakan antara pembunuhan dan penawanan. Allah berfirman: فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا *"Sebagian mereka kamu bunuh dan sebagian yang lain kamu tawan."* (QS. Al-Ahzab [33]: 26). Pembedaan ini menunjukkan bahwa telah terjadi suatu konfrontasi nyata antara kedua pihak, yang berakhir dengan terbunuhnya sebagian anggota kelompok tersebut di medan pertempuran dan tertawannya sebagian yang lain. Gambaran ini

mencerminkan suatu peperangan yang menghasilkan berbagai konsekuensi berbeda sesuai dengan tingkat keterlibatan dan keadaan masing-masing individu, bukan gambaran tentang penyerahan diri secara total yang kemudian diakhiri dengan pembunuhan massal sebagaimana digambarkan dalam sebagian riwayat.

2. Sebaliknya, riwayat-riwayat yang populer menggambarkan peristiwa tersebut dengan cara yang sangat berbeda. Riwayat-riwayat itu menyatakan bahwa seluruh laki-laki Bani Quraizhah menyerah sepenuhnya kepada Nabi Saw. setelah pengepungan yang berlangsung selama beberapa hari. Kemudian, menurut riwayat tersebut, Nabi Saw. menyerahkan keputusan kepada Sa'd bin Mu'adz, yang memutuskan agar seluruh laki-laki mereka dibunuh. Putusan itu lalu dilaksanakan secara langsung sehingga antara 400 hingga 900 orang laki-laki dibunuh sekaligus. Gambaran ini bertentangan secara jelas dengan deskripsi Al-Quran yang membedakan antara pihak yang terbunuh dan pihak yang ditawan, yang menunjukkan adanya pertempuran dan perlawanan, bukan penyerahan diri total yang kemudian diikuti oleh eksekusi massal.

3. Selain itu, ayat tersebut tidak menyebutkan perempuan maupun anak-anak sama sekali. Ayat hanya berbicara tentang para tawanan dan menggunakan kata "تَأْسِرُوْنَ" (kamu menawan). Istilah ini dalam terminologi fikih Islam digunakan secara khusus untuk orang-orang yang ditangkap dalam konteks peperangan sebagai pihak yang ikut bertempur, yaitu para kombatan. Adapun perempuan dan anak-anak tidak disebut sebagai أَسْرَى (tawanan perang), melainkan dengan istilah سَبَايَا (tawanan perempuan dan anak-anak). Para fuqaha telah menjelaskan perbedaan ini. Al-Mawardi berkata: "Adapun para tawanan (الْأَسْرَى), mereka adalah laki-laki kafir yang ikut berperang dan berhasil ditawan oleh kaum Muslimin dalam keadaan hidup."[1] Beliau juga berkata: "Adapun سَبَايَا, mereka adalah perempuan dan anak-anak."[2]

1 Al-Ahkam As-Sulthaniyah hal. 148.
2 Al-Ahkam As-Sulthaniyah hal. 152.

Al-Quran sendiri tidak menyebut adanya سَبَايَا dalam ayat ini. Yang disebutkan hanyalah para tawanan (أَسْرَى), yaitu para kombatan yang ditangkap selama atau setelah pertempuran.

Dengan demikian, perenungan terhadap pilihan kata dalam Al-Quran, konteks ayat, dan perbedaan istilah yang digunakan oleh teks menunjukkan dengan jelas bahwa yang terjadi adalah suatu pertempuran nyata yang berakhir dengan terbunuhnya sebagian pihak dan tertawannya sebagian yang lain, bukan sebagaimana digambarkan dalam sebagian riwayat sebagai penyerahan diri secara kolektif yang kemudian diikuti dengan pembunuhan massal.

Oleh karena itu, ayat ini membuka ruang yang luas untuk meninjau kembali peristiwa tersebut melalui pembacaan yang lebih cermat dan lebih adil, dengan menjadikan teks Al-Quran sebagai titik tolak utama, lalu menilai kembali berbagai riwayat sejarah berdasarkan petunjuk yang diberikan oleh Al-Quran.

Pembahasan Kritis terhadap Riwayat:

Menurut riwayat yang populer dalam kitab-kitab sirah dan maghazi, Nabi Saw. memutuskan perkara Bani Quraizhah dengan menghukum mati seluruh laki-laki mereka. Perkiraan jumlah dalam riwayat-riwayat tersebut berkisar antara 400 hingga 900 orang laki-laki. Riwayat itu juga menambahkan bahwa para perempuan dan anak-anak mereka dijadikan tawanan, lalu dibagikan kepada kaum Muslimin sebagai rampasan perang.

Ibnu Hajar dalam Fath al-Bari berkata: "Terdapat perbedaan pendapat mengenai jumlah mereka. Menurut Ibnu Ishaq, jumlah mereka adalah enam ratus orang, dan pendapat ini ditegaskan oleh Abu 'Amr dalam biografi Sa'd bin Mu'adz. Menurut Ibnu 'Aidz dalam riwayat mursal dari Qatadah, jumlah mereka tujuh ratus orang. As-Suhaili berkata: pendapat yang menyebut jumlah terbesar mengatakan bahwa mereka berjumlah

antara delapan ratus hingga sembilan ratus orang. Dalam hadis Jabir yang diriwayatkan oleh At-Tirmidzi, An-Nasa'i, dan Ibnu Hibban dengan sanad yang sahih, disebutkan bahwa mereka berjumlah empat ratus prajurit. Maka dapat dikompromikan bahwa sisanya adalah para pengikut. Ibnu Ishaq juga meriwayatkan bahwa ada yang mengatakan jumlah mereka mencapai sembilan ratus orang."[1] Penulis Ar-Rahiq al-Makhtum berkata: "Jumlah mereka antara enam ratus hingga tujuh ratus orang, lalu leher-leher mereka dipenggal."[2]

Namun, riwayat ini menimbulkan sejumlah persoalan, baik dari sisi moral maupun dari sisi rasionalitas dan realitas sejarah.

Di antara persoalan yang paling menonjol adalah:

1. Persoalan jumlah besar korban dan tawanan: Jika misalnya 700 laki-laki dari Bani Quraizhah dibunuh, dan masing-masing memiliki seorang istri atau lebih serta anak-anak laki-laki dan perempuan, maka kita sedang berbicara tentang jumlah yang kemungkinan melebihi 1.400 perempuan dan anak-anak yang menjadi tawanan. Di sini muncul pertanyaan yang wajar:

Ke mana perginya jumlah tawanan yang begitu besar ini?

Apakah masyarakat Madinah, yang pada saat itu belum memiliki populasi yang sangat besar, mampu menampung mereka? Di manakah disebutkan jejak keberadaan mereka selanjutnya dalam masyarakat? Jika jumlah tersebut dibagikan kepada kaum Muslimin yang ikut dalam peperangan—yang jumlahnya, sebagaimana diketahui, tidak melebihi 3.000 prajurit—maka ini berarti setiap rumah di Madinah menampung seorang perempuan yang kehilangan suaminya atau seorang anak yang ayahnya terbunuh. Keadaan seperti ini tentu membuka peluang terjadinya konflik psikologis dan sosial yang sangat besar.

1 Fathu Al-Bari 7/414.
2 Ar-Rahiq Al-Makhtum, Almubarakfuri hal. 290.

2. Bahaya kebencian: Jika peristiwa ini benar terjadi sebagaimana digambarkan dalam riwayat-riwayat tersebut, maka hal itu berarti menanam bom-bom kebencian dan penderitaan di dalam rumah-rumah kaum Muslimin sendiri. Seorang perempuan yang ditawan setelah suaminya terbunuh, dan seorang anak yang tumbuh setelah menyaksikan ayahnya dibunuh, akan membawa dalam dirinya perasaan-perasaan yang sulit diperkirakan dampaknya.

Lalu bagaimana masyarakat Madinah mampu menampung dan mengelola penderitaan sebesar itu tanpa meninggalkan jejak historis berupa gejolak sosial atau gangguan kemasyarakatan?

3. Berapa jumlah sebenarnya Bani Quraizhah? Riwayat-riwayat tentang Perang Bani Quraizhah menyajikan angka-angka besar mengenai jumlah prajurit yang dibunuh, yang dalam sebagian sumber mencapai 700 atau 900 orang laki-laki, belum termasuk perempuan dan anak-anak. Jika angka-angka ini digabungkan dengan jumlah prajurit yang disebutkan untuk dua kabilah yahudi lainnya, yaitu Bani Nadhir dan Bani Qainuqa', maka kita akan berhadapan dengan perkiraan yang melampaui 2.000 prajurit yahudi di sekitar Madinah. Ini merupakan angka yang besar dan sulit diselaraskan dengan gambaran umum yang menyatakan bahwa kaum yahudi hanyalah "minoritas" di samping penduduk Madinah.

Gambaran kuantitatif ini menimbulkan pertanyaan: bagaimana mungkin suatu "minoritas" memiliki jumlah kekuatan manusia yang setara, atau bahkan melebihi, mayoritas?

Sumber-sumber sejarah menunjukkan bahwa jumlah kaum Muslimin dalam Perang Ahzab tidak melebihi tiga ribu prajurit. Dengan demikian, jika riwayat-riwayat tersebut benar, maka perbedaan jumlah antara kedua pihak tidaklah terlalu besar.

Apakah Madinah benar-benar menampung jumlah prajurit yahudi sebanyak itu? Apakah tepat menggambarkan kabilah-kabilah yahudi yang jumlah

dan wilayahnya terbatas di dalam Madinah sebagai kelompok yang setara dengan kaum Muslimin dalam kekuatan dan jumlah, padahal hubungan ekonomi dan militer setelah Perang Badar dan Perang Uhud cenderung menguntungkan kaum Muslimin?

Kemungkinan besar, angka-angka yang berlebihan dalam riwayat-riwayat tersebut merupakan hasil transmisi lisan yang membesar-besarkan peristiwa dan menaikkan angka-angka seiring berjalannya waktu, atau mungkin berasal dari sisipan riwayat yahudi yang terbiasa membesar-besarkan apa yang menimpa mereka untuk memperoleh simpati dan menampilkan diri sebagai pihak yang senantiasa terzalimi!.

4. Jika angka-angka besar yang disebutkan dalam sebagian riwayat tentang jumlah laki-laki Bani Quraizhah benar, yang memperkirakan mereka antara tujuh ratus hingga sembilan ratus prajurit, ditambah dengan jumlah Bani Nadhir dan Bani Qainuqa', maka secara logis kaum yahudi seharusnya memiliki kekuatan yang cukup besar untuk menghadapi pertempuran secara langsung, bukan bergantung pada tipu daya, aliansi rahasia, dan upaya menciptakan celah dari dalam melalui komunikasi dengan pasukan Ahzab.

Namun, realitas yang digambarkan oleh ayat-ayat Al-Quran dan peristiwa-peristiwa sejarah menunjukkan bahwa mereka tidak terlibat secara langsung dalam pertempuran. Sebaliknya, mereka memilih melakukan tipu muslihat, melanggar perjanjian secara diam-diam, dan menunggu hasil pengepungan sebelum bergerak dari dalam.

Perilaku politik dan militer seperti ini biasanya tidak dilakukan oleh pihak yang memiliki jumlah kekuatan yang mendekati lawannya, melainkan oleh kelompok minoritas yang jumlahnya terbatas, yang menghindari benturan langsung dan lebih memilih strategi provokasi, manuver tidak langsung, serta tipu daya.

Dengan demikian, karakter perilaku Bani Quraizhah, pergerakan mereka di dalam Madinah, serta ketidakikutsertaan mereka dalam konfrontasi langsung, menguatkan hipotesis bahwa jumlah mereka sebenarnya jauh lebih sedikit daripada yang digambarkan dalam riwayat-riwayat tersebut.

Jumlah yang lebih mendekati kenyataan, yang sejalan dengan posisi mereka sebagai kelompok minoritas dan dapat menjelaskan kebutuhan mereka untuk bersekutu dengan pasukan Ahzab alih-alih terjun langsung ke medan perang, adalah sekitar 200 hingga 300 prajurit.

Pembacaan Alternatif:

Bertolak dari teks Al-Quran, serta dengan mempertimbangkan berbagai persoalan yang telah dikemukakan sebelumnya mengenai riwayat kisah Bani Quraizhah—baik dari segi akurasi jumlah, validitas peristiwa, maupun kesesuaiannya dengan tujuan syariat dan sirah Nabi Saw.—dapat diajukan suatu pembacaan baru yang lebih selaras dengan ayat Al-Quran, lebih dekat dengan semangat keadilan Islam, dan menggambarkan peristiwa sebagai berikut:

- Setelah Perang Ahzab berakhir dan pasukan musyrik mengalami kekalahan serta mundur, Nabi Saw. tidak memberi Bani Quraizhah waktu yang lama, melainkan segera menuju mereka untuk memberikan sanksi atas pelanggaran perjanjian dan keterlibatan mereka dalam ancaman besar yang hampir menggulingkan kaum Muslimin di Madinah. Al-Quran mengisyaratkan tindakan cepat ini dalam rangkaian peristiwa yang sama, karena penyebutan mereka datang setelah ayat-ayat yang menggambarkan mundurnya pasukan Ahzab.

- Bani Quraizhah bertahan di benteng-benteng mereka, dan kaum Muslimin mengepung mereka selama beberapa hari. Pada masa itu, terwujud janji Allah dalam firman-Nya: وَقَـذَفَ فِى قُلُوبِهِـمُ الرُّعْبَ *"Dan Dia menanamkan rasa takut ke dalam hati mereka."* (QS. Al-Ahzab [33]: 26). Akibatnya,

semangat mereka runtuh, kemampuan mereka untuk bertahan melemah, dan mereka akhirnya terpaksa keluar untuk menghadapi pertempuran setelah semua jalan tertutup bagi mereka.

- Terjadilah konfrontasi militer. Dalam pertempuran tersebut, sebagian dari para pejuang mereka terbunuh, sementara sebagian lainnya ditawan, sebagaimana digambarkan Al-Quran: فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا *"Sebagian mereka kamu bunuh dan sebagian yang lain kamu tawan."* (QS. Al-Ahzab [33]: 26). Dengan mempertimbangkan kondisi Madinah dan jumlah kaum Muslimin pada masa itu, jumlah keseluruhan korban tewas dan tawanan diperkirakan berada pada kisaran dua ratus hingga tiga ratus orang.

- Adapun perempuan dan anak-anak, ayat tersebut tidak menyebutkan bahwa mereka dijadikan tawanan. Selain itu, Al-Quran menggunakan istilah الْأَسْر (penawanan), bukan السَّبِي (perbudakan atau penawanan perempuan dan anak-anak). Dalam fikih Islam, istilah الْأَسْر digunakan untuk para kombatan, bukan untuk perempuan dan anak-anak. Di samping itu, riwayat-riwayat yang ada tidak memberikan data yang dapat dipercaya mengenai jumlah tawanan perempuan dan anak-anak maupun nasib mereka.

- Dan yang lebih dekat dengan kenyataan—berdasarkan tindakan Nabi Saw. sebelumnya terhadap Bani Nadhir—adalah bahwa Baginda membebaskan para tawanan dengan tebusan berupa rumah dan harta benda mereka, kemudian memerintahkan pengusiran mereka dari Madinah, dengan tetap berpegang pada prinsip-prinsip kasih sayang dan keadilan yang menjadi ciri kebijakan politik dan kemanusiaan Baginda.

Dengan gambaran seperti ini, rangkaian peristiwa dan narasi sejarah menjadi lebih selaras dengan ayat-ayat Al-Quran serta prinsip dan tujuan Islam, sekaligus terlepas dari unsur penggelembungan dan berlebihan yang terdapat dalam sebagian riwayat.

Pada masa ketika Islam sering disalahpahami dan digambarkan sebagai agama kekerasan, menjadi tugas seorang peneliti Muslim untuk menyajikan kembali sirah Nabi berdasarkan pandangan Al-Quran dan tujuan-tujuan luhurnya, bukan berdasarkan narasi-narasi yang dibentuk untuk melayani kepentingan politik atau mazhab tertentu. Riwayat yang layak diwariskan kepada generasi mendatang adalah riwayat yang selaras dengan keadilan Al-Quran dan akhlak Nabi Saw., serta mencerminkan ruh kasih sayang yang Baginda bawa untuk seluruh alam, bukan riwayat yang telah terdistorsi oleh sebagian kitab maghazi sehingga menghasilkan gambaran yang menyimpang tentang fakta-fakta sejarah.

KETIGA

MASALAH RUMAH TANGGA

PERWALIAN DALAM AKAD NIKAH

Persoalan perwalian perempuan dalam akad nikah merupakan salah satu masalah fikih yang pada masa kini sering disikapi dengan sikap ketat dan pembatasan oleh sebagian mazhab fikih yang dominan, padahal dalam masalah ini telah lama terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama. Hal ini bertentangan dengan kaidah fikih yang masyhur yang menyatakan: "Tidak ada pengingkaran dalam masalah-masalah yang diperselisihkan." Perbedaan pendapat para fuqaha mengenai perwalian dalam akad nikah menjadi dua pandangan utama:

- Pendapat pertama: berpendapat bahwa keberadaan wali merupakan syarat sahnya akad nikah, sehingga tanpa wali akad tersebut dianggap tidak sah.

- Pendapat kedua: berpendapat bahwa perempuan memiliki hak untuk melangsungkan akad nikahnya sendiri atau menunjuk seseorang sebagai wakil yang bertindak atas namanya, baik ia seorang gadis maupun janda.

Pendapat kedua lebih selaras dengan keumuman ayat-ayat Al-Quran serta tujuan-tujuan syariat Islam yang berkaitan dengan kebebasan memilih dan tanggung jawab atas pilihan tersebut. Pendapat ini juga didukung oleh sejumlah ulama fikih dan ahli hadis, seperti Muhammad

bin Sirin, Asy-Sya'bi, Az-Zuhri, Qatadah, Abu Hanifah, Abu Yusuf, dan Muhammad bin Al-Hasan.[1] Mereka mendasarkan pandangan tersebut pada dalil-dalil syariat yang jelas yang mendukung hak perempuan untuk mengatur urusan pernikahannya sendiri.

Di antara dalil-dalil mereka adalah sebagai berikut:

Pertama: Kemampuan Perempuan untuk Melangsungkan Akad Nikah Sendiri.

Dalam Al-Quran terdapat sejumlah ayat yang secara jelas menunjukkan bahwa pernikahan berlangsung berdasarkan pernyataan dan kehendak perempuan. Dengan kata lain, akad nikah dinisbahkan kepada kehendak perempuan, dan kerelaan serta persetujuannya merupakan unsur yang cukup untuk sahnya akad. Oleh karena itu, siapa pun yang menolak keabsahan akad nikah yang dilakukan oleh perempuan berarti telah bertentangan dengan ayat-ayat tersebut. Di antara ayat-ayat yang paling menonjol adalah:

1. Firman Allah Swt.: وَالَّذِيـنَ يُتَوَفَّـوْنَ مِنْكُمْ وَيَـذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِـهِنَّ أَرْبَعَـةَ أَشْـهُرٍ وَعَشْـرًا ۖ فَـإِذَا بَلَغْـنَ أَجَلَهُـنَّ فَـلَا جُنَـاحَ عَلَيْكُـمْ فِيمَـا فَعَلْـنَ فِـي أَنفُسِـهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ *"Dan orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan istri-istri, hendaklah mereka (istri-istri itu) menunggu empat bulan sepuluh hari. Kemudian apabila telah sampai (akhir) idah mereka, maka tidak ada dosa bagimu mengenai apa yang mereka lakukan terhadap diri mereka menurut cara yang patut. Dan Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan."* (QS. Al-Baqarah [2]: 234). Ayat ini menunjukkan bahwa perempuan diberi kewenangan untuk melakukan tindakan yang berkaitan dengan dirinya sendiri setelah wafatnya suami, tanpa mensyaratkan izin wali. Hal ini menjadi dalil atas kemandirian perempuan dalam tindakan-tindakan yang berkaitan dengan urusan pribadinya.

1 Lihat Al-Mabsuth 5/10, Tabyin Al-Haqaiq 5/28, Hasyiyah Ibnu 'Abidin 3/57, Syarh Fathu Al-Qadir 3255.

2. Firman Allah Swt.: وَإِذَا طَلَّقْتُـمُ النِّسَـاءَ فَبَلَغْـنَ أَجَلَهُـنَّ فَـلَا تَعْضُلُوهُـنَّ أَنْ يَنكِحْـنَ أَزْوَاجَهُـنَّ إِذَا تَرَاضَـوْا بَيْنَهُـم بِالْمَعْـرُوفِ *"Apabila kamu menceraikan istri-istri(mu), lalu sampai akhir masa idahnya, maka janganlah kamu menghalangi mereka menikah lagi dengan calon suaminya apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang patut."* (QS. Al-Baqarah [2]: 232). Ayat ini mengandung beberapa sisi argumentasi. Di antaranya adalah bahwa hak untuk menikah dinisbahkan kepada perempuan itu sendiri tanpa mensyaratkan izin wali. Selain itu, larangan melakukan 'adhl (menghalangi perempuan untuk menikah) ketika kedua calon pasangan telah saling merelakan menunjukkan bahwa wali maupun pihak lain tidak memiliki hak untuk menghalangi atau membatalkan pernikahan tersebut. Akad tetap berlaku secara syar'i. Setiap campur tangan dari penguasa atau wali untuk mencegah akad semacam ini dipandang sebagai bentuk kezaliman, karena bertentangan dengan larangan yang telah ditetapkan Allah. Dengan demikian, hak untuk membatalkan akad menjadi gugur dan keabsahan akad tetap berlaku.

3. Firman Allah Swt.: فَـإِنْ طَلَّقَهَـا فَـلَا تَحِـلُّ لَـهُ مِـنْ بَعْـدُ حَتَّـى تَنكِـحَ زَوْجًـا غَيْرَهُ *"Maka jika dia menceraikannya (setelah talak yang ketiga), perempuan itu tidak halal lagi baginya sampai dia menikah dengan suami yang lain."* (QS. Al-Baqarah [2]: 230). Dalam ayat ini terdapat sisi argumentasi lain, yaitu bahwa akad nikah dinisbahkan kepada perempuan itu sendiri melalui firman-Nya: حَتَّـى تَنكِـحَ زَوْجًـا غَيْـرَهُ "hingga dia menikah dengan suami yang lain." Selain itu, ayat tersebut menggambarkan kemungkinan rujuk atau kesepakatan kembali antara suami dan istri tanpa menyebut peran wali, yang menunjukkan bahwa perempuan memiliki hak untuk bertindak secara langsung dalam urusan pernikahannya setelah masa idah berakhir.[1]

Melalui ayat-ayat tersebut, tampak bahwa teks Al-Quran mengakui kemandirian perempuan dalam akad nikah dan menempatkannya sebagai pihak utama dalam pelaksanaan akad. Al-Quran menegaskan

1 Lihat Ahkam Al-Quran, Al-Jashshash 1/545.

bahwa persetujuan perempuan merupakan unsur yang mendasar, dan bahwa campur tangan wali tidak termasuk syarat sahnya pernikahan.

Kedua: Adanya hadis-hadis yang menunjukkan sahnya pernikahan tanpa wali, di antaranya:

Hadis pertama: Dari Ibnu Abbas Ra., ia berkata bahwa Rasulullah Saw. bersabda: الآيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا "Seorang perempuan yang tidak bersuami lebih berhak atas dirinya daripada walinya."[1]

Istilah الْأَيِّم ditafsirkan sebagai perempuan yang tidak memiliki suami, baik masih gadis maupun janda. As-Sarakhsi berkata: "Inilah pendapat yang benar menurut ahli bahasa, dan merupakan pilihan Al-Karkhi. Ia berkata: الْأَيِّم pada perempuan sama seperti الْأَعْزَب pada laki-laki, berbeda dengan pendapat Muhammad yang menyatakan bahwa الْأَيِّم adalah sebutan khusus bagi janda."[2]

Hadis ini merupakan salah satu dalil terkuat bagi para pendukung pendapat ini. Mereka menganggapnya bertentangan dengan hadis-hadis yang dijadikan dalil oleh pendapat pertama, dan lebih kuat darinya karena kekuatan sanadnya. Dalam Hasyiyah Ibnu 'Abidin disebutkan: "الْأَيِّم adalah perempuan yang tidak memiliki suami, baik gadis maupun bukan. Wali tidak memiliki hak selain melangsungkan akad apabila perempuan tersebut telah merelakannya. Nabi Saw. telah menjadikan perempuan itu lebih berhak atas dirinya daripada walinya. Pendapat ini lebih kuat karena kekuatan sanad dan kesepakatan atas kesahihannya, berbeda dengan dua hadis pertama (yang dijadikan dalil oleh mazhab Syafi'i), karena keduanya berstatus lemah atau hasan. Atau dapat pula dipahami bahwa penafian dalam hadis tersebut adalah penafian kesempurnaan, atau bahwa yang dimaksud dengan wali adalah pihak yang izinnya diperlukan, yakni tidak ada nikah kecuali dengan pihak yang memiliki kewenangan perwalian."[3]

1 Muslim 2/1037, Al-Muwaththa' 2/524.
2 AL-Mabsuth 5/12, Syarh Fathu Al-Qadir 3/259.
3 Hasyiyah Ibnu 'Abidin 3/56.

Hadis kedua: Dari Sahl bin Sa'd Ra. mengenai seorang perempuan yang menyerahkan dirinya kepada Nabi Saw. Baginda bersabda bahwa Baginda tidak berkeinginan untuk menikahi perempuan tersebut. Kemudian seorang laki-laki berdiri dan meminta agar perempuan itu dinikahkan dengannya, lalu Nabi Saw. menikahkannya dengan laki-laki tersebut. Dalam peristiwa itu, Nabi Saw. tidak menanyakan apakah perempuan tersebut memiliki wali atau tidak, dan tidak mensyaratkan adanya wali untuk sahnya akad nikah tersebut.

Hadis ketiga: Ketika masa idah Ummu Salamah berakhir, Abu Bakar Ra. mengajukan lamaran kepadanya untuk dirinya sendiri, tetapi Ummu Salamah tidak menerima lamaran tersebut. Kemudian Rasulullah Saw. mengutus Umar bin Al-Khaththab untuk melamarnya atas nama Baginda. Ummu Salamah berkata: "Sampaikan kepada Rasulullah bahwa aku adalah perempuan yang memiliki rasa cemburu, aku adalah seorang perempuan yang mempunyai anak-anak, dan tidak ada seorang pun dari waliku yang hadir." Umar kemudian menyampaikan hal itu kepada Rasulullah Saw. Baginda bersabda: "Kembalilah kepadanya dan katakan: Adapun perkataanmu bahwa engkau seorang perempuan yang memiliki rasa cemburu, maka aku akan berdoa kepada Allah untukmu sehingga rasa cemburu itu hilang. Adapun perkataanmu bahwa engkau mempunyai anak-anak, maka anak-anakmu akan tercukupi. Adapun perkataanmu bahwa tidak ada seorang pun dari walimu yang hadir, maka tidak ada seorang pun dari walimu, baik yang hadir maupun yang tidak hadir, yang akan membenci hal itu." Setelah itu Ummu Salamah berkata kepada putranya: "Wahai Umar, berdirilah dan nikahkan Rasulullah Saw. denganku." Maka putranya pun menikahkan Baginda dengannya.

Adapun dalil-dalil yang digunakan oleh pihak yang berpendapat sebaliknya dijawab oleh para pendukung pendapat ini melalui beberapa sisi argumentasi berikut:

Pertama: Perawi hadis bertindak berbeda dengan apa yang diriwayatkannya, dan hal itu dianggap sebagai indikasi kelemahan

pemahamannya terhadap hadis tersebut. Diriwayatkan bahwa Aisyah Ra. menikahkan keponakannya, Hafshah binti Abdurrahman, dengan Al-Mundzir bin Az-Zubair ketika ayahnya sedang tidak berada di tempat. Ketika Abdurrahman kembali, ia berkata: "Apakah keputusan mengenai putriku diambil tanpa melibatkanku?" Aisyah menjawab: "Apakah engkau tidak menyukai Al-Mundzir? Demi Allah, engkau tetap akan menyerahkan urusannya kepadanya." Demikian pula Az-Zuhri, yang menjadi poros utama periwayatan hadis tersebut. Ia sendiri dikatakan tidak menerima pemahaman yang mewajibkan wali secara mutlak dan membolehkan pernikahan tanpa wali.

Kedua: Hadis-hadis tersebut dipahami sebagai berlaku bagi budak perempuan yang menikahkan dirinya tanpa izin tuannya, atau bagi anak perempuan yang masih kecil, atau perempuan yang tidak berakal. Ada pula yang menafsirkannya sebagai penjelasan mengenai anjuran, yaitu bahwa yang lebih utama adalah perempuan tidak melakukan akad sendiri, melainkan walinya yang melangsungkan akad tersebut atas namanya.

Ketiga: Dalil-Dalil Rasional

1. Perempuan melakukan tindakan atas hak yang sepenuhnya menjadi miliknya dan tidak menimbulkan kerugian bagi pihak lain. Oleh karena itu, tindakannya sah sebagaimana sahnya ia mengelola hartanya sendiri. Pernikahan dengan laki-laki yang sekufu dan dengan mahar yang setara merupakan hak murni perempuan. Hal ini dibuktikan oleh kenyataan bahwa ia berhak menuntut wali untuk melaksanakan pernikahan tersebut, dan wali dapat dipaksa untuk memenuhinya apabila perempuan menghendakinya.

2. Perempuan termasuk pihak yang berhak memperoleh dan menggunakan hak-haknya sendiri. Dengan melangsungkan akad secara langsung, ia hanya menggunakan hak yang memang menjadi miliknya, sehingga tidak memerlukan perantaraan wali. Mereka mengqiyaskan hal ini dengan seseorang yang memiliki piutang lalu mendapatkan kembali haknya secara langsung; pengambilan hak tersebut tetap dianggap sah.

3. Pemilihan pasangan hidup diserahkan kepada perempuan menurut kesepakatan para ulama. Perbedaan yang berkaitan dengan tujuan dan kepentingan dalam pernikahan terletak pada pilihan pasangan, bukan pada pelaksanaan akad itu sendiri. Seandainya kekurangan akal perempuan dijadikan alasan yang relevan dalam masalah ini, tentu ia tidak akan diberi hak untuk memilih pasangan hidup sejak awal.

4. Hak wali untuk terlibat dalam akad dipandang berkaitan dengan aspek kehormatan dan etika sosial, karena perempuan biasanya merasa malu untuk hadir di hadapan majelis laki-laki dan melangsungkan akad sendiri. Namun, pertimbangan tersebut tidak berarti bahwa akad yang dilakukannya sendiri menjadi tidak sah.

5. Ketika seorang perempuan telah mencapai usia dewasa, berakal, dan merdeka, maka ia menjadi wali bagi dirinya sendiri dalam urusan pernikahan. Karena itu, ia tidak lagi berada di bawah perwalian orang lain, sebagaimana seorang anak yang telah baligh dan berakal tidak lagi berada di bawah perwalian sebelumnya. Namun, karena sebagian ulama membolehkan pernikahan anak perempuan yang masih kecil, mereka berpendapat bahwa anak tersebut belum mampu menilai kemaslahatan dirinya dalam urusan pernikahan sehingga memerlukan wali. Penulis mempertanyakan hal ini dengan mengatakan: bagaimana mungkin seseorang dianggap layak menikah dan membangun keluarga, tetapi pada saat yang sama dianggap tidak mampu menilai kemaslahatan dirinya sendiri? Kontradiksi inilah yang menurut penulis terjadi dalam pendapat tersebut.

6. Perwalian menurut syariat pada dasarnya ditetapkan karena adanya kebutuhan dan kemaslahatan tertentu. Ketika kebutuhan itu hilang, maka perwalian juga berakhir. Kebebasan dan kemerdekaan seseorang pada hakikatnya bertentangan dengan keberadaan perwalian seorang yang merdeka atas orang merdeka lainnya. Oleh karena itu, keberadaan perwalian hanya dapat dibenarkan karena adanya kebutuhan yang mendesak. Atas dasar yang sama, perwalian atas seorang anak yang

telah baligh dan berakal menjadi gugur, dan hak perwalian berpindah kepadanya sendiri.[1]

Dengan demikian, perwalian bukanlah rukun pernikahan dan tidak pula merupakan syarat sahnya akad nikah. Perempuan yang telah dewasa dan berakal berhak melangsungkan akad nikahnya sendiri, karena hal tersebut merupakan bagian dari hak-haknya sebagai seorang mukallaf. Hak ini dipandang sebagai jaminan bagi prinsip tanggung jawab individu dalam memilih pasangan hidup, sehingga perempuan bertanggung jawab atas keputusan pribadinya tanpa campur tangan atau tekanan dari walinya.

Penerapan prinsip ini berpotensi mengurangi berbagai persoalan keluarga yang timbul akibat pemaksaan atau pembatasan terhadap perempuan dalam menerima atau menolak calon pasangan hidup. Selain itu, prinsip ini juga dapat melindungi hak perempuan untuk memilih orang yang diinginkannya sebagai suami atau menolak orang yang tidak diinginkannya, sehingga mendukung terwujudnya hubungan pernikahan yang lebih sehat dan kehidupan keluarga yang lebih stabil.

Pertemuan Sebelum Pernikahan

Allah Swt. berfirman:

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِي أَنفُسِكُمْ ۚ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَن تَقُولُوا قَوْلًا مَّعْرُوفًا ۚ وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ ۚ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ ۚ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ

"Dan tidak ada dosa bagimu meminang perempuan-perempuan itu dengan sindiran atau kamu sembunyikan (keinginanmu) dalam hati. Allah mengetahui bahwa kamu akan menyebut-nyebut mereka. Tetapi janganlah kamu membuat janji nikah dengan mereka secara rahasia, kecuali sekadar mengucapkan perkataan

1 LIhat Al-Mabsuth karya As-Sarakhsi 5/12, 'Inayah Syarh Al-Hidayah karya Al-Baburati 3/357, Fathu Al-Qadir karya Ibnu Al-Hammam 3/258.

yang baik. Dan janganlah kamu berketetapan hati untuk berakad nikah sebelum habis masa idahnya. Ketahuilah bahwa Allah mengetahui apa yang ada dalam hatimu, maka takutlah kepada-Nya. Dan ketahuilah bahwa Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun." (QS. Al-Baqarah [2]: 235).

Ayat ini memuat sejumlah makna yang pada masa kini banyak terlupakan dalam pola hubungan antara laki-laki dan perempuan yang berniat untuk menikah. Di antaranya adalah bahwa laki-laki memilih calon istrinya, sebagaimana perempuan juga memilih calon suaminya. Selain itu, terdapat dialog yang berlangsung antara kedua pihak sebelum pernikahan. Pernyataan laki-laki tentang keinginannya untuk menikah dapat disampaikan secara sindiran apabila perempuan tersebut sedang menjalani masa idah yang bukan idah raj'i, dan secara terang-terangan apabila ia tidak berada dalam masa idah.

Ayat ini juga menunjukkan bahwa percakapan antara laki-laki dan perempuan mengenai urusan pernikahan merupakan ekspresi dari fitrah manusia yang asli, yang tidak semestinya ditolak atau ditekan, melainkan diarahkan dan diatur sesuai dengan prinsip-prinsip yang baik dan patut. Ayat tersebut juga mengisyaratkan kemungkinan adanya komunikasi secara pribadi antara laki-laki dan perempuan dalam batas-batas yang dibenarkan syariat dan tanpa unsur kemungkaran. Masih banyak manfaat dan makna lain yang dapat dipetik dari ayat ini bagi siapa saja yang merenungkannya dengan saksama.

Pemahaman ini sejalan dengan gambaran masyarakat pada masa Nabi Saw. yang ditandai oleh kesederhanaan. Laki-laki dan perempuan saling mengenal secara wajar tanpa kepura-puraan maupun sekat-sekat buatan. Perempuan pergi ke pasar, menghadiri salat di masjid, dan berpartisipasi dalam kehidupan sosial dalam bingkai etika umum. Masyarakat ketika itu tidak dibangun di atas pemisahan yang kaku atau tembok-tembok sosial yang kemudian dibentuk oleh sebagian tradisi yang cenderung berlebihan dalam pembatasan.

Makna ini juga ditegaskan oleh riwayat dalam Shahih Al-Bukhari:

"Seorang laki-laki datang kepada Nabi Saw. Baginda lalu mengutus seseorang kepada istri-istri Baginda, namun mereka menjawab: 'Kami tidak memiliki apa pun selain air.' Maka Rasulullah Saw. bersabda: 'Siapakah yang bersedia menerima atau menjamu orang ini?' Seorang laki-laki dari kalangan Anshar berkata: 'Saya.' Lalu ia membawa tamu itu ke rumahnya dan berkata kepada istrinya: 'Muliakanlah tamu Rasulullah.' Istrinya berkata: 'Kita tidak mempunyai apa-apa selain makanan untuk anak-anak kita.' Ia berkata: 'Siapkan makananmu, nyalakan lampumu, dan tidurkan anak-anak jika mereka meminta makan malam.' Maka istrinya menyiapkan makanan, menyalakan lampu, dan menidurkan anak-anak mereka. Kemudian ia berdiri seolah-olah hendak memperbaiki lampu, lalu memadamkannya. Keduanya berpura-pura makan agar tamu itu mengira mereka ikut makan. Akhirnya mereka berdua bermalam dalam keadaan lapar." (Hadis No. 3798)

Kisah ini umumnya dikemukakan dalam konteks anjuran untuk memuliakan tamu. Namun, jarang diperhatikan makna sosial yang terkandung di dalamnya, yaitu kesederhanaan hubungan sosial dalam masyarakat Nabi Saw. Seorang tamu duduk dan makan bersama seorang laki-laki dan istrinya dalam satu jamuan tanpa rasa canggung atau dibuat-buat, dalam suasana etis yang alami dan tidak dipandang sebagai sesuatu yang tercela ataupun sebagai pintu menuju kerusakan.

Akan tetapi, perluasan berlebihan terhadap sebagian penerapan kaidah sadd adz-dzara'i (menutup jalan yang dapat mengantarkan kepada kemudaratan) pada masa-masa berikutnya menjadikan gambaran seperti ini dipandang asing dan bahkan tercela. Seakan-akan kaidah tersebut bukan hanya digunakan untuk menutup pintu-pintu kerusakan, tetapi juga menutup banyak ruang kehidupan sosial yang wajar dan alami.

Kisah Musa dan Istrinya

Ayat-ayat dalam Surah Al-Qashash yang menggambarkan pertemuan Nabi Musa As. dengan dua perempuan di Madyan selalu menarik perhatian penulis. Pertemuan itu berakhir dengan sebuah pernikahan yang dibangun di atas fitrah yang sehat, akhlak yang mulia, dan keterbukaan manusiawi yang murni. Ketika merenungkan kembali ayat-ayat tersebut dalam konteks realitas masa kini, penulis menemukan bahwa kita berhadapan dengan sebuah kontras antara metode Al-Quran dalam membangun hubungan antarmanusia dan berbagai kebiasaan yang mengakar dalam masyarakat kita. Kebiasaan-kebiasaan itu menjadikan prasangka sebagai landasan, menekan fitrah atas nama kehati-hatian, mempersempit ruang geraknya, hingga pengekangan tersebut digambarkan sebagai bentuk keberagamaan, kecemburuan yang terpuji, dan sikap wara'.

Al-Quran menampilkan peristiwa ini dengan gaya bahasa yang sangat indah. Ia menjaga kesucian tanpa menghilangkan dinamika kemanusiaan yang alami, menjaga rasa malu tanpa menutup ruang dialog, dan menjaga akhlak tanpa mematikan inisiatif. Ayat-ayat tersebut menggambarkan komunikasi manusiawi yang indah: pertanyaan dan jawaban, saling memahami, pertolongan, ungkapan terima kasih, undangan, lalu perkenalan yang sah yang berakhir dengan akad pernikahan.

Ketika sesiapa merenungkan rangkaian ayat ini, ia akan menyadari bahwa teks Al-Quran sengaja meninggalkan sejumlah ruang yang dapat diisi oleh akal yang sehat dan imajinasi yang terarah. Hal itu menegaskan bahwa fitrah manusia, apabila dibiarkan berkembang dalam bingkai nilai-nilai moral, akan melahirkan perilaku yang bijaksana tanpa penyimpangan.

Allah Swt. berfirman: وَلَمَّا تَوَجَّهَ تِلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَىٰ رَبِّي أَن يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ ۖ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا ۖ قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّىٰ يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ فَسَقَىٰ لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّىٰ إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ

أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا ۚ فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ
قَالَ لَا تَخَفْ ۖ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ
ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى
ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَىٰ أَن تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ ۖ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِندِكَ
وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ ۚ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ قَالَ ذَٰلِكَ
بَيْنِي وَبَيْنَكَ ۖ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ ۖ وَاللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ
وَكِيلٌ فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِن جَانِبِ الطُّورِ نَارًا
قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ
النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ *"Dan ketika dia menuju ke arah Madyan, dia berdoa, 'Mudah-mudahan Tuhanku menunjukkan kepadaku jalan yang benar.' Dan ketika dia sampai di sumber air negeri Madyan, dia mendapati di sana sekumpulan orang yang sedang memberi minum ternaknya, dan dia mendapati di belakang orang banyak itu dua orang perempuan yang sedang menghambat ternaknya. Dia berkata, 'Ada apa dengan kamu berdua?' Mereka menjawab, 'Kami tidak dapat memberi minum ternak kami sebelum para penggembala itu memulangkan ternaknya, sedang ayah kami adalah orang tua yang telah lanjut usia.' Maka dia memberi minum ternak itu untuk keduanya, kemudian dia kembali ke tempat yang teduh lalu berdoa, 'Ya Tuhanku, sesungguhnya aku sangat memerlukan suatu kebaikan yang Engkau turunkan kepadaku.' Kemudian datanglah kepada Musa salah seorang dari kedua perempuan itu berjalan dengan malu-malu. Dia berkata, 'Sesungguhnya ayahku mengundangmu agar dia membalas jasa atas kebaikanmu memberi minum ternak kami.' Maka ketika Musa datang kepadanya dan menceritakan kisah dirinya, dia berkata, 'Janganlah engkau takut. Engkau telah selamat dari orang-orang yang zalim.' Salah seorang dari kedua perempuan itu berkata, 'Wahai ayahku, jadikanlah dia sebagai pekerja kita. Sesungguhnya orang yang paling baik yang engkau ambil sebagai pekerja adalah orang yang kuat lagi dapat dipercaya.' Dia berkata, 'Sesungguhnya aku bermaksud menikahkan engkau dengan salah seorang dari kedua putriku ini dengan syarat engkau bekerja padaku selama delapan tahun. Jika engkau menyempurnakannya menjadi sepuluh tahun, itu adalah kebaikan darimu. Aku tidak bermaksud memberatkanmu. Insya Allah engkau akan mendapatiku termasuk orang-orang yang baik.' Dia (Musa) berkata, 'Itulah perjanjian antara aku dan engkau. Mana saja*

dari kedua waktu yang ditentukan itu aku penuhi, maka tidak ada tuntutan tambahan atas diriku. Dan Allah adalah saksi atas apa yang kita ucapkan.' Maka setelah Musa menyelesaikan masa kerja itu dan berangkat bersama keluarganya, dia melihat api di lereng Gunung Thur. Dia berkata kepada keluarganya, 'Tunggulah di sini, sesungguhnya aku melihat api. Mudah-mudahan aku dapat membawa suatu berita kepadamu dari sana atau membawa sepotong api agar kamu dapat menghangatkan diri.'" (QS. Al-Qashash [28]: 22–29).

Nabi Musa As. meninggalkan Mesir dengan hati yang dipenuhi rasa takut setelah para pembesar negeri bersepakat untuk membunuhnya. Ia tidak membawa apa pun selain keyakinannya kepada Allah dan langkah-langkah yang membimbingnya menembus negeri yang asing baginya. Ia berjalan sendirian menempuh perjalanan yang panjang dan berat hingga akhirnya tiba di negeri Madyan, dalam keadaan letih karena lapar, kelelahan, dan tekanan hidup sebagai seorang perantau.

Ketika sampai di salah satu sumber air di negeri itu, ia melihat pemandangan yang lazim dalam kehidupan para penggembala: sekelompok laki-laki berdesakan di sekitar sumber air, memberi minum ternak mereka dan tidak memberi kesempatan kepada orang lain sebelum urusan mereka selesai. Namun, pandangan Musa As. tertuju pada pemandangan lain yang menarik perhatiannya. Dua orang perempuan berdiri agak jauh dari kerumunan, menahan ternak mereka dengan tenang. Dari sikap mereka tampak kewibawaan dan kesopanan.

Musa As. mendekati keduanya dan bertanya dengan ramah serta penuh perhatian: "Mengapa kalian berdiri di sini? Mengapa kalian tidak memberi minum ternak bersama orang-orang itu?"

Keduanya menjawab dengan kata-kata yang jujur dan tanpa dibuat-buat: Kami menunggu hingga para penggembala selesai, karena tidak mampu berdesakan dengan kaum laki-laki. Dan ayah mereka sudah sangat tua dan tidak sanggup datang sendiri, sementara mereka tidak

memiliki saudara laki-laki yang dapat membantu. Karena itu, mereka harus menggembalakan dan memberi minum ternak sendiri dengan penuh kesabaran dan keikhlasan.

Ucapan mereka menyentuh hati Musa As. dan membangkitkan sifat kasih sayang serta jiwa kesatria dalam dirinya. Tanpa ragu, ia maju ke depan, menerobos kerumunan hingga mencapai sumber air, lalu memberi minum ternak milik kedua perempuan itu. Setelah selesai, ia pergi dengan tenang tanpa menunggu ucapan terima kasih ataupun balasan apa pun.

Kemudian ia kembali dan duduk di bawah naungan sebuah pohon. Kelelahan yang sangat berat telah menguasainya. Dengan hati yang terlebih dahulu menghadap ke langit sebelum lisannya berdoa, ia memanjatkan permohonan yang tulus dari kedalaman jiwanya: رَبِّ إِنِّى لِمَآ أَنزَلْتَ إِلَىَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ *"Ya Tuhanku, sesungguhnya aku sangat memerlukan suatu kebaikan yang Engkau turunkan kepadaku."* (QS. Al-Qashash [28]: 24). Itulah doa seorang yang sedang lapar, seorang perantau, dan seorang yang tidak memiliki tempat bergantung selain Allah.

Akhlak mulia yang diperlihatkan Musa As. meninggalkan kesan mendalam pada kedua perempuan itu. Ia telah membantu mereka, lalu pergi ke tempat teduh tanpa bersikap berlebihan dan tanpa mengharapkan apa pun sebagai balasan.

Ketika keduanya pulang lebih awal dari biasanya, ayah mereka yang telah lanjut usia merasa heran dan menanyakan apa yang terjadi. Mereka pun menceritakan seluruh peristiwa yang telah mereka alami serta mengabarkan tentang seorang pemuda asing yang memiliki kekuatan, kehormatan, dan akhlak yang luhur.

Sang ayah merasa gembira mendengar kisah tersebut. Ia berkata kepada salah seorang putrinya—barangkali putri yang pertama kali menceritakan peristiwa itu—agar pergi menemui pemuda tersebut dan mengundangnya datang supaya ia dapat memberikan balasan atas kebaikannya. Maka

berangkatlah gadis itu menemuinya dengan langkah yang penuh rasa malu dan kesopanan. Ketika sampai, ia berkata dengan santun dan penuh wibawa: "Sesungguhnya ayahku mengundangmu untuk memberikan balasan atas kebaikan yang telah engkau lakukan kepada kami."

MusaAs. melihat dalam undangan itu sebuah pintu rahmat yang Allah bukakan baginya. Maka ia pun pergi bersama gadis tersebut menuju rumah sang ayah mereka. Di sana ia disambut dengan hangat dan penuh ketenangan. Makanan disuguhkan kepadanya, lalu sang ayah menanyakan kisah hidupnya. Musa As. menceritakan perjalanannya dari Mesir dan pelariannya dari kezaliman para penguasa. Mendengar kisah itu, sang ayah berkata dengan kata-kata yang menyejukkan hatinya: لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ *"Janganlah engkau takut. Engkau telah selamat dari orang-orang yang zalim."* .(QS. Al-Qashash [28]: 25). Artinya, ia kini berada di negeri yang aman, jauh dari kekuasaan mereka.

Pada saat itulah salah seorang putrinya berkata: يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ *"Wahai ayahku, jadikanlah dia sebagai pekerja kita. Sesungguhnya orang yang paling baik yang engkau ambil sebagai pekerja adalah orang yang kuat lagi dapat dipercaya."* (QS. Al-Qashash [28]: 26). Ia melihat kekuatannya ketika membantu memberi minum ternak, dan melihat amanahnya ketika pergi tanpa mengharapkan balasan.

Sang ayah menyetujui usulan tersebut. Kemudian ia menawarkan kepada Musa As. suatu tawaran mulia yang bahkan tidak terlintas dalam pikiran putrinya: ia bersedia menikahkan Musa As. dengan salah seorang putrinya dengan syarat Musa As. bekerja bersamanya selama delapan tahun. Jika Musa As. menyempurnakannya menjadi sepuluh tahun, maka itu merupakan kebaikan tambahan darinya. Sang ayah juga menegaskan niat baiknya dan kemudahan yang ingin ia berikan: وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ *"Aku tidak bermaksud memberatkanmu."* (QS. Al-Qashash [28]: 27).

Musa As. menerima tawaran tersebut dan berkata: ذَٰلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ *"Itulah perjanjian antara aku dan engkau."* (QS. Al-Qashash [28]: 28). Ia

telah menemukan ketenangan dan rasa aman dalam keluarga itu, serta menemukan pada diri gadis tersebut seorang pendamping hidup yang layak menemaninya menempuh jalan perjuangan dan risalah.

Tahun-tahun pun berlalu. Musa As. menjalani masa itu sebagai seorang penggembala yang amanah, menantu yang berbakti, dan suami yang mulia. Hingga akhirnya masa perjanjian itu berakhir. Setelah itu, ia meminta izin kepada sang ayah untuk melanjutkan perjalanan. Ia berangkat bersama istrinya, meninggalkan tanah kelahirannya dan keluarganya, untuk memulai lembaran baru dalam kehidupan mereka.

Lembaran baru itu kelak menjadi pendahuluan bagi pengangkatan Musa As. sebagai rasul dan bagi sebuah risalah agung yang akan mengubah jalannya sejarah.

PERNIKAHAN ANAK-ANAK DAN PENETAPAN USIA MINIMUM PERNIKAHAN

Pada tahun 2009, terjadi perdebatan panjang di Dewan Perwakilan Rakyat Yaman mengenai rancangan undang-undang yang bertujuan menetapkan batas usia pernikahan,[1] setelah maraknya fenomena pernikahan anak di bawah umur. Dalam perdebatan tersebut, dua pihak utama yang berselisih sama-sama berasal dari kelompok arus Islam di parlemen. Pihak pertama berpendapat bahwa penetapan undang-undang tersebut merupakan suatu kemaslahatan dan sejalan dengan syariat, sedangkan pihak kedua meyakini bahwa langkah tersebut bertentangan

1 Pada tahun 2009, parlemen Yaman membahas rancangan undang-undang yang menetapkan usia 18 tahun sebagai usia aman untuk pernikahan anak perempuan. Rancangan tersebut diajukan oleh pemerintah sebagai respons terhadap berbagai protes dan tekanan dari organisasi-organisasi masyarakat sipil. Hal ini memicu perdebatan luas, terutama di kalangan anggota parlemen. Pada waktu itu, mayoritas anggota parlemen mencapai kesepakatan untuk menetapkan usia minimum pernikahan pada 17 tahun, bukan 18 tahun, serta menambahkan pengecualian yang memungkinkan pernikahan anak perempuan di bawah usia 17 tahun apabila seorang hakim memandang bahwa pernikahan tersebut mengandung kemaslahatan dan memberikan manfaat bagi pihak perempuan. Namun, meskipun telah dicapai kesepakatan, rancangan undang-undang tersebut tidak berhasil disahkan, sebagaimana didokumentasikan oleh organisasi internasional pembela hak asasi manusia, Human Rights Watch. Kemudian, pada bulan Maret 2010, sejumlah anggota parlemen kembali mengajukan rancangan undang-undang tersebut. Usulan itu lalu dirujuk kepada Komisi Legislasi di Parlemen Yaman, yang kemudian menerbitkan sebuah dokumen setebal 14 halaman yang menolak penetapan usia minimum pernikahan. Komisi tersebut berpendapat bahwa penetapan batas usia minimum bertentangan dengan Al-Quran, Sunnah, konstitusi, dan kepentingan anak-anak. Menurut dokumentasi organisasi tersebut, langkah ini berujung pada digugurkannya rancangan undang-undang itu dalam sidang parlemen tersebut. Pada saat itu, penulis menulis kajian ini sebagai kontribusi untuk mendukung para anggota parlemen yang berpendapat bahwa penetapan undang-undang semacam itu diperbolehkan.

dengan syariat Islam. Masing-masing pihak mengemukakan dalil-dalil untuk mendukung pandangannya.

Penulis di sini secara tegas menyatakan dukungannya kepada pihak pertama, berdasarkan pertimbangan agama dan kemaslahatan. Atas dasar itu, penulis akan membahas secara ringkas namun terperinci dalil-dalil yang diajukan oleh pihak yang menolak penetapan undang-undang tersebut. Penentang undang-undang usia minimum pernikahan pada dasarnya bertumpu pada tiga dalil yang mereka anggap bersifat pasti dalam membolehkan pernikahan anak-anak. Menurut mereka, undang-undang tersebut akan membatasi sesuatu yang telah dihalalkan Allah dengan dalil-dalil yang jelas.

Dalil-dalil tersebut dimulai dari Al-Quran. Mereka berargumen dengan firman Allah Swt. tentang وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ *"perempuan yang belum mengalami haid"* sebagai dasar kebolehan menikahkan anak perempuan yang belum mengalami menstruasi. Mereka juga berdalil dengan riwayat-riwayat yang menyebutkan bahwa Aisyah Ra. menikah dengan Nabi Muhammad Saw. ketika masih kecil. Selain itu, mereka juga berpendapat bahwa masalah ini telah menjadi objek ijmak. Dengan demikian, menurut mereka, Al-Quran, hadis, dan ijmak merupakan dalil yang cukup untuk menolak undang-undang tersebut.

Di sini, pembahasan akan berhenti pada masing-masing dalil itu secara rinci, untuk melihat apakah dalil-dalil tersebut benar-benar dapat dijadikan dasar menolak penetapan undang-undang usia minimum pernikahan atau tidak. Berikut pembahasan terhadap dalil-dalil para penentang:

Dalil Pertama

وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا *"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid*

lagi (menopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa idahnya), maka idah mereka adalah tiga bulan; dan begitu pula perempuan-perempuan yang tidak haid. Adapun perempuan-perempuan yang hamil, waktu idah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya. Dan barang siapa bertakwa kepada Allah, niscaya Dia menjadikan kemudahan baginya dalam urusannya." (QS. At-Talaq [65]: 4).

Ayat ini merupakan landasan utama bagi mereka yang berpendapat tentang kebolehan menikahkan anak perempuan yang masih kecil, dan secara analogi juga anak laki-laki yang masih kecil. Mereka mengklaim bahwa "tidak ada seorang pun dari kalangan ulama dan mufasir, baik dahulu maupun sekarang, yang berpendapat adanya kemungkinan ayat tersebut mencakup perempuan dewasa yang belum mengalami haid karena suatu sebab tertentu, dan bahwa ayat itu hanya terbatas pada anak-anak perempuan yang belum mencapai usia haid," sebagaimana dikemukakan oleh pihak yang menolak undang-undang usia minimum pernikahan.

Tampaknya mereka belum menelaah seluruh pendapat yang dikemukakan para mufasir dan fuqaha klasik maupun kontemporer mengenai penafsiran ayat tersebut. Jika kita kembali kepada penjelasan para mufasir tentang ayat ini, kita akan menemukan bahwa mereka tidak sepakat bahwa ayat tersebut khusus berbicara tentang anak-anak yang masih kecil. Justru terdapat perbedaan pendapat di antara mereka.

Sebagian ulama memasukkan kelompok-kelompok lain selain anak perempuan yang belum mengalami haid. Di antaranya adalah perempuan dewasa yang haidnya terlambat datang, perempuan dewasa yang sama sekali tidak mengalami haid karena suatu sebab tertentu—dan kondisi seperti ini memang terdapat pada sebagian perempuan. Kelompok terakhir ini dalam kitab-kitab bahasa disebut sebagai perempuan الضَّهْيَاءُ, yaitu perempuan yang menyerupai laki-laki dalam hal tidak mengalami haid. Kelompok ketiga adalah perempuan yang haidnya terhenti karena suatu

faktor tertentu, padahal ia masih berada pada masa yang memungkinkan untuk mengalami haid.

Pendapat Para Mufasir

Di antara para mufasir yang menyebutkan hal tersebut adalah mufasir dan ahli bahasa terkenal, Abu Hayyan al-Andalusi. Ia berkata:

"Yang tampak adalah bahwa firman-Nya, وَاللَّائِـى لَـمْ يَحِضْـنَ mencakup perempuan yang belum haid karena masih kecil, dan juga perempuan yang sama sekali tidak mengalami haid—dan hal itu memang terdapat pada sebagian perempuan—yaitu perempuan yang hidup hingga meninggal dunia tanpa pernah mengalami haid. Termasuk pula perempuan yang telah mencapai usia haid tetapi belum juga mengalaminya."[1] Pendapat serupa juga dikemukakan oleh al-Alusi dalam Ruh al-Ma'ani,[2] demikian pula oleh as-Sa'di dalam tafsirnya ketika berkata: "Perempuan-perempuan dewasa yang sama sekali belum pernah mengalami haid, maka mereka sama seperti perempuan yang telah menopause; masa idah mereka adalah tiga bulan."[3] Sayyid Qutb juga menyebutkan bahwa lafaz tersebut mencakup perempuan yang belum mengalami haid karena masih kecil ataupun karena suatu sebab tertentu.[4]

Pendapat Para Faqih Klasik

Makna-makna lain dari frasa وَاللَّائِـى لَمْ يَحِضْنَ "perempuan-perempuan yang belum haid" tersebut juga dikenal di kalangan para fuqaha. Mereka membahasnya dan menetapkan masa idah mereka selama tiga bulan karena termasuk dalam cakupan ayat tersebut.

1 Al-Bahru Al-Muhith 8/280.
2 Ruh Al-Ma'ani 28/137.
3 Tafsir As-Sa'di 1/871.
4 Fi Dzilal Al-Quran 6/3602.

Di antara mereka adalah faqih mazhab Syafi'i, Abu Hamid al-Ghazali, yang berkata: "Apabila haidnya terlambat sejak masa kecil sehingga ia sama sekali belum mengalami haid, maka masa idahnya dihitung dengan bulan berdasarkan keumuman firman Allah Swt.: وَالَّائِـى لَـمْ يَحِضْـنَ 'dan perempuan-perempuan yang belum haid'."[1]

Dari kalangan fuqaha Hanafiyah, Ibnu Nujaim berkata: "Seorang perempuan yang melihat darah ketika berusia tiga puluh tahun, misalnya, lalu tidak melihat darah lagi setelah itu dan kemudian diceraikan oleh suaminya. Dikatakan bahwa ia bukan perempuan yang telah menopause. Abu Ja'far berkata: masa idahnya dihitung dengan bulan karena ia termasuk perempuan yang belum haid, dan itulah pendapat yang kami ambil."[2]

Dari kalangan Hanabilah, Ibnu Qudamah al-Maqdisi berkata: "Perempuan dewasa yang belum mengalami haid, apabila menjalani idah dengan hitungan bulan lalu ia mengalami haid sebelum masa idahnya berakhir, meskipun hanya tersisa satu jam, maka ia wajib memulai kembali masa idahnya menurut pendapat mayoritas ulama dari berbagai negeri."[3]

Dari kalangan Zaidiyah, al-Qadhi al-'Ansi berkata dalam syarahnya atas Matan al-Azhar: "Adapun masa idah perempuan الضَّهْيَاءُ, yaitu perempuan yang telah baligh tanpa mengalami haid dan sama sekali belum pernah haid sejak baligh hingga ia diceraikan, maka masa idahnya dihitung dengan bulan, yaitu tiga bulan."[4]

Di antara para fuqaha yang memperluas cakupan makna frasa وَالَّائِـى لَـمْ يَحِضْنَ "perempuan-perempuan yang belum haid" adalah al-'Allamah asy-Syaukani. Ia menyebutkan adanya perbedaan pendapat mengenai perempuan yang haidnya terhenti padahal masih berada pada usia yang memungkinkan untuk mengalami haid. Setelah meneliti persoalan tersebut, ia berkata:

1 Al-Wasith 6/122.
2 Al-Bahru Ar-Ra'iq 4/142.
3 Al-Mughni 8/91.
4 At-Taj Al-Mazhab Li Ahkam Al-Mazhab 3/215.

"Jika engkau telah memahami hal ini, maka ada pembahasan lain yang patut diperhatikan dan direnungkan dengan saksama, yaitu bahwa perempuan yang haidnya terhenti sebelum masa idah atau ketika sedang menjalani masa idah termasuk dalam cakupan firman Allah: وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ 'dan perempuan-perempuan yang belum haid'. Sebab pada saat haidnya terhenti, ia dapat disebut sebagai perempuan yang belum haid, sehingga masa idahnya sama seperti masa idah mereka. Dalam ayat tersebut tidak ada petunjuk bahwa yang dimaksud adalah perempuan yang sama sekali belum pernah haid. Dan yang dimaksud hanyalah tidak adanya haid pada saat masa idah. Sebagaimana jika engkau berkata: 'Siapa saja dari kalangan laki-laki yang tidak datang kepadamu, janganlah engkau beri sesuatu.' Maksudnya bukanlah bahwa ia tidak pernah datang sama sekali sepanjang hidupnya, karena jika ia pernah datang sekali saja dalam hidupnya, maka ia tentu berhak mendapatkan pemberian itu."

Kemudian ia berkata: "Diketahui pula bahwa seorang perempuan yang pernah mengalami haid satu kali tetap dapat disebut telah haid. Apabila kemudian haidnya terhenti, maka dapat pula dikatakan bahwa ia tidak haid. Jika hal ini telah dipahami, maka diketahui bahwa perempuan yang wajib menjalani idah sementara haidnya terhenti karena suatu sebab tertentu termasuk dalam golongan 'perempuan-perempuan yang belum haid'. Demikian pula perempuan yang haidnya terhenti di tengah masa idahnya; ia termasuk dalam golongan 'perempuan-perempuan yang belum haid', sehingga masa idahnya adalah tiga bulan sebagaimana masa idah perempuan-perempuan yang belum haid."

Ia juga mengkritik keras pendapat yang mewajibkan perempuan tersebut menunggu hingga mencapai usia menopause karena dianggap bertentangan dengan kemudahan yang diajarkan Islam.

Selanjutnya ia menegaskan bahwa perempuan الضَّهْيَاءُ juga termasuk dalam kategori tersebut dengan mengatakan: Adapun perempuan الضَّهْيَاءُ,

maka hal itu sangat jelas, karena ia memang sama sekali belum pernah mengalami haid."[1]

Pendapat ini juga didukung oleh Shiddiq Hasan Khan yang berkata: "Telah terjadi perbedaan pendapat mengenai perempuan yang haidnya terhenti karena suatu sebab tertentu. Ada yang berpendapat bahwa ia harus menunggu hingga haidnya kembali, lalu menjalani idah berdasarkan haid tersebut, atau menunggu hingga menopause lalu menjalani idah dengan hitungan bulan. Pendapat yang benar adalah sebagaimana yang telah kami sebutkan, karena ketika haidnya terhenti ia dapat disebut sebagai perempuan yang belum haid."[2]

Pendiskusian

Berdasarkan uraian sebelumnya, dapat dikatakan bahwa teks tersebut memungkinkan lebih dari satu penafsiran. Hal ini berarti bahwa dalil tersebut tidak memiliki makna yang pasti (qat'i ad-dalalah) untuk mendukung pendapat salah satu pihak atas pihak lainnya. Namun demikian, melakukan tarjih (memilih pendapat yang lebih kuat) di antara berbagai makna tersebut tetap dimungkinkan apabila ayat itu dibaca kembali secara analitis dan mendalam, serta dipahami dalam kerangka konteks keseluruhan Al-Quran dan dalam cahaya bahasa Arab yang jelas.

Dengan memperhatikan penjelasan para mufasir dan fuqaha mengenai ayat talak di atas, dapat diketahui bahwa ayat tersebut mencakup seluruh jenis perempuan yang tidak mengalami haid. Ada yang tidak mengalami haid karena telah putus asa dari haid sebagaimana terjadi pada perempuan lanjut usia yang telah menopause: وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ *"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa idahnya), maka idah mereka adalah tiga bulan."* (QS.

1 As-Sail Al-Jirar 2/382-385.
2 Ar-Raudhah An-Niddiyyah 2/292.

At-Talaq [65]: 4). Ada pula yang tidak mengalami haid karena faktor sementara, yaitu kehamilan: وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ *"Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu idah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya."* (QS. At-Talaq [65]: 4). Adapun firman Allah: وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ mencakup berbagai jenis perempuan lain yang tidak mengalami haid karena suatu sebab tertentu, baik karena masih kecil, keterlambatan datangnya haid setelah mencapai usia baligh, tidak mengalami haid sama sekali karena gangguan biologis tertentu, ataupun karena haid terhenti akibat suatu kondisi tertentu. Ayat ini bersifat umum terhadap seluruh kategori tersebut tanpa pengecualian (Dan makna umum terhadap individu-individu di dalamnya bersifat dugaan baik sebelum maupun sesudah spesifikasi, sebagaimana dikatakan oleh mayoritas ahli usul dari mazhab Syafi'i, Maliki, Hanbali, dan sebagian Hanafi, dan bukan bersifat pasti sebagaimana dikatakan oleh pihak yang menolak undang-undang usia minimum pernikahan).[1]

Namun, anak perempuan yang masih kecil dikecualikan dari keumuman tersebut berdasarkan petunjuk-petunjuk tekstual pada ayat-ayat lain, seperti firman Allah Swt.: وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا ۚ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا *"Dan ujilah anak-anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk menikah. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka hartanya. Janganlah kamu memakannya (harta anak yatim) melebihi batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (membelanjakannya) sebelum mereka dewasa. Barang siapa (di antara pemelihara itu) mampu, maka hendaklah dia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan barang siapa miskin, maka bolehlah dia makan harta itu menurut cara yang patut. Kemudian apabila kamu menyerahkan harta itu kepada mereka, maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi. Dan cukuplah Allah sebagai Pengawas."* (QS. An-Nisa' [4]: 6).

1 Lihat: Atsar Al-Ikhtilaf Fi Al-Qawa'id Al-Ushuliyyah, Mustafa Khan.

Ayat ini mensyaratkan dua hal untuk penyerahan harta anak yatim, yaitu telah mencapai usia nikah dan memiliki kedewasaan (rusyd). Jika syarat tersebut diperlukan dalam urusan menjaga harta, maka dalam urusan menjaga keturunan dan membangun keluarga tentu syaratnya lebih kuat lagi.

Karena itu, dua orang faqih, yaitu Ibnu Syubrumah dan Abu Bakar al-Ashamm, menggunakan ayat ini sebagai dalil bahwa tidak boleh menikahkan anak laki-laki maupun anak perempuan yang masih kecil. Pendapat mereka sekaligus membantah klaim adanya ijmak dalam masalah ini. Keduanya berkata: "Anak laki-laki maupun anak perempuan tidak boleh dinikahkan hingga mencapai usia baligh berdasarkan firman Allah Swt.: حَتَّـــىٰ إِذَا بَلَغُـــوا النِّـــكَاحَ *"sampai mereka cukup umur untuk menikah"*. Jika pernikahan sebelum balig diperbolehkan, maka ayat ini tidak memiliki faedah. Selain itu, keberadaan perwalian atas anak kecil ditetapkan karena adanya kebutuhan pihak yang berada di bawah perwalian. Oleh sebab itu, dalam perkara yang tidak terdapat kebutuhan, perwalian tidak berlaku, sebagaimana dalam hibah dan bentuk pemberian lainnya. Tidak ada kebutuhan bagi keduanya untuk menikah, karena tujuan pernikahan secara naluriah adalah pemenuhan syahwat, sedangkan secara syariat adalah memperoleh keturunan, dan masa kanak-kanak bertentangan dengan kedua tujuan tersebut. Di samping itu, akad ini merupakan akad yang berlaku seumur hidup dan konsekuensi hukumnya akan tetap mengikat mereka setelah baligh. Karena itu, tidak seorang pun berhak membebankan akad tersebut kepada mereka, sebab setelah baligh tidak ada lagi seseorang yang memiliki perwalian atas mereka."[1] Ini berkatian dengan pernikahan anak perempuan yang masih kecil, adapun mengenai pernikahan anak laki-laki yang masih kecil, hal itu juga termasuk dalam cakupan firman Allah: حَتَّـــىٰ إِذَا بَلَغُـــوا النِّـــكَاحَ *"sampai mereka cukup umur untuk menikah"* karena ayat tersebut mencakup laki-laki dan perempuan sekaligus.

1 As-Sarakhsi dalam karyanya Al-Mabsuth 4/212.

Ibnu al-'Arabi mengomentari ayat tersebut dengan mengatakan: "Yang dimaksud adalah kemampuan untuk melakukan hubungan suami istri. Pada laki-laki, hal itu ditandai dengan ihtilam (mimpi basah). Jika belum terjadi, maka acuannya adalah usia, yaitu lima belas tahun menurut satu riwayat dan delapan belas tahun menurut riwayat lainnya."[1]

Inilah usia ketika seorang pemuda dianggap cukup dewasa sehingga hartanya dapat diserahkan kepadanya untuk dikelola sendiri. Maka bagaimana mungkin ia dianggap belum layak menerima dan mengelola hartanya sebelum usia tersebut, tetapi pada saat yang sama dianggap layak untuk memikul tanggung jawab seorang istri beserta seluruh konsekuensinya.

Dari seluruh pembahasan ini dapat disimpulkan bahwa ayat dalam Surah At-Talaq bersifat umum dan mencakup beberapa kategori perempuan yang tidak mengalami haid, yaitu: perempuan dewasa yang haidnya terlambat datang, perempuan dewasa yang sama sekali tidak mengalami haid karena suatu gangguan tertentu, serta perempuan yang haidnya terhenti karena suatu sebab sementara padahal masih berada dalam usia yang memungkinkan untuk mengalami haid.

Kemudian, ayat dalam Surah An-Nisa' mengkhususkan keumuman tersebut dengan mengeluarkan anak-anak perempuan dari cakupannya. Hal ini merupakan salah satu metode yang lazim dalam Al-Quran , yaitu menyampaikan suatu ketentuan secara umum pada satu konteks lalu mengkhususkannya pada konteks yang lain. Bahkan terkadang Al-Quran menyampaikan lafaz yang umum dan membiarkan pengkhususannya dipahami melalui petunjuk akal, seperti firman Allah Swt.: احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ *"Kumpulkanlah orang-orang yang zalim beserta teman sejawat mereka dan apa yang dahulu mereka sembah."* (QS. As-Saffat [37]: 22). Ayat ini secara lahiriah mencakup seluruh objek yang disembah, termasuk Nabi Isa As.. Namun petunjuk akal mengecualikannya dari keumuman tersebut dan mengarahkan makna

1 Ahkam Al-Quran 1/418.

ayat kepada golongan-golongan lain yang memang layak termasuk di dalamnya.

Dalil Kedua

Salah satu dalil yang diajukan oleh pihak yang menolak penetapan batas usia minimum pernikahan adalah bahwa pernikahan anak perempuan yang masih kecil diperbolehkan berdasarkan ijmak, dan sesuatu yang mubah tidak boleh dibatasi kecuali oleh Allah. Namun, pernyataan ini tidak sepenuhnya tepat karena beberapa alasan.

Pertama, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, kebolehan menikahkan anak perempuan yang masih kecil bukanlah perkara yang disepakati secara ijmak oleh para ulama. Telah disebutkan beberapa ulama yang menolaknya, seperti Ibnu Syubrumah dan Abu Bakar al-Ashamm, serta tokoh-tokoh lain yang tidak dibahas secara lengkap di sini.

Kedua, para ulama sejak dahulu telah menetapkan berbagai pembatasan terhadap perkara-perkara yang pada asalnya mubah apabila perkara tersebut dapat menimbulkan kerusakan atau kemudaratan. Bahkan mereka merumuskan kaidah-kaidah usul fikih yang berkaitan dengan hal tersebut, di antaranya kaidah sadd adz-dzara'i (menutup jalan menuju kemudaratan).

Praktik semacam ini tampak jelas dalam kebijakan Umar bin al-Khattab Ra. Di antaranya adalah larangan yang beliau berlakukan terhadap sebagian Sahabat untuk menikahi perempuan Ahli Kitab, padahal Al-Quran secara tegas membolehkannya. Menurut para fuqaha, tindakan seperti ini bahkan lebih jauh daripada sekadar membatasi perkara mubah yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam Al-Quran .

Mengenai hal tersebut, Syekh al-Ghazali berkata: "Para fuqaha memiliki pembahasan mengenai kebolehan membatasi perkara mubah. Pada

masa sekarang, banyak pemerintah melarang para pejabat diplomatik dan militer menikahi perempuan asing. Mereka melakukan hal itu demi menjaga rahasia negara dan keamanan nasional."[1]

Di antara para ahli usul fikih yang menjelaskan kebolehan membatasi perkara mubah adalah Imam asy-Syathibi. Ia berkata:

"Apabila suatu perkara mubah menjadi sarana menuju sesuatu yang terlarang, maka perkara itu menjadi terlarang berdasarkan prinsip sadd adz-dzara'i, bukan karena hakikatnya sebagai sesuatu yang mubah."

Beliau juga menjelaskan:

"Suatu perkara mubah terkadang berkaitan dengan faktor-faktor yang mendahuluinya, mengikutinya, atau menyertainya sehingga statusnya tidak lagi menjadi mubah. Perkara mubah itu terbagi menjadi tiga macam: pertama, perkara yang menjadi sarana menuju sesuatu yang dilarang sehingga dari sisi tersebut dituntut untuk ditinggalkan; kedua, perkara yang menjadi sarana menuju sesuatu yang diperintahkan; dan ketiga, perkara yang tidak menjadi sarana menuju apa pun, itulah mubah mutlak. Secara umum, apabila suatu perkara menjadi sarana menuju sesuatu yang lain, maka hukumnya mengikuti hukum tujuan tersebut."[2]

Apabila kita menelaah Majallah al-Ahkam al-'Adliyyah—kodifikasi hukum yang disusun oleh sekelompok ulama Daulah Utsmaniyah dan pernah menjadi konstitusi hukum pada masa itu—akan ditemukan bahwa banyak perkara yang pada asalnya mubah dibatasi demi kemaslahatan tertentu.

Oleh karena itu, dalil ini tidak dapat dijadikan hujah yang kuat untuk menolak penetapan batas usia minimum pernikahan.

1 Dustur Al-Wahdah Ats-Tsaqafiyah hal. 36.
2 Al-Muwafaqat 1/113.

Dalil Ketiga

Di antara dalil yang digunakan oleh pihak yang menolak penetapan batas usia minimum pernikahan adalah riwayat tentang pernikahan Nabi Muhammad Saw. dengan Aisyah Ra. ketika berusia enam tahun dan mulai hidup bersama Baginda ketika berusia sembilan tahun. Dari Aisyah Ra., ia berkata: "Aku dinikahi oleh Nabi Saw. ketika aku berusia enam tahun, dan Baginda mulai hidup bersamaku ketika aku berusia sembilan tahun."[1]

Penggunaan riwayat ini sebagai dalil kebolehan menikahi anak perempuan yang masih kecil tidak dapat diterima karena beberapa alasan. Sebagiannya berkaitan dengan kelemahan sanad riwayat tersebut, dan sebagiannya lagi berkaitan dengan pertentangannya dengan dalil yang lebih kuat, yang merupakan aspek yang lebih penting.

Pertama: Riwayat ini berasal dari jalur Hisyam bin 'Urwah dari ayahnya. Tidak ada seorang pun dari penduduk Madinah yang meriwayatkan kisah ini dari Hisyam, bahkan muridnya sendiri, Malik bin Anas, padahal Hisyam tinggal di Madinah selama kurang lebih tujuh puluh satu tahun.Riwayat Hisyam yang berasal dari masa tinggalnya di Irak tidak dapat dijadikan sandaran karena hafalannya mengalami perubahan pada masa akhir kehidupannya. Pendapat ini juga dinukil dari Imam Malik sebagaimana disebutkan oleh Ibnu Hajar al-'Asqalani.[2]

Ibnu Hajar menukil ucapan Ya'qub bin Syaibah: "Hisyam adalah seorang yang tepercaya dan kokoh hafalannya. Tidak ada sesuatu yang diingkari darinya kecuali setelah ia pindah ke Irak. Di sana ia lebih luas meriwayatkan hadis dari ayahnya, sehingga penduduk negerinya mengingkari hal tersebut. Menurut kami, Hisyam memberi kelonggaran kepada penduduk Irak karena sebelumnya ia tidak meriwayatkan dari ayahnya kecuali apa yang benar-benar didengarnya langsung. Bentuk kelonggarannya adalah ia

1 Al-Bukhari 3/1415, Muslim 2/1038.
2 Tahzib At-Tahzib 11/45.

meriwayatkan dari ayahnya sesuatu yang sebenarnya ia dengar dari selain ayahnya yang meriwayatkan dari ayahnya." Ibnu Kharrasy berkata: "Malik tidak menyukainya. Hisyam adalah orang yang jujur dan riwayat-riwayatnya diterima dalam kitab-kitab sahih. Telah sampai kepadaku bahwa Malik mengkritik hadis-hadis yang ia sampaikan kepada penduduk Irak. Pada kunjungan pertamanya ke Kufah ia berkata: 'Ayahku menceritakan kepadaku, ia berkata: Aku mendengar Aisyah.' Pada kunjungan kedua ia berkata: 'Ayahku mengabarkan kepadaku dari Aisyah.' Sedangkan pada kunjungan ketiga ia berkata: 'Dari ayahku, dari Aisyah.'"

Hadis yang terdapat dalam Sahih al-Bukhari menggunakan redaksi "dari ayahnya" dan bukan "aku mendengar" atau "ayahku menceritakan kepadaku". Menurut penulis, hal ini memperkuat keraguan terhadap sanad hadis tersebut.

Poin yang lebih penting lagi adalah bahwa Imam Malik berpendapat riwayat Hisyam yang berasal dari Irak tidak dapat diterima. Karena itu, tidak ditemukan penyebutan usia Aisyah ketika menikah dengan Nabi Saw. dalam kitab Al-Muwaththa' karya Imam Malik, padahal beliau bertemu langsung dan mendengar riwayat dari Hisyam bin 'Urwah di Madinah. Menurut penulis, dua alasan ini sudah cukup untuk menimbulkan keraguan terhadap sanad riwayat tersebut.

Kedua: Riwayat ini bertentangan dengan prinsip dan kaidah Al-Quran mengenai usia seseorang memikul tanggung jawab, baik laki-laki maupun perempuan. Allah Swt. berfirman dalam Surah An-Nisa': وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ۖ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا ۚ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا *"Dan ujilah anak-anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk menikah. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka hartanya. Janganlah kamu memakannya (harta anak yatim) melebihi batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (membelanjakannya)*

sebelum mereka dewasa. Barang siapa (di antara pemelihara itu) mampu, maka hendaklah dia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan barang siapa miskin, maka bolehlah dia makan harta itu menurut cara yang patut. Kemudian apabila kamu menyerahkan harta itu kepada mereka, maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi. Dan cukuplah Allah sebagai Pengawas." (QS. An-Nisa' [4]: 6).

Ayat ini mensyaratkan bahwa harta anak yatim hanya boleh diserahkan kepada mereka setelah mencapai usia baligh dan memiliki kedewasaan (rusyd). Ayat tersebut tidak cukup hanya mensyaratkan baligh, tetapi juga mengharuskan adanya pengujian terhadap tingkat kedewasaan mereka setelah baligh. Jika syarat yang demikian ketat diterapkan dalam urusan menjaga harta anak yatim, maka dalam urusan menjaga keturunan dan membangun keluarga tentu syaratnya lebih kuat lagi. Oleh sebab itu, dua orang faqih, yaitu Ibnu Syubrumah dan Abu Bakar al-Ashamm, menjadikan ayat ini sebagai dalil bahwa tidak boleh menikahkan anak perempuan yang masih kecil. Mereka berkata: "Anak laki-laki dan anak perempuan tidak boleh dinikahkan hingga mencapai usia baligh berdasarkan firman Allah Swt.: حَتَّـىٰ إِذَا بَلَغُـوا النِّـكَاحَ "sampai mereka cukup umur untuk menikah". Jika pernikahan sebelum baligh diperbolehkan, maka ayat tersebut tidak memiliki faedah. Selain itu, keberadaan perwalian atas anak kecil ditetapkan karena adanya kebutuhan pihak yang berada di bawah perwalian. Dalam perkara yang tidak terdapat kebutuhan, perwalian tidak berlaku, sebagaimana dalam hibah dan bentuk pemberian lainnya. Tidak ada kebutuhan bagi keduanya untuk menikah, karena tujuan pernikahan secara naluriah adalah pemenuhan syahwat, sedangkan secara syariat adalah memperoleh keturunan, dan masa kanak-kanak bertentangan dengan kedua tujuan tersebut. Di samping itu, akad ini merupakan akad yang berlaku seumur hidup dan konsekuensi hukumnya akan terus mengikat mereka setelah baligh. Oleh karena itu, tidak seorang pun berhak membebankan akad tersebut kepada mereka, sebab setelah baligh tidak ada lagi orang yang memiliki perwalian atas mereka."[1] Ini berkaitan dengan pernikahan anak perempuan yang masih kecil. Adapun

1 As-Sarakhsi dalam karyanya Al-Mabsuth 4/212.

mengenai pernikahan anak laki-laki yang masih kecil, maka hal itu juga termasuk dalam cakupan firman Allah: حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ karena ayat tersebut mencakup laki-laki dan perempuan sekaligus.

Ibnu al-'Arabi memberikan komentar terhadap ayat tersebut dengan mengatakan: "Yang dimaksud adalah kemampuan melakukan hubungan suami istri. Pada laki-laki, hal itu ditandai dengan ihtilam (mimpi basah). Jika belum terjadi, maka ukurannya adalah usia, yaitu lima belas tahun menurut satu riwayat dan delapan belas tahun menurut riwayat yang lain."[1]

Inilah usia ketika seorang pemuda dianggap telah cukup dewasa sehingga harta dapat diserahkan kepadanya untuk dikelola dan dijaga. Maka bagaimana mungkin seseorang dianggap belum layak menerima dan mengelola hartanya sendiri sebelum usia tersebut, namun pada saat yang sama dianggap telah layak memikul tanggung jawab pernikahan?

Ketiga: Riwayat ini juga bertentangan dengan riwayat tentang keharusan meminta izin kepada gadis yang akan dinikahkan. Al-Bukhari dan Muslim meriwayatkan dari Nabi Saw. bahwa Baginda bersabda: "Seorang gadis tidak boleh dinikahkan hingga dimintai izinnya, dan seorang janda tidak boleh dinikahkan hingga dimintai persetujuannya." Lalu para Sahabat bertanya: "Wahai Rasulullah, bagaimana bentuk izinnya?" Baginda menjawab: "Apabila ia diam."[2]

Asy-Syaukani berkata:

"Yang dimaksud dengan gadis yang oleh syariat diperintahkan untuk dimintai izin adalah gadis yang telah baligh, karena tidak ada makna meminta izin kepada anak kecil, sebab ia tidak memahami hakikat izin tersebut."[3]

1 Ahkam Al-Quran 1/418.
2 Al-Bukhari 6/2555, Muslim 2/1036.
3 Nail Al-Awthar 6/254.

Berdasarkan hal ini, riwayat yang menyatakan bahwa Aisyah Ra. menikah sebelum baligh bertentangan dengan hadis tersebut. Bagaimana mungkin izin dapat diminta dari Aisyah Ra. jika ia belum mencapai usia baligh?

Permintaan izin yang dimaksud dalam hadis ini berkaitan dengan akad nikah itu sendiri, bukan hubungan suami istri setelah akad. Oleh karena itu, bagaimana mungkin akad nikah dinyatakan sah tanpa adanya izin darinya, sementara sebagian fuqaha menjadikan izin sebagai syarat sah akad?

Asy-Syaukani berkata: "Lahiriah hadis-hadis dalam bab ini menunjukkan bahwa apabila seorang gadis yang telah baligh dinikahkan tanpa izinnya, maka akad tersebut tidak sah. Inilah pendapat al-Auza'i, ats-Tsauri, Ahlul Bait, dan mazhab Hanafiyah. At-Tirmidzi juga menukilkannya sebagai pendapat mayoritas ulama."[1]

Selama izin merupakan syarat sahnya akad, dan izin hanya dapat diberikan oleh perempuan yang telah baligh, maka riwayat tentang pernikahan Aisyah Ra. sebelum baligh bertentangan secara jelas dengan ketentuan tersebut.

Keempat: Riwayat ini juga bertentangan dengan tiga riwayat lain yang terdapat dalam Sahih al-Bukhari dan Sahih Muslim. Riwayat-riwayat tersebut dapat dianggap sebagai dalil dan indikator yang menunjukkan bahwa usia Aisyah Ra. ketika menikah tidak kurang dari lima belas tahun.

Riwayat Pertama: Al-Bukhari meriwayatkan dari Aisyah Ra. bahwa ia berkata: "Aku tidak pernah mengetahui kedua orang tuaku melainkan keduanya telah memeluk agama ini. Tidaklah berlalu satu hari pun kecuali Rasulullah Saw. datang mengunjungi kami pada pagi dan petang hari. Ketika kaum Muslimin mendapat ujian, Abu Bakar keluar untuk berhijrah menuju negeri Habasyah. Ketika ia sampai di Bark al-Ghimad, ia bertemu dengan Ibnu ad-Daghinah, pemimpin kabilah al-Qarah. Ia berkata: 'Ke mana engkau hendak pergi, wahai Abu Bakar?' Abu Bakar menjawab:

1 Nail Al-Awthar 6/255.

'Kaumku telah mengusirku, maka aku ingin mengembara di bumi dan beribadah kepada Tuhanku.' Ibnu ad-Daghinah berkata: 'Orang seperti engkau tidak pantas keluar dan tidak boleh diusir. Engkau membantu orang yang tidak memiliki apa-apa, menyambung silaturahmi, menanggung orang yang lemah, memuliakan tamu, dan membantu dalam berbagai urusan kebenaran. Aku akan melindungimu. Kembalilah dan beribadahlah kepada Tuhanmu di negerimu.' Maka Abu Bakar pun kembali, dan Ibnu ad-Daghinah ikut bersamanya."[1]

Ucapan Aisyah Ra.: "Aku tidak pernah mengetahui kedua orang tuaku melainkan keduanya telah memeluk agama ini," menunjukkan bahwa hal tersebut terjadi sejak masa awal kenabian. Tidak mungkin seorang anak dapat menyadari bahwa kedua orang tuanya telah memeluk agama Islam sebelum usia sekitar lima tahun. Jika demikian, maka Aisyah Ra. harus telah lahir setidaknya empat atau lima tahun sebelum dimulainya kenabian. Sedangkan jika mengikuti riwayat itu maka perkataan Aisyah Ra. diucapkan di tahun 11 atau 12 setelah kenabian, maka pernyataan tersebut menjadi sulit dipahami dan kehilangan maknanya.

Selain itu, kisah yang ia ceritakan mengenai keberangkatan Abu Bakar untuk berhijrah ke Habasyah dan kembalinya beliau setelah bertemu Ibnu ad-Daghinah juga menimbulkan persoalan lain. Sebagaimana disebutkan oleh Ibnu Hisyam dalam As-Sirah an-Nabawiyyah[2] dan Ibnu Ishaq[3], hijrah ke Habasyah terjadi pada tahun kelima kenabian.

Aisyah Ra. menyebutkan kisah tersebut setelah menceritakan peristiwa hijrah ke Habasyah. Dengan demikian, jika mengikuti pendapat yang menyatakan bahwa ia lahir pada tahun keempat kenabian, maka usianya pada tahun kelima kenabian hanya sekitar satu atau dua tahun. Pada usia seperti itu, tidak mungkin seseorang mampu memahami dan mengingat peristiwa beserta rincian kisah tersebut sebagaimana yang diriwayatkannya.

1 Al-Bukhari 3/1417.
2 As-Sirah An-nabawiyyah 2/217.
3 Sirah Ibnu Ishaq 4/218.

Riwayat Kedua: Hadis Aisyah Ra. bahwa Ia Masih Seorang Gadis Kecil ketika Surah Al-Qamar Diturunkan. Al-Bukhari meriwayatkan dari Aisyah Ra. Ummul Mukminin, ia berkata: "Ayat ini telah diturunkan kepada Muhammad Saw. di Makkah ketika aku masih seorang gadis kecil yang sedang bermain: بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهَىٰ وَأَمَرُّ *"Sebenarnya hari Kiamat itulah hari yang dijanjikan kepada mereka, dan Kiamat itu lebih dahsyat dan lebih pahit."* (QS. Al-Qamar [54]: 46)".

Dalam riwayat ini, Aisyah Ra. menyatakan bahwa Surah Al-Qamar diturunkan ketika ia masih berada di Makkah sebagai seorang gadis kecil yang sedang bermain. Maka muncul beberapa pertanyaan: kapan surah tersebut diturunkan? Berapa usia Aisyah Ra. saat itu? Dan apakah hal tersebut sesuai dengan riwayat yang menyebutkan bahwa ia menikah pada usia sembilan tahun?

Mayoritas mufasir dan ahli hadis berpendapat bahwa Surah Al-Qamar diturunkan di Makkah sekitar lima tahun sebelum hijrah. Al-Wahidi berkata: "Atha' meriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa antara turunnya ayat ini—yang dimaksud adalah ayat 'Golongan itu pasti akan dikalahkan'—dan Perang Badar terdapat selang waktu tujuh tahun."[1] Ibnu Hajar berkata: "Peristiwa itu terjadi di Makkah sekitar lima tahun sebelum hijrah."[2] Ibnu 'Asyur juga berkata: "Turunnya surah tersebut diperkirakan sekitar lima tahun sebelum hijrah."[3]

Apabila surah itu memang turun lima tahun sebelum hijrah menurut mayoritas mufasir dan ahli hadis, yakni sekitar tahun kedelapan kenabian, sementara pada saat itu Aisyah Ra. mengatakan bahwa dirinya adalah "seorang gadis kecil yang sedang bermain", maka berapakah usianya ketika itu? Dan apa sebenarnya makna kata jariyah (gadis kecil) dalam riwayat tersebut?

1 Tafsir Al-Wahidi 21/121, Tafsir Al-Qurthubi 17/146.
2 Fathu Al-Bari 6/632.
3 Tafsir Ibnu 'Asyur 27/166.

Menurut riwayat Al-Bukhari dan Muslim yang menyebutkan usia akad nikah dan pernikahannya, Aisyah Ra. lahir enam tahun sebelum hijrah, yaitu pada tahun ketujuh kenabian. Jika demikian, maka pada saat Surah Al-Qamar diturunkan, usianya baru sekitar satu tahun. Hal ini, bertentangan dengan riwayat tersebut, karena seorang anak berusia satu tahun tidak dapat disebut sebagai "gadis kecil yang sedang bermain" sebagaimana yang dinyatakan oleh Aisyah Ra.

Lalu, apa makna kata jariyah dan pada usia berapa istilah itu digunakan?

Dalam sebuah riwayat Al-Bukhari, dari Aisyah Ra., ia berkata: Rasulullah Saw. bersabda: "Seorang gadis harus dimintai izinnya." Aku bertanya: "Sesungguhnya seorang gadis merasa malu?" Baginda menjawab: "Diamnya adalah izinnya." Kemudian sebagian orang berpendapat: "Apabila seorang laki-laki menginginkan seorang gadis yatim atau seorang gadis perawan, lalu ia menolak, kemudian laki-laki itu menggunakan tipu daya dengan menghadirkan dua saksi palsu yang bersaksi bahwa ia telah menikahinya. Setelah gadis yatim itu dewasa lalu merelakannya, dan hakim menerima kesaksian palsu tersebut, sementara sang suami mengetahui kebatilannya, maka hubungan suami istri menjadi halal baginya."[1]

Para ahli hadis menjelaskan bahwa kata jariyah dalam riwayat ini berarti perempuan muda atau gadis remaja. Al-Karmani berkata: "Jariyah adalah perempuan muda."[2] Al-'Aini berkata: "Jariyah adalah perempuan muda."[3]

Al-Fayyumi, penulis Al-Mishbah al-Munir, berkata:

"Jariyah juga digunakan untuk menyebut kapal karena ia berlayar di laut. Dari makna ini pula budak perempuan disebut jariyah, sebagai bentuk penyerupaan karena ia bergerak dan bekerja melayani berbagai urusan tuannya. Makna asal kata tersebut adalah perempuan muda karena kelincahan dan ringannya gerakannya. Kemudian penggunaannya diperluas

1 Al-Bukhari (no. 4876) 6/143.
2 Al-Kaukab Ad-Durari 24/84.
3 'Umdatu AL-Qai 24/118.

sehingga setiap budak perempuan disebut jariyah, meskipun telah tua dan tidak lagi mampu bergerak aktif, sebagai penamaan berdasarkan keadaan yang pernah dimilikinya. Bentuk jamaknya adalah jawari."[1]

Muhammad al-Amin al-Harari dalam syarahnya atas Sahih Muslim berkata: "Jariyah adalah perempuan yang belum mencapai usia baligh. Ia dinamakan demikian karena bergerak bebas di rumah keluarganya sesuai dengan kecenderungannya. Istilah ini juga digunakan untuk perempuan-perempuan muda. Jariyah juga berarti budak perempuan karena ia bergerak dan bekerja melayani berbagai urusan tuannya, sehingga sering diperintah dengan ucapan seperti 'duduklah' dan 'berdirilah'. Makna asalnya adalah perempuan muda karena kelincahannya, kemudian penggunaannya diperluas sehingga setiap budak perempuan disebut jariyah, meskipun telah lanjut usia, sebagai penamaan berdasarkan keadaan yang pernah dimilikinya. Bentuk jamaknya dalam seluruh penggunaan tersebut adalah jawari."[2]

Berdasarkan penjelasan-penjelasan tersebut, dan dengan memperhatikan penggunaan kata jariyah dalam konteks riwayat tersebut, dapat dikatakan bahwa yang dimaksud adalah seorang perempuan yang belum mencapai usia baligh. Lalu, berapakah usia baligh itu?

Mazhab-mazhab fikih memiliki perbedaan yang tidak terlalu jauh dalam menentukan usia baligh. Ibnu Qudamah dalam Al-Mughni berkata: "Adapun usia, maka baligh bagi anak laki-laki maupun perempuan ditetapkan pada usia lima belas tahun. Ini adalah pendapat al-Auza'i, asy-Syafi'i, Abu Yusuf, dan Muhammad. Adapun para pengikut Malik berpendapat tujuh belas atau delapan belas tahun. Dari Abu Hanifah diriwayatkan dua pendapat mengenai anak laki-laki: yang pertama tujuh belas tahun dan yang kedua delapan belas tahun."[3]

1 Al-Misbah Al-Munir 1/97.
2 Al-Kaukab Al-Wahhaj syarh Shahih Muslim 15/285.
3 Al-Mughni 4/346.

Inilah usia yang dijadikan patokan oleh para fuqaha apabila tanda-tanda baligh belum tampak. Jika batas tertinggi usia seorang jariyah sebelum baligh adalah lima belas tahun menurut pendapat yang paling rendah di antara mazhab-mazhab tersebut, maka pada usia berapa seorang anak mulai memiliki kemampuan membedakan dan memahami (tamyiz)?

Para fuqaha memperkirakan usia tujuh atau delapan tahun sebagai usia tamyiz. Al-Juwaini berkata: "Kemandirian anak ditandai dengan tercapainya usia tamyiz, yaitu tujuh atau delapan tahun."[1]

Dari sini dapat disimpulkan bahwa usia seorang jariyah yang telah mencapai tamyiz hingga sebelum baligh berada pada rentang antara tujuh hingga lima belas tahun. Jika diambil batas minimal usia baligh lalu dikurangi tiga tahun sehingga batas minimal sebelum baligh menjadi dua belas tahun, maka usia Aisyah Ra. ketika Surah Al-Qamar diturunkan berada antara tujuh hingga sebelas tahun. Rentang usia inilah yang paling sesuai dengan makna ungkapan "seorang gadis kecil yang sedang bermain". Berdasarkan hal itu, usia Aisyah Ra. ketika menikah—pada perkiraan paling rendah sekalipun, jika diasumsikan ia berusia tujuh tahun ketika Surah Al-Qamar diturunkan—adalah sekitar empat belas tahun. Adapun jika diasumsikan bahwa usianya ketika surah tersebut diturunkan adalah sebelas tahun, maka usianya saat menikah menjadi sekitar delapan belas tahun.

Dalam seluruh kemungkinan tersebut, hasilnya bertentangan dengan riwayat yang menyatakan bahwa usia Aisyah Ra. saat menikah adalah sembilan tahun.

Riwayat Ketiga: Keikutsertaan Aisyah Ra. dalam Perang Uhud untuk Mengobati dan Memberi Minum Pasukan yang Terluka. Al-Bukhari dan Muslim meriwayatkan dalam bab "Keikutsertaan Perempuan dalam Peperangan dan Perang Bersama Kaum Laki-Laki", dari Anas Ra., ia berkata: "Ketika terjadi Perang Uhud dan orang-orang lari meninggalkan

1 Nihayah Al-Mathlab Fi Dirayah Al-Mazhab 17/531.

Nabi Saw., aku melihat Aisyah Ra. binti Abu Bakar dan Ummu Sulaim. Keduanya menyingsingkan pakaian mereka sehingga terlihat gelang kaki mereka. Keduanya membawa kantong-kantong air, lalu menuangkannya ke mulut para prajurit. Kemudian mereka kembali mengisinya, lalu datang lagi dan menuangkannya ke mulut para prajurit."[1]

Diketahui bahwa apabila Rasulullah Saw. hendak berangkat ke medan perang, Baginda memeriksa pasukannya dan memulangkan mereka yang belum mencapai usia lima belas tahun. Di antara yang ditolak ikut serta dalam Perang Uhud adalah Usamah bin Zaid, Abdullah bin Umar, Zaid bin Tsabit, dan Abu Sa'id al-Khudri.

Al-Bukhari dan Muslim meriwayatkan dari Abdullah bin Umar Ra. bahwa Nabi Saw.: "Memeriksaku pada Perang Uhud ketika aku berusia empat belas tahun, lalu Baginda tidak mengizinkanku ikut. Kemudian Baginda memeriksaku pada Perang Khandaq ketika aku berusia lima belas tahun, lalu Baginda mengizinkanku ikut."

Mengenai ucapan Ibnu Umar, "Baginda memeriksaku pada Perang Uhud ketika aku berusia empat belas tahun", sebagian ulama menjelaskan bahwa saat itu ia telah memasuki usia empat belas tahun. Adapun Perang Khandaq terjadi pada tahun kelima Hijriah ketika ia berada di penghujung usia lima belas tahun.

Berdasarkan riwayat-riwayat tersebut, keikutsertaan Aisyah Ra. dalam Perang Uhud tidak mungkin terjadi pada usia kurang dari lima belas tahun. Hal ini bertentangan dengan riwayat yang menyatakan bahwa usianya pada saat Perang Uhud baru sekitar sepuluh tahun.

Selain itu, dalam kitab-kitab sirah dan biografi terdapat sejumlah indikasi yang mendukung kesimpulan dari riwayat-riwayat sebelumnya bahwa usia Aisyah Ra. saat itu berada di atas lima belas tahun, dan bertentangan dengan riwayat yang menyebutkan usia enam tahun.

1 Al-Bukhari 4/1490, Muslim 3/1443.

1. Ibnu Hisyam dalam As-Sirah an-Nabawiyyah[1] menyebutkan bahwa Asma' dan Aisyah Ra.—yang ketika itu masih kecil—termasuk di antara orang-orang yang paling awal memeluk Islam. Ia memasukkan keduanya ke dalam daftar orang-orang yang masuk Islam pada masa dakwah secara sembunyi-sembunyi yang berlangsung selama tiga tahun. Jika demikian, bagaimana mungkin Aisyah Ra. lahir pada tahun keempat kenabian? Padahal ia disebut telah memeluk Islam pada tahun ketiga kenabian. Berdasarkan hal ini, penulis cenderung berpendapat bahwa Aisyah Ra. lahir sekitar empat tahun sebelum kenabian, sehingga ketika masuk Islam pada tahun ketiga kenabian usianya sekitar tujuh tahun.

2. Para penulis kitab sirah dan biografi[2] menyebutkan bahwa Aisyah Ra. pernah dijanjikan atau dipinang untuk Jubair bin Muth'im bin 'Adi. Apabila Abu Bakar Ra. telah membuat janji tersebut sebelum memeluk Islam—sebagaimana lazim terjadi dalam hubungan keluarga yang dekat—maka hal itu menunjukkan bahwa Aisyah Ra. telah lahir sebelum masa dakwah dimulai. Dan apabila pertunangan itu terjadi sesuai kebiasaan masyarakat saat itu, maka usia Aisyah Ra. ketika dipinang tentu berada pada usia yang dianggap layak untuk menikah.

3. Kitab-kitab sirah dan biografi[3] juga menyebutkan bahwa Asma' binti Abu Bakar lebih tua sepuluh tahun daripada Aisyah Ra. Disebutkan pula bahwa Asma' wafat pada tahun 73 Hijriah, kurang dari sebulan setelah putranya, Abdullah bin az-Zubair, terbunuh, dan saat itu usianya mencapai seratus tahun. Dengan demikian, Asma' lahir dua puluh tujuh tahun sebelum hijrah. Berdasarkan perhitungan ini, usia Aisyah Ra. saat hijrah adalah sekitar tujuh belas tahun. Jika ditambahkan satu tahun tujuh bulan masa tinggal di Madinah setelah hijrah hingga Rasulullah Saw. mulai hidup bersamanya pada bulan Syawal tahun kedua Hijriah setelah kembali dari Perang Badar, maka usia Aisyah Ra. saat itu menjadi sekitar

1 As-Sirah An-Nabawiyyah 2/92.
2 Lihat Ath-Thabaqat Al-Kubra 8/58, Al-Isti'ab 4/1881, Tafsir Al-Qurthubi 14/164, Shifat Ash-Shafwah 2/15, Al-Ishabah Fi Tamyiz Ash-Shahabah 8/17, Al-Wafi Bi Al-Wafiyat 16/341.
3 Lihat Sunan Al-Baihaqi Al-Kubra 6/204, Tarikh Madinah Damsyiq 69/8, Al-Isti'ab 2/616, Tarikh Al-Islam 5/354, Tahzib Al-Ama' 2/597, Asad Al-Ghabah 7/11, Siyar A'lam An-Nubala' 2/288, Subul As-Salam 1/39.

delapan belas tahun. Sedangkan usia ketika akad nikah berlangsung sekitar lima belas tahun.

4. Kitab-kitab biografi[1] juga menyebutkan bahwa Fatimah dilahirkan ketika Ka'bah sedang dibangun kembali dan Rasulullah Saw. berusia tiga puluh lima tahun, yaitu sekitar lima tahun sebelum kenabian. Fatimah disebut lebih tua sekitar lima tahun daripada Aisyah Ra. Berdasarkan keterangan ini, kelahiran Aisyah Ra. berada pada tahun pertama kenabian, sehingga usianya ketika menikah sekitar lima belas tahun.

Meskipun riwayat-riwayat yang terdapat dalam kitab-kitab sirah dan biografi mungkin memiliki sanad yang lebih lemah dibandingkan riwayat-riwayat yang terdapat dalam kitab-kitab hadis sahih menurut standar para ahli hadis, namun suatu riwayat yang sanadnya lemah dapat memperoleh kekuatan apabila isinya sejalan dengan prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah Islam. Sebaliknya, apabila isi suatu riwayat yang terdapat dalam kitab-kitab sahih bertentangan dengan prinsip-prinsip dan kaidah Islam, maka hal itu dapat menjadi faktor yang melemahkannya. Para fuqaha telah menolak sejumlah riwayat dalam Sahih al-Bukhari dan Sahih Muslim berdasarkan pertimbangan semacam ini. Syekh al-Ghazali pernah menegaskan kaidah tersebut ketika menulis tentang sirah Nabi Saw. Ia berkata:

"Pada saat saya memberi ruang bagi riwayat ini meskipun mengandung kelemahan, saya justru menolak menetapkan riwayat yang terdapat dalam Al-Bukhari dan Muslim mengenai cara terjadinya Perang Bani al-Musthaliq. Riwayat dalam kedua kitab sahih itu memberikan kesan bahwa Rasulullah Saw. menyerang kaum tersebut secara tiba-tiba ketika mereka sedang lengah, tanpa terlebih dahulu disampaikan dakwah Islam kepada mereka, tanpa adanya penolakan dari pihak mereka, dan tanpa diketahui adanya keadaan yang mengkhawatirkan dari mereka. Peperangan yang dimulai oleh kaum Muslimin dengan cara seperti itu tidak dapat diterima menurut logika Islam dan jauh dari sirah Rasul-Nya.

1 Lihat Al-Ishabah Fi Tamyiz Ash-Shahabah 8/54.

Oleh karena itu, saya tidak dapat menerima bahwa peperangan tersebut terjadi dan berakhir dengan cara demikian. Saya lebih cenderung kepada konteks riwayat yang disebutkan oleh Ibnu Jarir, yang meskipun dinilai lemah oleh Syekh Nashir al-Albani, tetap sesuai dengan prinsip-prinsip Islam yang pasti, yaitu bahwa tidak ada permusuhan kecuali terhadap orang-orang zalim. Adapun orang-orang yang hidup tenang dan tidak memusuhi siapa pun, maka tidak ada alasan untuk menyerang mereka.[1]"

Berdasarkan dalil-dalil, indikasi-indikasi, dan berbagai bukti yang telah dikemukakan sebelumnya, penulis berkesimpulan bahwa riwayat yang menyatakan Nabi Saw. menikahi Aisyah Ra. ketika berusia enam tahun dan mulai hidup bersamanya ketika berusia sembilan tahun tidak dapat dianggap sahih. pendapat yang lebih dekat kepada kebenaran adalah bahwa usia Aisyah Ra. ketika Rasulullah Saw. mulai hidup bersamanya paling sedikit adalah lima belas tahun.

Adapun mengenai sebab terjadinya perbedaan riwayat tentang usia Aisyah Ra., al-'Aqqad menjelaskannya dengan mengatakan: "Perbedaan semacam itu bukanlah sesuatu yang mengherankan di tengah masyarakat yang tidak terbiasa mencatat kelahiran. Sangat jarang ditemukan seseorang, baik laki-laki maupun perempuan, pada masa itu yang hanya memiliki satu catatan tanggal kelahiran, pernikahan, atau kewafatan. Biasanya terdapat dua atau tiga versi yang berbeda. Bahkan perbedaan antara satu riwayat dan riwayat lainnya dalam biografi tokoh-tokoh terkenal, apalagi yang kurang dikenal, dapat mencapai sepuluh tahun."

Ia juga mengemukakan penjelasan lain mengenai riwayat-riwayat yang menggambarkan usia muda Aisyah Ra.: "Aisyah Ra. mengetahui perkiraan usianya dari orang-orang di sekitarnya karena ia tentu tidak membacanya secara langsung dari dokumen tertulis. Sebagaimana lazimnya sifat kewanitaan pada umumnya, ia senang memilih perkiraan usia yang paling muda. Ia juga sering menonjolkan kemudaannya di antara teman-teman sebayanya. Oleh sebab itu, ketika konteks pembicaraan menuntutnya,

1 Fiqh As-Sirah 35.

ia biasa berkata: 'Saat itu aku masih seorang gadis muda,' atau 'Saat itu aku masih kecil sehingga tidak mengingat apa pun,' dan ungkapan-ungkapan lain yang serupa dalam riwayat-riwayatnya."[1]

Selain seluruh pertimbangan di atas, terdapat pula berbagai risiko besar yang timbul dari pernikahan sebelum tercapainya usia baligh dan kematangan. Kehamilan pada usia dini merupakan kehamilan berisiko tinggi bagi perempuan. Selain itu, perkembangan emosional dan psikologis pada usia tersebut umumnya belum sempurna untuk memikul tanggung jawab kehidupan rumah tangga dan keluarga.

Di samping risiko kesehatan, terdapat pula berbagai dampak psikologis dan sosial yang dapat dialami oleh anak perempuan yang menikah sebelum mencapai usia baligh. Pada tahap usia tersebut, seorang anak perempuan biasanya belum mampu menyampaikan pendapatnya mengenai kehidupan rumah tangganya dengan percaya diri dan nyaman, terlebih apabila ia terhalang dari pendidikan dan tidak memperoleh kesempatan mempelajari keterampilan hidup yang diperlukan dalam mengelola keluarga, berinteraksi dengan pasangan, serta mengasuh anak-anak.

Seluruh pertimbangan ini termasuk hal-hal yang diperhatikan oleh Islam dan berada dalam lingkup tujuan-tujuan syariatnya (maqashid asy-syari'ah).

1 Ash-Shiddiqah Binti Ash-Shiddiq, Al-'Aqqad hal. 48.

POLIGAMI:
Kritik terhadap Pembacaan Kontemporer

Pembacaan-pembacaan kritis kontemporer terhadap ayat poligami dalam pernikahan telah berkembang dalam konteks upaya meninjau kembali sejumlah hukum fikih yang berkaitan dengan keluarga dan perempuan. Pembacaan Muhammad Syahrur merupakan salah satu yang paling menonjol dan paling luas penyebarannya. Bukunya نَحْــوَ أُصُــوْلُ فِقْــهٍ جَدِيْــدَةٍ (Menuju Ushul Fikih Baru) dianggap sebagai salah satu landasan utama dalam proyek pemikirannya. Dalam buku tersebut, ia menyediakan ruang untuk membahas lima persoalan yang berkaitan dengan fikih perempuan, dan persoalan poligami—yakni praktik memiliki lebih dari satu istri—menempati urutan terdepan. Melalui pembacaan baru terhadap ayat ketiga Surah an-Nisa, ia berupaya menafsirkan kembali teks Al-Quran dengan pendekatan yang berbeda dari penafsiran fikih tradisional yang telah mapan.

Kajian ini dalam mengkritik bagian dari proyek Syahrur tersebut berangkat dari pandangan kritis yang menyeluruh terhadap metodenya dalam berinteraksi dengan teks Al-Quran, untuk menjawab kemungkinan munculnya pertanyaan: bagaimana mungkin membahas satu bagian sebelum menilai keseluruhan proyek pemikirannya? Namun, siapa pun

yang mencermati sejumlah pembahasan dalam buku tersebut, baik yang berkaitan dengan ibadah maupun muamalah, akan menemukan bahwa pembahasan-pembahasan itu telah mengandung kritik metodologis terhadap pendekatan Syahrur.

Fokus kajian ini pada persoalan poligami didorong oleh sejumlah alasan ilmiah dan faktual. Dan yang paling utama adalah luasnya penyebaran pembacaan ini dalam beberapa waktu terakhir di kalangan intelektual yang menaruh perhatian pada pembaruan wacana Islam. Selain itu, pembacaan ini juga mendapatkan sambutan dari kelompok yang memandang poligami sebagai persoalan sosial yang menekan dalam era modern. Padahal, menurut peneliti, pandangan tersebut tidak sepenuhnya mencerminkan hakikat persoalan itu sendiri, melainkan lebih menunjukkan sensitivitas budaya kontemporer terhadapnya.

Penting untuk ditegaskan bahwa kajian ini tidak bertujuan membela pandangan warisan intelektual semata-mata karena ia merupakan warisan tradisi, dan juga tidak berangkat dari asumsi bahwa ijtihad para ulama terdahulu terbebas dari kesalahan, karena kesalahan tetap mungkin terjadi dalam setiap ijtihad manusia.

Tolok ukur penerimaan atau penolakan suatu pandangan semata-mata terletak pada sejauh mana pembacaan yang diajukan sesuai dengan teks Al-Quran dari sisi makna, konteks, dan konsistensi internalnya. Jika pembacaan baru terbukti sahih dan memiliki kekuatan argumentatif yang kokoh, maka ia layak diterima meskipun berbeda dari pendapat yang masyhur di kalangan ulama terdahulu.

Sebaliknya, apabila terbukti memiliki kelemahan atau banyak cacat argumentatif, maka ia harus ditolak meskipun selaras dengan selera zaman. Sebab, dalam persoalan semacam ini, bukti dan argumentasilah yang tetap menjadi penentu akhir.

Ayat Poligami

Allah Swt. berfirman:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا *"Dan jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (apabila kamu menikahinya), maka nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Tetapi jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat agar kamu tidak berbuat zalim."* (QS. An-Nisa' [4]: 3).

Dengan menelaah kitab-kitab tafsir klasik, tampak bahwa para mufasir telah menyebutkan lima penafsiran utama mengenai hubungan antara syarat dan jawab syarat dalam ayat poligami. Penafsiran-penafsiran tersebut berbeda dalam rincian maknanya, namun semuanya berakhir pada penetapan kebolehan poligami sebagai hukum asal. Beralih kepada pembacaan kontemporer terhadap ayat ini, muncul pandangan Muhammad Syahrur di samping pembacaan Adnan ar-Rifa'i, dengan adanya perbedaan terbatas antara keduanya yang akan dibahas kemudian. Dengan demikian, keseluruhan penafsiran yang diajukan terhadap ayat ini—baik yang bersumber dari tradisi klasik maupun pembacaan kontemporer—berjumlah sekitar tujuh penafsiran.

Seluruh penafsiran tersebut telah ditelusuri dan dibandingkan satu sama lain dengan tujuan menemukan penafsiran yang paling dekat dengan konteks ayat dan paling terbebas dari problematika serta kelemahan makna. Oleh karena itu, dilakukan penelaahan terhadap berbagai dalil yang digunakan oleh masing-masing pandangan dalam menguatkan pembacaannya, sekaligus pengkajian akan keberatan-keberatan yang diajukan oleh para pengkritiknya. Setelah melakukan telaah tersebut, penulis sampai pada kesimpulan untuk menguatkan penafsiran klasik yang paling kuat, yaitu penafsiran yang dinisbatkan dalam kitab-kitab

tafsir kepada Ummul Mukminin Aisyah Ra., karena memiliki keselarasan yang kuat dengan konteks Al-Quran dan ketepatan dalam menghubungkan syarat dengan jawaban syaratnya.

Atas dasar itu, perbandingan dalam penelitian ini difokuskan antara penafsiran yang diriwayatkan dalam kitab-kitab tafsir dan pembacaan kontemporer yang diajukan oleh Muhammad Syahrur. Sebelum memasuki perbandingan secara rinci, penulis akan memaparkan secara singkat keseluruhan penafsiran yang disebutkan mengenai ayat tersebut, kemudian menjelaskan penafsiran yang dipilih beserta dalil-dalilnya. Setelah itu akan dipaparkan sejumlah alasan utama yang diajukan Syahrur untuk mengkritik penafsiran klasik tersebut, disertai pembahasan dan penjelasan mengenai kelemahan argumentasinya.

Sebaliknya, penulis juga berupaya menyoroti problematika yang justru dihasilkan oleh pembacaan Syahrur sendiri, baik pada tingkat pemahaman makna teks maupun pada tingkat metodologi penafsiran secara umum. Selanjutnya, akan dibahas landasan-landasan pemikiran dan argumentasi yang digunakannya dalam membangun pandangannya tentang poligami. Pembahasan ini ditutup dengan mengulas satu persoalan sentral yang berkaitan dengan ayat poligami, yaitu pembatasan jumlah dalam poligami, serta bagaimana memahami pengecualian yang berlaku bagi Nabi Saw. terhadap pembatasan tersebut, berikut berbagai persoalan tafsir dan usul fikih yang ditimbulkannya.

Teks Ayat dan Konteks Al-Qurannya

Allah Swt. berfirman: وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا *"Dan jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (apabila kamu menikahinya), maka nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Tetapi jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku*

adil, maka (nikahilah) seorang saja atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat agar kamu tidak berbuat zalim." (QS. An-Nisa' [4]: 3).

Ayat ini memiliki keterkaitan yang sangat erat dengan sejumlah ayat yang terdapat pada bagian akhir Surah An-Nisa, khususnya ayat 127–129. Keterkaitan tersebut telah diperhatikan oleh para mufasir, baik klasik maupun kontemporer, karena pemahaman terhadap ayat poligami tidak dapat dilepaskan dari konteks Al-Quran yang lebih luas ini. Ayat-ayat tersebut diturunkan sebagai jawaban atas pertanyaan para Sahabat kepada Nabi Saw. mengenai beberapa hukum yang belum jelas bagi mereka dalam ayat-ayat sebelumnya. Karena itu, penjelasan Al-Quran yang datang kemudian berfungsi menghilangkan ketidakjelasan atau kerancuan yang ada, sekaligus melengkapi gambaran legislasi Islam dalam persoalan keluarga, perempuan, dan anak yatim. Oleh sebab itu, membatasi kajian hanya pada ayat poligami semata ketika berusaha memahaminya, dengan mengabaikan ayat-ayat yang menjelaskannya pada bagian akhir surah, niscaya akan menghasilkan pembacaan yang terpotong dan tidak mencerminkan tujuan-tujuan yang hendak disampaikan oleh Al-Quran dalam persoalan ini.

Tiga ayat yang memiliki hubungan langsung dengan ayat poligami adalah firman Allah Swt.:

وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ ۖ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ ۚ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا ﴿١٢٧﴾ وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ۚ وَالصُّلْحُ خَيْرٌ ۗ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ ۚ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٢٨﴾ وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۖ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ ۚ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

"Mereka meminta fatwa kepadamu (Nabi) tentang para perempuan. Katakanlah, 'Allah memberi fatwa kepada kamu tentang mereka, dan tentang apa yang dibacakan kepadamu dalam Kitab (Al-Quran) mengenai perempuan-perempuan yatim yang tidak kamu berikan hak mereka yang telah ditetapkan untuk mereka, padahal kamu ingin menikahi mereka, dan tentang anak-anak yang lemah, serta agar kamu mengurus anak-anak yatim secara adil. Dan kebajikan apa pun yang kamu kerjakan, sesungguhnya Allah Maha Mengetahuinya.'

Dan jika seorang perempuan khawatir suaminya akan bersikap nusyuz atau tidak peduli, maka keduanya tidak berdosa mengadakan perdamaian yang sebenarnya di antara mereka, dan perdamaian itu lebih baik. Walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir. Jika kamu berbuat baik dan memelihara diri (dari nusyuz dan sikap tidak peduli), maka sesungguhnya Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan.

Dan kamu tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istri, walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian. Karena itu, janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." ***(QS. An-Nisa' [4]: 127–129)***

Ringkasan Penafsiran-Penafsiran yang Diriwayatkan Mengenai Ayat Tersebut

Sebelum memulai pembahasan terhadap dua pembacaan yang diajukan mengenai ayat ini—yakni pembacaan klasik dan pembacaan kontemporer—perlu terlebih dahulu dipaparkan secara ringkas berbagai penafsiran yang dikemukakan oleh para mufasir terdahulu. Hal ini penting agar kerangka umum yang melandasi usaha-usaha penafsiran tersebut menjadi lebih jelas. Imam Fakhruddin ar-Razi telah menghimpun berbagai penafsiran ini dalam Tafsir al-Kabir-nya. Ia menyebutkan sejumlah kemungkinan penafsiran yang berpusat pada hubungan antara syarat berupa kekhawatiran berbuat zalim terhadap anak yatim dengan kebolehan poligami, serta konsekuensi hukum yang lahir darinya. Penafsiran-penafsiran tersebut akan dipaparkan secara ringkas sebagai pengantar menuju pembahasan dan penilaian yang lebih mendalam.

Ar-Razi berkata: "Ketahuilah bahwa firman Allah: وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا *"Dan jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil"* merupakan syarat, sedangkan firman-Nya: فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ *"maka nikahilah.."* merupakan jawababn syarat. Karena itu, perlu dijelaskan bagaimana jawaban syarat tersebut berkaitan dengan syarat yang mendahuluinya.

Penafsiran pertama: Diriwayatkan dari Urwah bahwa ia berkata: Aku bertanya kepada Aisyah tentang makna firman Allah Swt.: وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ *"Dan jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap anak-anak yatim."* (QS. An-Nisa' [4]: 3). Aisyah Ra. menjawab: 'Wahai anak saudara perempuanku, yang dimaksud adalah seorang perempuan yatim yang berada dalam pemeliharaan walinya. Wali tersebut tertarik pada harta dan kecantikannya, tetapi ingin menikahinya dengan mahar yang lebih rendah daripada yang semestinya. Setelah menikahinya, ia memperlakukannya dengan buruk karena mengetahui bahwa perempuan itu tidak memiliki orang yang dapat membelanya atau melindunginya dari perlakuan suaminya. Maka Allah berfirman: Jika kamu khawatir akan menzalimi perempuan-perempuan yatim ketika menikahi mereka, maka nikahilah perempuan-perempuan lain yang kamu sukai.'

Aisyah Ra. berkata: "Setelah turunnya ayat ini, orang-orang kembali meminta fatwa kepada Rasulullah Saw. mengenai persoalan perempuan-perempuan yatim tersebut. Lalu Allah menurunkan firman-Nya: وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ *"Mereka meminta fatwa kepadamu tentang para perempuan. Katakanlah, 'Allah memberi fatwa kepada kamu tentang mereka, dan tentang apa yang dibacakan kepadamu dalam Kitab mengenai perempuan-perempuan yatim.'"* (QS. An-Nisa' [4]: 127). Aisyah Ra. berkata: 'Firman Allah وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ *"dan tentang apa yang dibacakan kepadamu dalam Kitab mengenai perempuan-perempuan yatim"* merujuk kepada ayat ini, yaitu firman-Nya: وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا *"Dan jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil.'"*

Penafsiran kedua: Ketika ayat sebelumnya mengenai anak-anak yatim dan besarnya dosa memakan harta mereka diturunkan, para wali menjadi takut terjatuh dalam dosa karena tidak berlaku adil terhadap hak-hak anak yatim. Mereka pun merasa enggan mengurus mereka. Pada saat yang sama, sebagian dari mereka memiliki sepuluh istri atau lebih, namun tidak mampu menunaikan hak-hak mereka dan tidak berlaku adil di antara mereka. Maka dikatakan kepada mereka: Jika kamu takut tidak berlaku adil terhadap anak-anak yatim sehingga berhati-hati dalam urusan mereka, maka hendaklah kamu juga takut tidak berlaku adil terhadap para istri. Karena itu, kurangi jumlah istri yang dinikahi. Sebab orang yang menjauhi suatu dosa tetapi tetap melakukan dosa yang sejenis dengannya pada hakikatnya belum benar-benar menjauhi dosa tersebut.

Penafsiran ketiga: Mereka merasa khawatir dalam mengurus anak-anak yatim. Maka dikatakan kepada mereka: Jika kamu takut dalam urusan anak-anak yatim, maka takutlah pula terhadap zina. Karena itu, nikahilah perempuan-perempuan yang halal bagi kamu dan jangan mendekati perkara-perkara yang diharamkan.

Penafsiran keempat: Diriwayatkan dari Ikrimah bahwa ia berkata: Seorang laki-laki memiliki beberapa istri dan juga memelihara anak-anak yatim. Ketika hartanya habis digunakan untuk menafkahi para istrinya dan ia menjadi kekurangan, ia mulai mengambil harta anak-anak yatim untuk menafkahi mereka. Maka Allah berfirman: وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ *"Dan jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap -harta-anak-anak yatim"* akibat banyaknya istri yang dimiliki, maka kamu dilarang menikahi lebih dari empat orang istri agar kekhawatiran itu hilang. Jika kamu masih khawatir tidak mampu berlaku adil meskipun dengan empat istri, maka cukup satu istri saja. Allah menyebut batas tertinggi, yaitu empat, dan batas terendah, yaitu satu, lalu mengisyaratkan tingkatan yang berada di antara keduanya. Seakan-akan Allah berfirman: Jika kamu khawatir dengan empat, maka tiga; jika masih khawatir, maka dua; dan jika masih khawatir, maka satu. Pendapat ini lebih tepat, karena Allah seolah memperingatkan bahaya memperbanyak pernikahan yang dapat

mendorong seorang wali melakukan pelanggaran terhadap harta anak yatim akibat kebutuhan nafkah yang semakin besar karena banyaknya istri.[1]

Penafsiran kelima: Jika kamu khawatir terhadap anak-anak yatim yang berada dalam tanggunganmu, maka nikahilah mereka dengan jumlah dua, tiga, atau empat."[2]

Dengan berbagai penafsiran tersebut, dapat dipetakan arah-arah utama penafsiran klasik dalam memahami hubungan antara syarat dan jawaban syarat pada ayat poligami. Di samping itu, muncul pula pembacaan kontemporer yang diajukan oleh Muhammad Syahrur, dan dalam beberapa aspek mendekati pembacaan Adnan ar-Rifa'i. Landasan-landasan utama kedua pembacaan tersebut akan dipaparkan pada bagian berikutnya.

Pembacaan Muhammad Syahrur

Dr. Muhammad Syahrur berpendapat bahwa khitab dalam ayat poligami ditujukan kepada seorang laki-laki yang hidup dalam sebuah keluarga yang terdiri atas satu istri dan anak-anak. Menurutnya, perintah menikah dalam ayat tersebut bukanlah perintah yang bersifat mutlak, melainkan terikat oleh dua syarat yang saling berkaitan, sehingga hukum tersebut tidak berlaku kecuali apabila kedua syarat itu terpenuhi secara bersamaan.

- Syarat pertama: istri kedua, ketiga, atau keempat harus merupakan seorang janda yang memiliki anak-anak.
- Syarat kedua: adanya kekhawatiran tidak dapat berlaku adil terhadap anak-anak yatim.

Berdasarkan hal itu, Syahrur berpendapat bahwa hukum yang terkandung dalam ayat tersebut gugur apabila salah satu dari kedua syarat itu tidak terpenuhi. Ia juga berpendapat bahwa firman Allah dalam Surah

1 At-Tafsir Al-Kabir 9/139.
2 Al-Muntakhab Fi Tafsir Al-Quran Al-Karim, karya Panitia Ulama Al-Azhar hal. 77.

An-Nisa ayat 127 menunjukkan bahwa pernikahan dengan ibu-ibu anak yatim dilakukan tanpa mahar dan tanpa hak waris. Menurutnya, mahar perempuan dalam keadaan seperti ini adalah pemeliharaan dan penjaminan kehidupan anak-anak mereka.

Selanjutnya, Syahrur berpendapat bahwa Surah An-Nisa ayat 129 menunjukkan ketidakmampuan seorang laki-laki untuk benar-benar berlaku adil antara istri pertamanya dan para janda yang memiliki anak yatim. Hal itu karena pernikahan dengan mereka—menurut pemahamannya—pada dasarnya bukan bertujuan utama untuk hubungan perkawinan itu sendiri, melainkan untuk mengasuh dan menanggung anak-anak yatim. Oleh sebab itu, yang dituntut dari seorang suami hanyalah mengerahkan kemampuan terbaiknya dalam memperlakukan istri kedua, sementara istri pertama tetap menjadi istri utama. Dalam pandangannya, tidak mengapa apabila suami lebih condong kepada istri pertama selama ia tidak condong sepenuhnya sehingga menjadikan istri kedua berada dalam keadaan terkatung-katung; tidak memperoleh kedudukan sebagai istri yang stabil dan juga tidak kembali menjadi janda.

Syahrur menegaskan bahwa keadilan yang dinafikan dalam Surah An-Nisa ayat 129 berbeda dengan keadilan yang disyaratkan dalam ayat poligami. Keadilan yang pertama berkaitan dengan keadilan di antara para istri, sedangkan keadilan yang kedua berkaitan dengan berlaku adil terhadap hak-hak anak yatim.

Ringkasan pemahaman Syahrur terhadap ayat tersebut dapat dirumuskan sebagai berikut: Jika kamu khawatir tidak dapat berlaku adil terhadap hak-hak anak yatim, maka nikahilah ibu-ibu mereka yang berstatus janda, dan menikahlah dengan mereka dua, tiga, atau empat agar anak-anak mereka berada dalam tanggunganmu. Jika kamu khawatir tidak dapat berlaku adil antara anak-anak mereka dan anak-anakmu sendiri, maka cukuplah satu istri, yaitu istri pertama yang telah ada sebelumnya. Sebab yang demikian itu lebih dekat untuk menghindarkan diri dari ketidakadilan dan kezaliman yang timbul akibat banyaknya tanggungan keluarga.

Pembacaan Adnan ar-Rifa'i

Adnan ar-Rifa'i termasuk di antara tokoh yang mengajukan pembacaan kontemporer terhadap ayat ini. Dalam penafsirannya, ia membedakan makna yatim ke dalam dua tingkatan: makna khusus dan makna umum.

Makna khusus yatim menurutnya adalah makna yang telah dikenal secara umum, yaitu anak-anak yang kehilangan salah satu atau kedua orang tua mereka dan belum mencapai usia baligh. Dalam pengertian ini, penafsirannya sejalan dengan pembacaan Syahrur.

Namun, ar-Rifa'i menambahkan pembacaan kedua yang dibangun di atas makna umum yatim. Ia mendefinisikan yatim sebagai keadaan sendiri dan tidak memiliki pasangan atau pendamping. Berdasarkan pengertian ini, istilah yatim dapat digunakan untuk setiap orang yang hidup sendiri tanpa pasangan. Oleh karena itu, perempuan yang belum menikah pada usia lanjut dan para janda yang tidak memiliki anak, menurutnya, termasuk dalam kategori "yatim". Berdasarkan makna tersebut, ia menafsirkan ayat itu dengan pengertian bahwa apabila seseorang khawatir berlaku zalim terhadap perempuan-perempuan yang hidup sendiri dan tidak mendapatkan pasangan hidup, maka menikahi mereka—meskipun sebagai istri kedua, ketiga, atau keempat—merupakan tuntutan keadilan sosial. Sebaliknya, tidak menikahi mereka dianggap sebagai bentuk ketidakadilan terhadap hak-hak mereka dan sebagai gangguan terhadap keseimbangan keadilan sosial.[1]

Akan tetapi, menggabungkan kedua makna tersebut—makna khusus dan makna umum—dalam satu penafsiran menimbulkan persoalan yang cukup jelas. Sebab masing-masing dibangun di atas dasar makna yang berbeda, dan konsekuensi dari salah satunya justru menafikan yang lain. Dengan demikian, menerima salah satu makna mengharuskan penolakan terhadap makna yang lain. Oleh karena itu, penggabungan keduanya tidak dapat dipertahankan, baik dari sisi rasional maupun logis.

1 Al-Mu'jizah Al-Kubra (Mu'jizah Ihda Al-Kubar) hal. 383-393.

Berdasarkan hal tersebut, penulis berpendapat bahwa pembacaan yang dibangun di atas makna umum yatim mengandung banyak kelemahan dan kontradiksi, serta tidak selaras dengan konteks ayat-ayat Al-Quran dan tujuan-tujuannya. Karena itu, tidak perlu dilakukan pembahasan lebih lanjut terhadapnya. Pembahasan selanjutnya akan difokuskan pada pembacaan yang memahami yatim dalam makna khususnya, yaitu pembacaan yang mempertemukan pandangan ar-Rifa'i dengan pandangan Syahrur.

Kritik terhadap Pembacaan Syahrur

Menurut penulis, penafsiran yang paling kuat mengenai ayat poligami di antara berbagai penafsiran yang disebutkan dalam kitab-kitab tafsir adalah penafsiran pertama yang dinisbatkan kepada Ummul Mukminin Aisyah Ra. Hal itu karena penafsiran tersebut memiliki keselarasan yang jelas dengan konteks ayat itu sendiri, serta dengan ayat-ayat lanjutan yang diturunkan untuk menjelaskan bagian-bagian yang belum dipahami secara utuh. Selain itu, penafsiran ini juga didukung oleh berbagai petunjuk tekstual dan historis yang saling menguatkan.

Inti penafsiran tersebut adalah bahwa khitab ayat ditujukan kepada para wali yang mengurus perempuan-perempuan yatim. Mereka mungkin khawatir tidak dapat berlaku adil ketika ingin menikahi para perempuan yatim tersebut, terutama dalam hal mahar dan hak-hak finansial lainnya. Karena itu, mereka diperintahkan untuk tidak menikahi perempuan-perempuan yatim tersebut dan menikahi perempuan-perempuan lain yang mereka sukai, dua, tiga, atau empat. Jika mereka khawatir tidak dapat berlaku adil di antara para istri, maka hendaklah mereka mencukupkan diri dengan satu istri atau dengan budak perempuan yang mereka miliki. Sebab yang demikian itu lebih dekat untuk menghindarkan diri dari ketidakadilan dan kezaliman.[1]

1 At-Tafsir Al-Muyassar karya kolekftif ahil tafsir, hal. 77.

Makna ini telah dipilih dan dikuatkan oleh sejumlah mufasir besar, baik dari kalangan klasik maupun modern. Di antara tokoh kontemporer yang menguatkannya adalah Syekh Muhammad Abduh dan Syekh Rasyid Ridha dalam Tafsir al-Manar, setelah keduanya membahas dan menilai berbagai penafsiran lain yang disebutkan dalam kitab-kitab tafsir. Syekh Rasyid Ridha menukil pernyataan Muhammad Abduh setelah menjelaskan makna yang dinisbatkan kepada Aisyah Ra.: "Seakan-akan ayat itu mengatakan: Jika kalian hendak menikahi perempuan yatim dan khawatir bahwa kemudahan memperoleh kedudukan sebagai suami akan mendorong kalian memakan hartanya, maka tinggalkanlah menikahinya dan nikahilah perempuan-perempuan dewasa yang kalian sukai."[1]

Penafsiran ini semakin diperkuat oleh ayat-ayat lanjutan yang diturunkan untuk menjelaskan maksud ayat tersebut dan menghilangkan kesamaran yang mungkin muncul dalam pemahamannya. Ayat-ayat itu menegaskan bahwa yang dimaksud dengan yatim dalam konteks ini adalah "perempuan-perempuan yatim", serta menjelaskan sebab munculnya kekhawatiran tidak berlaku adil terhadap mereka, yaitu karena mereka tidak diberikan hak-hak yang telah ditetapkan bagi mereka berupa mahar, warisan, dan hak-hak lainnya. Allah Swt. berfirman: وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ ۖ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ ۚ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا *"Mereka meminta fatwa kepadamu (Nabi) tentang para perempuan. Katakanlah, 'Allah memberi fatwa kepada kamu tentang mereka, dan tentang apa yang dibacakan kepadamu dalam Kitab (Al-Quran) mengenai perempuan-perempuan yatim yang tidak kamu berikan hak mereka yang telah ditetapkan untuk mereka, padahal kamu ingin menikahi mereka, dan tentang anak-anak yang lemah, serta agar kamu mengurus anak-anak yatim secara adil. Dan kebajikan apa pun yang kamu kerjakan, sesungguhnya Allah Maha Mengetahuinya.'"* (QS. An-Nisa' [4]: 127).

1 Tafsir Al-Manar 4/345.

Ringkasan makna ayat tersebut adalah bahwa para Sahabat meminta penjelasan kepada Nabi Saw. mengenai beberapa hukum yang berkaitan dengan perempuan yang disebutkan pada bagian awal surah. Allah kemudian memerintahkan Nabi Saw. untuk menjelaskan hukum-hukum yang belum mereka pahami. Di antara hukum tersebut adalah yang berkaitan dengan perempuan-perempuan yatim yang tidak diberikan hak-hak yang telah Allah tetapkan bagi mereka, seperti mahar, warisan, dan hak-hak lainnya, sementara pada saat yang sama terdapat keinginan untuk menikahi mereka. Allah juga menjelaskan hukum yang berkaitan dengan anak-anak yang lemah serta memerintahkan agar berlaku adil terhadap anak-anak yatim dan melarang segala bentuk kezaliman terhadap mereka. Segala bentuk kebaikan yang dilakukan dalam perkara-perkara tersebut berada dalam pengetahuan Allah Yang Maha Mengetahui.

Berdasarkan hal tersebut, penafsiran ini dapat dianggap sebagai penafsiran yang paling dekat dengan pemahaman ayat. Penafsiran inilah yang menjadi dasar praktik dan penerapan hukum selama berabad-abad dalam sejarah umat Islam. Praktik yang berlangsung secara terus-menerus dan diterima secara luas tidak dapat diabaikan dalam menentukan makna suatu nash, selama tidak terbukti bertentangan secara jelas dengan nash Al-Quran yang qath'i. Apabila terjadi pertentangan yang nyata, maka nash harus didahulukan dan setiap praktik yang menyelisihinya wajib ditolak.

Dr. Muhammad Syahrur mengajukan sejumlah argumentasi dan keberatan terhadap penafsiran klasik ini, lalu menjadikannya landasan bagi pembacaan kontemporer yang menurutnya lebih sesuai dengan zahir teks Al-Quran . Keberatan-keberatan yang ia kemukakan dapat diringkas sebagai berikut:

Pertama: Syahrur berpendapat bahwa status yatim berakhir ketika seorang yatim telah mencapai usia layak menikah. Ia berdalil dengan firman Allah Swt.: وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ *"Dan ujilah anak-anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk menikah."* (QS. An-Nisa' [4]: 6). Atas dasar itu, ia mempertanyakan bagaimana istilah الْيَتَامَىٰ

(anak-anak yatim) dalam syarat ayat poligami dapat dikaitkan dengan perempuan-perempuan yang hendak dinikahi, padahal perempuan-perempuan tersebut telah melewati masa baligh dan dewasa. Menurut pemahaman ini, mereka tidak lagi layak disebut sebagai yatim.

Jawaban terhadap keberatan ini adalah bahwa penggunaan kata yatim tidak terbatas secara mutlak pada masa sebelum baligh, baik dari segi bahasa maupun penggunaannya dalam teks. Istilah tersebut dapat tetap digunakan untuk seseorang setelah baligh, baik berdasarkan makna asal bahasa, karena masa yatimnya masih relatif dekat, ataupun karena ia belum mencapai kematangan dan kedewasaan yang sempurna. Hal ini didukung oleh penggunaan Al-Quran sendiri. Pada ayat yang tepat mendahului ayat poligami, Allah Swt. berfirman: وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ *"Berikanlah kepada anak-anak yatim harta mereka."* (QS. An-Nisa' [4]: 2).

Tidak seorang pun mufasir berpendapat bahwa harta tersebut harus diserahkan sepenuhnya kepada anak yatim yang masih kecil. Mereka sepakat bahwa yang dimaksud adalah mereka yang telah mencapai usia baligh dan terbukti memiliki kedewasaan dalam mengelola harta. Hal ini ditegaskan oleh firman Allah pada ayat lain: وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ *"Dan ujilah anak-anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk menikah. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya."* (QS. An-Nisa' [4]: 6).

Imam ar-Razi juga membahas persoalan ini ketika menafsirkan ayat yang memerintahkan penyerahan harta kepada anak yatim. Ia menyebutkan berbagai kemungkinan pemahaman yang ada, lalu menyimpulkan bahwa pendapat yang membatasi makna ayat hanya kepada anak-anak yatim yang masih kecil merupakan pendapat yang lemah. Ia berkata:

"Permasalahan ketiga di sini adalah adanya pertanyaan lain, yaitu: kita telah menjelaskan bahwa istilah yatim secara khusus digunakan untuk anak yang masih kecil. Selama ia masih yatim, tidak boleh menyerahkan

hartanya kepadanya. Namun ketika ia telah dewasa sehingga boleh diserahkan hartanya, ia tidak lagi disebut yatim. Lalu bagaimana Allah berfirman: وَاٰتُوا الْيَتَامٰى أَمْوَالَهُمْ *"Dan berikanlah kepada anak-anak yatim harta mereka?"* Jawaban terhadap hal ini dapat dijelaskan melalui dua pendekatan:

Pendekatan pertama, bahwa yang dimaksud oleh khitab ayat adalah mereka yang telah mencapai kematangan setelah baligh. Penyebutan mereka sebagai yatim memiliki dua alasan. Pertama, Allah tetap menyebut mereka yatim berdasarkan makna asal bahasa. Kedua, karena masa yatim mereka masih relatif dekat meskipun status tersebut secara hakikat telah berakhir. Sebagaimana firman Allah Swt.: فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ *"Lalu para penyihir itu tersungkur bersujud."* (QS. Al-A'raf [7]: 120). Maksudnya adalah orang-orang yang sebelumnya merupakan penyihir sebelum mereka bersujud. Demikian pula firman-Nya: فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ *"Apabila mereka telah mendekati akhir masa idahnya, maka rujukilah mereka."* Maksudnya adalah ketika mereka hampir mencapai akhir masa tersebut. Dan yang menunjukkan bahwa kata yatim dalam ayat ini merujuk kepada mereka yang telah baligh adalah firman Allah Swt.: فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ *"Kemudian apabila kamu menyerahkan kepada mereka harta-hartanya, maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi."* Sebab persaksian semacam itu tidak berlaku sebelum seseorang baligh, melainkan hanya berlaku setelah ia mencapai usia tersebut."

Pendekatan kedua, dapat dikatakan bahwa yang dimaksud dengan anak-anak yatim adalah mereka yang masih kecil. Berdasarkan pendapat ini, terdapat dua kemungkinan pemahaman terhadap ayat tersebut:

Pertama, bahwa perintah dalam ayat berkaitan dengan masa yang akan datang, yaitu: berikanlah harta mereka setelah status yatim tidak lagi melekat pada mereka. Pemahaman serupa juga dapat diterapkan pada firman Allah: فَانْكِحُوا "Maka nikahilah." Yakni, jangan menikahi mereka

sampai status yatim tidak lagi melekat pada mereka apabila kamu khawatir tidak dapat berlaku adil terhadap mereka.

Adapun pendapat yang mengatakan bahwa makna firman Allah: وَآتُوا الْيَتَامَىٰ "Dan berikanlah kepada anak-anak yatim." adalah memberikan kepada mereka kebutuhan hidup berupa nafkah dan pakaian selama mereka masih berstatus yatim, maka pendapat ini mengandung masalah. Sebab, apabila yang dimaksud adalah pemberian sebagian harta untuk kebutuhan hidup mereka, tentu ayat tersebut akan berbunyi: "berikanlah kepada mereka sebagian dari harta mereka." Namun karena ayat itu mewajibkan penyerahan seluruh harta mereka, maka pemahaman tersebut menjadi gugur. [1]

Ar-Razi juga menukil pendapat Ibnu Abbas yang mengatakan: "Sesungguhnya sebutan yatim dapat tetap melekat setelah seseorang baligh apabila belum tampak padanya kedewasaan dan kematangan berpikir (rusyd)."[2] Makna ini juga didukung oleh hadis yang diriwayatkan: تُسْتَأْمَرُ الْيَتِيْمَةُ "Seorang perempuan yatim dimintai persetujuannya." Permintaan persetujuan tentu hanya mungkin dilakukan setelah seseorang mencapai usia baligh.

Selanjutnya, Ar-Razi menyimpulkan pembahasan ini dengan pernyataan yang komprehensif: "Kesimpulan dari seluruh pembahasan yang telah disebutkan adalah bahwa istilah yatim menurut asal bahasa mencakup anak kecil maupun orang yang telah dewasa. Akan tetapi, menurut penggunaan yang berlaku dalam kebiasaan masyarakat, istilah tersebut lebih khusus digunakan untuk anak yang masih kecil."[3]

Berdasarkan uraian tersebut, dapat dipahami bahwa penggunaan istilah yatim bagi seseorang yang telah baligh memiliki dasar dalam bahasa, penggunaan syariat, dan kebiasaan masyarakat. Hal itu dapat ditinjau

1 At-Tafsir Al-Kabir 9/483.
2 At-Tafsir Al-Kabir 9/482.
3 At-Tafsir Al-Kabir 9/48٢.

dari makna asal bahasa, karena masa yatimnya masih relatif dekat, atau karena ia belum mencapai kematangan berpikir yang sempurna.

Penggunaan seperti ini bahkan masih dapat ditemukan dalam praktik sosial masa kini. Seorang pengacara yang mewakili anak-anak yatim setelah mereka dewasa sering tetap menyebut mereka sebagai "anak-anak yatim" di hadapan pengadilan. Demikian pula dalam percakapan sehari-hari, orang masih berkata: "Bertakwalah kepada Allah dan serahkanlah harta anak-anak yatim," meskipun yang dimaksud telah mencapai usia dewasa.

Dengan demikian, keberatan yang diajukan sebagai alasan untuk membatalkan penafsiran klasik tersebut tidak dapat dianggap sebagai argumentasi yang kuat, dan tidak cukup untuk menggugurkan makna yang dikandung oleh penafsiran tersebut.

Kedua: Syahrur berpendapat bahwa kata الْيَتَامَىٰ (anak-anak yatim) yang terdapat dalam ayat poligami merupakan lafaz umum yang mencakup seluruh anak yatim, baik laki-laki maupun perempuan. Berdasarkan hal itu, ia mempertanyakan: bagaimana mungkin keumuman lafaz tersebut dikhususkan hanya kepada perempuan dan tidak mencakup laki-laki?

Jawaban terhadap keberatan ini adalah bahwa meskipun lafaz الْيَتَامَىٰ pada ayat ketiga surah tersebut hadir dalam bentuk mutlak dari sisi redaksi, sehingga secara asal kata memungkinkan mencakup laki-laki dan perempuan sekaligus, kemutlakan itu telah dibatasi oleh ayat lain dalam surah yang sama, yaitu firman Allah Swt.: وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ *"Mereka meminta fatwa kepadamu (Nabi) tentang para perempuan. Katakanlah, 'Allah memberi fatwa kepada kamu tentang mereka, dan tentang apa yang dibacakan kepadamu dalam Kitab mengenai perempuan-perempuan yatim yang tidak kamu berikan hak mereka yang telah ditetapkan untuk mereka, padahal kamu ingin menikahi mereka.'"* (QS. An-Nisa' [4]: 127).

Ayat ini datang sebagai penjelas dan penafsir terhadap apa yang masih bersifat global pada bagian awal surah. Ayat tersebut secara tegas menyatakan bahwa yang dimaksud dengan anak-anak yatim dalam konteks ini adalah يَتَامَـى النِّسَـاءِ (perempuan-perempuan yatim), yakni yatim dari kalangan perempuan, bukan seluruh anak yatim laki-laki dan perempuan secara umum. Selain itu, ayat tersebut juga menjelaskan sebab munculnya kekhawatiran tidak dapat berlaku adil terhadap mereka, yaitu karena mereka tidak diberikan hak-hak yang telah ditetapkan bagi mereka, terutama mahar dan hak-hak keuangan lainnya.

Makna ini semakin diperkuat oleh ayat yang langsung mengikuti ayat poligami, yang menegaskan kewajiban memberikan mahar kepada perempuan dan larangan memakan harta mereka secara batil. Hal ini menunjukkan bahwa konteks umum ayat-ayat tersebut berkaitan dengan persoalan kezaliman terhadap perempuan yatim ketika muncul keinginan untuk menikahi mereka, bukan persoalan anak-anak yatim laki-laki. Dengan demikian, pengkhususan lafaz الْيَتَامَـىٰ kepada perempuan dalam konteks ini bukanlah penafsiran yang dipaksakan, melainkan pengkhususan yang ditunjukkan oleh ayat Al-Quran lain yang berfungsi menjelaskan dan membatasi kemutlakan ayat sebelumnya.

Ketiga: Syahrur berpendapat bahwa frasa يَتَامَـى النِّسَـاءِ yang terdapat dalam Surah An-Nisa ayat 127 tidak menunjukkan makna "perempuan-perempuan yatim". Alasannya, hubungan bahasa antara kata الْيَتَامَىٰ dan النِّسَـاءِ merupakan hubungan idhafah (مُضَـافٌ وَمُضَـافٌ إِلَيْـهِ kata yang disandarkan dan yang menjadi sandaran), bukan hubungan نَعْتٌ وَمَنْعُوْتٌ sifat dan yang disifati. Karena itu, menurutnya, frasa tersebut tidak dapat dipahami sebagai ungkapan deskriptif yang berarti "perempuan-perempuan yatim".

Jawaban terhadap keberatan ini adalah bahwa perbedaan pendapat mengenai klasifikasi hubungan tata bahasa antara kedua kata tersebut—apakah berupa idhafah ataukah sifat dan yang disifati—tidak mengubah makna yang dimaksud dalam konteks ayat. Kedua kemungkinan itu tetap

mengarah kepada satu makna yang sama, yaitu: anak-anak yatim dari kalangan perempuan.

Anak-anak yatim, dari segi jenis kelamin, terbagi menjadi laki-laki dan perempuan. Sementara perempuan, dari segi sifat, terbagi menjadi yang yatim dan yang bukan yatim. Ketika kedua kata tersebut digabungkan dalam satu konstruksi bahasa, makna yang ditunjukkan secara langsung adalah perempuan-perempuan yang memiliki sifat yatim, bukan perempuan secara umum.

Para mufasir telah menegaskan hal tersebut. Abu Hayyan berkata: "Idhafah dalam frasa يَتَامَـى النِّسَـاءِ termasuk bentuk penyandaran yang khusus kepada yang umum, karena perempuan terbagi menjadi yang yatim dan yang bukan yatim." Ulama Kufah berpendapat bahwa frasa tersebut termasuk bentuk penyandaran sifat kepada yang disifati.[1]

Ar-Razi juga berkata: "Ulama Kufah mengatakan bahwa maknanya adalah النِّسَاءُ الْيَتَامَى (perempuan-perempuan yatim). Sifat disandarkan kepada isim sebagaimana ungkapan يَـوْمُ الْجُمُعَـةِ dan حَقُّ الْيَقِيْنِ."

Dengan demikian, klasifikasi hubungan gramatikal tersebut—baik dianggap sebagai penyandaran yang khusus kepada yang umum maupun sebagai penyandaran sifat kepada yang disifati—tidak menimbulkan perbedaan makna yang dimaksud. Dalam kedua keadaan itu, makna yang dihasilkan tetap sama, yaitu bahwa yang dimaksud adalah perempuan-perempuan yatim. Pemahaman ini selaras dengan konteks ayat-ayat yang sedang dibahas dan dengan tema utamanya, yaitu penjelasan hukum-hukum yang berkaitan dengan pernikahan mereka serta pemeliharaan hak-hak mereka.

Keempat: Syahrur berpendapat bahwa keadilan yang disebutkan dalam firman Allah Swt.: فَـإِنْ خِفْتُـمْ أَلَّا تَعْدِلُـوا فَوَاحِـدَةً *"Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja."*(QS. An-Nisa' [4]: 3) berbeda dengan keadilan yang dimaksud dalam firman-Nya: وَلَـنْ

1 Tafsir Al-Bahru Al-Muhith jilid 3 hal. 377.

تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ *"Dan kamu tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istri, walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian. Karena itu, janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung."* (QS. An-Nisa' [4]: 129). Menurutnya, kedua ayat tersebut hanya dapat dipadukan apabila keadilan pada ayat pertama dipahami sebagai keadilan terhadap anak-anak yatim, sedangkan keadilan pada ayat kedua dipahami sebagai keadilan terhadap para istri. Adapun jika keadilan dalam kedua ayat dipahami sama-sama berkaitan dengan para istri, maka menurutnya akan muncul kontradiksi antara penegasan kemungkinan berlaku adil dan penafian kemampuan untuk berlaku adil.

Jawaban terhadap keberatan ini adalah bahwa persoalan tersebut dibangun di atas anggapan adanya pertentangan antara kedua ayat, padahal pertentangan itu sesungguhnya tidak ada. Kedua ayat tersebut justru saling melengkapi dalam menjelaskan hakikat keadilan yang dimaksud dan batas-batasnya.

Sebagaimana sebelumnya timbul persoalan mengenai siapa yang dimaksud dengan الْيَتَامَىٰ, lalu ayat-ayat berikutnya menjelaskan bahwa yang dimaksud adalah perempuan-perempuan yatim, demikian pula muncul persoalan mengenai makna keadilan yang diperintahkan dalam ayat poligami. Karena itu, ayat-ayat lanjutan datang untuk menjelaskan hakikat keadilan tersebut dan menghilangkan kesalahpahaman yang mungkin muncul di kalangan para pendengar ayat.

Keadilan yang dikhawatirkan tidak dapat diwujudkan dalam ayat ketiga bukanlah keadilan mutlak dan sempurna yang mencakup segala aspek, baik yang berada dalam kemampuan manusia maupun yang berada di luar kemampuannya. Dan yang dimaksud adalah keadilan yang mungkin diwujudkan, yaitu keadilan dalam perkara-perkara yang berada dalam ruang pilihan dan tindakan manusia. Adapun keadilan yang berkaitan dengan kecenderungan hati dan rasa cinta yang bersifat naluriah, maka

hal itu berada di luar kemampuan manusia dan tidak dibebankan sebagai kewajiban syariat.

Syekh Mahmud Syaltut menjelaskan makna ini dengan mengatakan: "Pemahaman terhadap kedua ayat yang sesuai dengan keagungan Al-Quran , hikmah syariat, konteks keduanya, dan sebab turunnya ayat yang kedua adalah sebagai berikut: Ketika Allah berfirman pada ayat pertama: فَـإِنْ خِفْتُـمْ أَلَّا تَعْدِلُـوا فَوَاحِـدَةً muncullah pemahaman bahwa berlaku adil di antara para istri merupakan kewajiban. Secara spontan, orang memahami keadilan dalam makna yang mutlak dan sempurna, yaitu persamaan dalam segala hal, baik yang dapat dikendalikan maupun yang tidak dapat dikendalikan. Karena itu, kaum mukmin merasa berat dan khawatir. Kekhawatiran itu memang wajar, sebab keadilan dengan pengertian seperti itu tidak mungkin diwujudkan, karena mencakup hal-hal yang berada di luar kehendak manusia. Maka datanglah ayat kedua untuk menjelaskan keadilan yang dimaksud dalam ayat pertama dan menghilangkan beban yang mereka rasakan akibat pemahaman terhadap firman Allah: فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا. Seakan-akan dikatakan kepada mereka: keadilan yang dituntut bukanlah keadilan yang kalian bayangkan sehingga dada kalian menjadi sempit dan kalian merasa keberatan terhadap poligami yang telah Allah halalkan dan mudahkan bagi kalian. Dan yang dituntut hanyalah agar kalian tidak condong sepenuhnya kepada salah seorang istri hingga meninggalkan yang lain dalam keadaan terkatung-katung. Inilah penjelasan ilahi yang ditunggu-tunggu oleh kaum mukmin setelah turunnya ayat pertama dan setelah mereka memahami darinya apa yang mereka pahami. Hal ini juga diperkuat oleh pembukaan ayat kedua: وَيَسْـتَفْتُونَكَ فِى النِّسَـاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ 'Mereka meminta fatwa kepadamu tentang para perempuan. Katakanlah: Allah memberi fatwa kepada kamu tentang mereka.' Kemudian Allah menyebutkan sejumlah persoalan yang menjadi objek pertanyaan mereka, dan penutupnya adalah firman-Nya: وَلَـنْ تَسْـتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُـوا بَيْـنَ النِّسَـاءِ وَلَـوْ حَرَصْتُـمْ فَـلَا تَمِيلُـوا كُلَّ الْمَيْـلِ فَتَذَرُوهَـا كَالْمُعَلَّقَةِ." [1]

1 Al-Islam 'Aqidatan wa Syari'atan hal. 182.

Dengan demikian, firman Allah: وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ menunjukkan bahwa ayat tersebut turun sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan dan sebagai penjelasan terhadap persoalan yang sebelumnya belum dipahami secara utuh. Di antara penjelasan tersebut adalah firman-Nya: وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ yang bermakna bahwa keadilan sempurna dan mutlak tidak mungkin diwujudkan. Setelah itu Allah menjelaskan bentuk keadilan yang diperintahkan dan berada dalam kemampuan manusia untuk melaksanakannya melalui firman-Nya: فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ "Maka janganlah kamu terlalu cenderung (kepada salah seorang istri)."

Dengan demikian, tampak bahwa kedua ayat tersebut saling melengkapi dalam menjelaskan dan membatasi makna keadilan yang dituntut, sesuai dengan batas kemampuan manusia. Oleh karena itu, tidak ada kebutuhan untuk mengalihkan makna keadilan dalam ayat ketiga dari konteks hubungan antarsesama istri.

Kelima: Syahrur berpendapat bahwa penafsiran para pendukung pandangan klasik terhadap frasa: ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا *"Yang demikian itu lebih dekat agar kamu tidak berbuat zalim."* (QS. An-Nisa' [4]: 3) sebagai anjuran untuk mencukupkan diri dengan satu istri guna menghindari banyaknya tanggungan dan kesulitan nafkah merupakan penafsiran yang kurang tepat. Menurutnya, الْعَوْلُ al-'aul berkaitan dengan banyaknya anak dan tanggungan yang timbul akibat penggabungan anak-anak yatim dengan anak-anak kandung seseorang. Dengan kata lain, الْعَوْلُ al-'aul dalam pandangannya berarti besarnya jumlah keturunan dan tanggungan keluarga, bukan kecenderungan yang zalim yang mengakibatkan ketidakadilan di antara para istri.

Jawaban terhadap pandangan ini adalah bahwa kata تَعُولُوا merupakan fi'il mudhari' dari عَالَ عَوْلاً, yang dalam bahasa Arab dikenal sebagai kata kerja dengan huruf tengah berupa waw. Makna yang paling dikenal dalam bahasa Arab untuk kata ini adalah kecenderungan, penyimpangan, atau kezaliman.

Imam ar-Razi menjelaskan asal-usul makna kata tersebut dengan mengatakan: "Asal makna الْعَــوْلُ al-'aul adalah kecenderungan atau penyimpangan. Dikatakan: عَــالَ الْمِيْــزَانُ عَــوْلًا apabila timbangan itu condong atau miring. Dikatakan pula: عَــالَ الْحَاكِــمُ فِـى حُكْمِــهِ apabila seorang hakim berlaku zalim dalam putusannya, karena kezaliman merupakan bentuk penyimpangan dari keadilan. Mereka juga meriwayatkan syair Abu Thalib: بِمِيْـزَانِ قِسْــطٍ لاَ يَغُـلُ شَـعِيْرَةً وَوِزَانُ صِـدْقٍ وَزْنُــهُ غَيْـرَ عَائِـلٍ "*Dengan timbangan keadilan yang tidak menyimpang sehelai rambut pun, dan timbangan kebenaran yang ukurannya tidak condong.*" Diriwayatkan pula bahwa seorang Arab Badui yang diputuskan perkaranya oleh seorang hakim berkata kepadanya: أَتَعُــوْلُ عَلَــيَّ? (Apakah engkau berlaku zalim terhadapku?) Dikatakan pula: عَالَــتِ الْفَرِيْضَــةُ apabila bagian-bagian warisan melebihi batas yang tersedia, dan قَـدْ أَعَلْتُهَـا أَنَـا apabila aku menjadikan bagian-bagian itu bertambah. Padahal, ketika bagian-bagian tersebut bertambah, keseimbangannya menjadi bergeser dari keadaan semula. Seluruh derivasi kata ini menunjukkan bahwa makna asalnya adalah kecenderungan atau penyimpangan. Kemudian, dalam penggunaan umum, makna itu secara khusus digunakan untuk menunjukkan kecenderungan kepada kezaliman dan ketidakadilan. nilah penjelasan mengenai pendapat yang dipilih oleh mayoritas ulama."[1]

Makna ini juga diperkuat oleh firman Allah dalam ayat 129 Surah An-Nisa, yang menjelaskan bentuk kecenderungan yang dilarang, yaitu kecenderungan yang menimbulkan kezaliman dan menyebabkan seorang istri berada dalam keadaan terkatung-katung: فَــلَا تَمِيلُــوا كُلَّ الْمَيْــلِ فَتَذَرُوهَــا كَالْمُعَلَّقَــةِ *"Maka janganlah kamu terlalu cenderung (kepada salah seorang istri), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung." (QS. An-Nisa' [4]: 129).*

Dari sini tampak bahwa yang dimaksud dengan الْعَــوْلُ al-'aul adalah kecenderungan yang zalim yang berujung pada ketidakadilan, dan pemahaman ini sejalan dengan pendapat yang diriwayatkan oleh mayoritas mufasir.

1 At-Tafsir Al-Kabir 9/48.

Adapun pendapat yang dinukil dari Imam asy-Syafi'i—yang juga dipilih oleh Syahrur—bahwa makna firman Allah: ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا adalah "yang demikian itu lebih dekat agar kamu tidak memiliki banyak tanggungan keluarga", maka pendapat ini telah menjadi sasaran sejumlah kritik.[1]

Abu Bakar al-Jassas berkata: "Para ulama menganggap pendapat Asy-Syafi'i ini keliru dari tiga sisi:

- Pertama, karena tidak terdapat perbedaan pendapat di kalangan generasi salaf maupun para ulama yang meriwayatkan tafsir ayat ini bahwa maknanya adalah: agar kamu tidak menyimpang dan tidak berlaku zalim. Kecenderungan atau penyimpangan tersebut merupakan lawan dari keadilan yang diperintahkan Allah dalam pembagian hak-hak di antara para istri."

- Kedua, pendapat tersebut dinilai keliru dari sisi bahasa. Sebab para ahli bahasa Arab tidak berbeda pendapat bahwa ungkapan عَالَ يَعُوْلُ tidak digunakan untuk menunjukkan banyaknya tanggungan keluarga. Hal ini ditegaskan oleh al-Mubarrad dan para imam bahasa lainnya. Abu Ubaidah Ma'mar bin al-Mutsanna berkata mengenai firman Allah: أَلَّا تَعُولُوا bahwa maknanya adalah "agar kamu tidak berlaku zalim." Dalam bahasa Arab dikatakan: عِلْتَ عَلَيَّ, yang berarti "engkau telah berlaku zalim kepadaku."

- Ketiga, dalam ayat tersebut disebutkan pilihan antara menikahi satu istri atau menggunakan budak perempuan yang dimiliki. Budak perempuan, dari segi tanggungan nafkah, berada pada kedudukan yang serupa dengan para istri. Tidak ada perbedaan pendapat bahwa seseorang boleh memiliki budak perempuan dalam jumlah berapa pun melalui kepemilikan. Hal ini menunjukkan bahwa yang dimaksud ayat tersebut bukanlah mengurangi banyaknya tanggungan keluarga. Sebab jika demikian, maka kepemilikan budak perempuan dalam jumlah banyak juga semestinya termasuk dalam larangan. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa yang dimaksud

1 At-Tafsir Al-Kabir 9/489.

adalah menghindari kezaliman dan kecenderungan yang tidak adil dengan mencukupkan diri pada satu istri, karena dalam keadaan itu tidak ada kewajiban pembagian giliran di antara beberapa istri, sedangkan budak perempuan memang tidak memiliki hak giliran sebagaimana istri.[1]

Ar-Razi menambahkan kritik keempat yang dinukilnya dari penulis an-Nazhm—yakni al-Jurjani—dengan mengatakan: "Penulis an-Nazhm menambahkan kritik keempat, yaitu bahwa Allah Swt. pada awal ayat berfirman: فَـإِنْ خِفْتُـمْ أَلَّا تَعْدِلُـوا فَوَاحِـدَةً *"Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja."* Allah tidak mengatakan: 'Jika kamu khawatir menjadi miskin.' Karena itu, jawaban syarat harus berkaitan dengan syarat tersebut. Lawan dari keadilan adalah kezaliman, bukan banyaknya tanggungan keluarga. Maka makna yang tepat bagi jawab syarat tersebut adalah menghindari kezaliman, bukan menghindari banyaknya tanggungan."[2]

Ibnu Asyur juga berkata: "Tidak tepat menjadikan banyaknya tanggungan keluarga sebagai makna langsung dari kata عَالَ, karena dalam bahasa Arab tidak dikatakan عَالَ dengan arti 'tanggungannya menjadi banyak'. Adapun yang digunakan untuk makna itu adalah أَعَالَ."[3]

Dari uraian tersebut tampak bahwa yang dimaksud dengan الْعَوْلُ al-'aul dalam ayat ini adalah kecenderungan yang zalim yang berujung pada ketidakadilan, baik terhadap para istri maupun terhadap para ahli waris yatim, bukan banyaknya tanggungan keluarga atau banyaknya keturunan. Pemahaman ini sejalan dengan makna kebahasaan lafaz tersebut dan juga dengan tujuan legislasi yang terkandung dalam ayat.

Selain itu, menjadi jelas bahwa penafsiran yang diriwayatkan dari para mufasir terdahulu dibangun di atas pemahaman yang cermat terhadap konteks Al-Quran dan mencerminkan hikmah syariat dalam membatasi

1 Ahkam Al-Quran 2/72.
2 At-Tafsir Al-Kabir 9/144.
3 Tafsir Ibnu 'Asyur 4/228.

poligami dengan syarat keadilan yang berada dalam kemampuan manusia untuk mewujudkannya, sehingga hak-hak anak yatim dan perempuan tetap terjaga secara seimbang.

Kelemahan-Kelemahan Pembacaan Kontemporer

Sebelumnya telah dipaparkan berbagai argumentasi utama yang diajukan Syahrur terhadap penafsiran klasik mengenai ayat poligami. Sebagaimana telah terlihat, argumentasi tersebut pada hakikatnya bukanlah kelemahan yang nyata, karena konteks ayat dan kaidah bahasa justru lebih mendukung penafsiran yang diwariskan oleh para mufasir terdahulu. Sebaliknya, kelemahan yang sesungguhnya justru muncul dalam pembacaan Syahrur sendiri terhadap ayat tersebut. Di antara yang paling penting adalah sebagai berikut:

Pertama: Ayat tersebut menyatakan: فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ *"Maka nikahilah perempuan-perempuan yang kamu sukai."* Kata النِّسَاءِ (perempuan-perempuan) dalam ayat ini bersifat umum dan mencakup setiap perempuan. Pembatasan maknanya hanya kepada ibu-ibu anak yatim memerlukan dalil atau petunjuk yang jelas. Adapun petunjuk yang diajukan Syahrur berupa konteks umum ayat tidak cukup untuk dijadikan dasar pembatasan tersebut. Ketika makna kata الْيَتَامَىٰ dianggap masih mengandung kemungkinan yang luas, Al-Quran sendiri memberikan pembatasan melalui ayat lain yang menjelaskan bahwa yang dimaksud adalah يَتَامَى النِّسَاءِ (perempuan-perempuan yatim). Namun dalam kasus kata النِّسَاءِ, tidak ditemukan pembatasan serupa. Oleh karena itu, maknanya tetap harus dipahami sesuai asalnya yang umum, yakni mencakup seluruh perempuan. Pemahaman ini lebih selaras dengan penafsiran klasik.

Kedua: Tujuan dasar pernikahan adalah membangun rumah tangga yang utuh dan keluarga yang saling membantu. Seorang istri bekerja sama dengan suaminya serta berperan dalam berbagai urusan keluarga. Sebagai

imbalannya, ia memperoleh hak-haknya secara penuh, termasuk mahar dan warisan. Dalam hal ini, Syahrur mengambil posisi yang berbeda. Ia meniadakan hak mahar dan warisan bagi istri yang dinikahi sebagai ibu dari anak-anak yatim. Menurut konstruksi pemikirannya, perempuan tersebut hadir dalam rumah tangga terutama sebagai objek belas kasihan demi kepentingan anak-anaknya. Karena itu, suami dianggap dapat dimaklumi apabila lebih condong kepada istri pertama, selama kecenderungan tersebut tidak sampai menjadikan istri kedua berada dalam keadaan terkatung-katung. Tidak sulit melihat bahwa pandangan seperti ini mengandung unsur ketidakadilan terhadap perempuan tersebut.

Adapun pendapatnya bahwa perempuan itu tidak memiliki kewajiban membantu suaminya sebagaimana istri pada umumnya, sebagai kompensasi atas tidak diberikannya mahar dan warisan, menimbulkan persoalan lain. Dalam keadaan demikian, hubungan tersebut sulit disebut sebagai pernikahan dalam pengertian yang sebenarnya. Hubungan itu lebih menyerupai bentuk penjaminan nafkah atau pemeliharaan terhadap seorang perempuan demi mengurus anak-anaknya. Padahal Al-Quran menyebut hubungan tersebut sebagai nikah. Pernikahan memiliki rukun, syarat, hak, dan kewajiban yang telah dikenal. Selama seorang perempuan disebut sebagai istri dan akad yang mengikat mereka disebut pernikahan, maka kedudukannya pada dasarnya sama dengan istri pertama.

Al-Quran juga menyebut seluruh perempuan yang berada dalam ikatan seorang laki-laki dengan istilah yang sama, yaitu النِّسَـــاءِ (para istri/perempuan). Karena itu, muncul pertanyaan: dari mana dasar pembedaan tersebut? Allah Swt. berfirman: لَـنْ تَسْـتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُـوا بَيْـنَ النِّسَـاءِ *"Dan kamu tidak akan dapat berlaku adil di antara para istri."* QS. An-Nisa' [4]: 129). Ayat ini menyebut mereka seluruhnya sebagai النِّسَاءِ. Pada dasarnya mereka memiliki kedudukan yang sama dalam hak dan kewajiban. Di antara hak tersebut adalah mahar dan warisan, sedangkan di antara kewajiban suami adalah berlaku adil dalam tindakan dan perlakuan terhadap mereka.

Salah satu petunjuk kuat yang menunjukkan bahwa poligami dipahami sebagai keadaan yang wajar dalam masyarakat Muslim berdasarkan pemahaman mereka terhadap nash adalah firman Allah Swt.: وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ *"Dan (diharamkan pula) menghimpunkan dua perempuan yang bersaudara dalam satu pernikahan, kecuali apa yang telah terjadi pada masa lalu."* (QS. An-Nisa' [4]: 23). Makna implisit ayat ini menunjukkan kebolehan menggabungkan dua perempuan yang bukan saudara kandung. Seandainya pernikahan hanya dibolehkan dengan satu istri dalam segala keadaan, tentu tidak ada kebutuhan untuk mengharamkan bentuk penggabungan semacam ini secara khusus.

Mungkin ada yang mengatakan bahwa mereka yang membatasi poligami tetap mengakui kemungkinan terjadinya poligami dalam kondisi tertentu, sehingga larangan menggabungkan dua saudara perempuan tetap relevan. Jawabannya adalah bahwa argumen ini dapat diterima apabila mereka menganggap istri kedua memiliki kedudukan yang sama dengan istri pertama dalam seluruh hak dan kewajiban. Namun yang terjadi dalam pembacaan Syahrur adalah bahwa istri kedua tetap disebut sebagai istri, tetapi dengan spesifikasi dan hak yang lebih rendah. Dengan kata lain, ia menjadi istri dengan status yang berbeda, yang tidak menikmati hak-hak yang sama sebagaimana istri pertama.

Ketiga: Pendapat Syahrur yang menafikan kewajiban memberikan mahar kepada istri kedua yang merupakan ibu anak-anak yatim menunjukkan pengabaian terhadap ayat yang datang tepat setelah ayat poligami, yaitu firman Allah Swt.: وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا *"Berikanlah mahar kepada perempuan-perempuan (yang kamu nikahi) sebagai pemberian yang penuh kerelaan. Kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari mahar itu dengan senang hati, maka terimalah dan nikmatilah pemberian itu dengan senang hati."* (QS. An-Nisa' [4]: 4). Ayat ini secara jelas memerintahkan pemberian mahar kepada para perempuan sebagai kewajiban yang harus ditunaikan. Perintah tersebut mencakup seluruh perempuan yang berada dalam ikatan pernikahan seorang laki-laki, termasuk istri kedua, ketiga,

dan keempat, karena ayat tersebut menggunakan kata النِّسَـــاءِ secara umum tanpa melakukan pembedaan.

Karena itu, tidak dibenarkan mengeluarkan istri kedua atau istri lainnya dari kelompok perempuan yang memperoleh hak-hak tersebut. Jika ada yang berpendapat bahwa kata النِّسَاءِ dalam ayat ini hanya merujuk kepada istri pertama dan tidak mencakup istri kedua, ketiga, maupun keempat, maka penggabungan ayat ini dengan firman Allah: وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُـوا بَيْـنَ النِّسَـاءِ *"Dan kamu tidak akan dapat berlaku adil di antara para istri."* (QS. An-Nisa' [4]: 129) menunjukkan bahwa yang dimaksud dengan النِّسَـــاءِ adalah seluruh perempuan yang berada dalam ikatan pernikahan seorang laki-laki. Dengan demikian, istri kedua, ketiga, dan keempat juga termasuk di dalamnya dan memiliki hak atas mahar. Mengeluarkan mereka dari hak mahar berarti mengeluarkan mereka dari cakupan istilah النِّسَـاءِ itu sendiri, dan hal tersebut tidak sejalan dengan bahasa Al-Quran maupun konteksnya.

Keempat: Dalam memahami firman Allah: فَـإِنْ خِفْتُـمْ أَلَّا تَعْدِلُـوا فَوَاحِـدَةً *"Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja."* (QS. An-Nisa' [4]: 3). Syahrur memaknai keadilan sebagai keadilan antara anak-anak yatim dan anak-anak kandung seseorang, serta menjadikannya syarat bagi pernikahan kedua. Pemahaman ini menempatkan poligami dalam kerangka keadilan antaranak, namun mengabaikan keadilan yang wajib ditegakkan di antara para istri sendiri. Hal ini tampak terutama ketika ia meniadakan mahar dan hak waris bagi istri kedua dan seterusnya dari kalangan janda yang memiliki anak yatim. Dengan demikian, keadilan dalam konstruksi pemikirannya menjadi terbatas pada anak-anak, sementara hak-hak ibu mereka tidak memperoleh perhatian yang sama. Keadaan ini bertentangan dengan konteks ayat yang berbicara tentang penegakan keadilan dalam hak-hak perempuan.

Kelima: Menjadikan frasa: يَتَامَـى النِّسَـاءِ اللَّاتِـى لَا تُؤْتُونَهُـنَّ مَـا كُتِـبَ لَهُـنَّ وَتَرْغَبُـونَ أَنْ تَنْكِحُوهُـنَّ *"Perempuan-perempuan yatim yang tidak kamu*

berikan kepada mereka apa yang telah ditetapkan untuk mereka, padahal kamu ingin menikahi mereka." (QS. An-Nisa' [4]: 127) sebagai dalil untuk membolehkan tidak memberikan mahar kepada mereka merupakan pemahaman yang jauh dari maksud Al-Quran. Ayat tersebut justru menjelaskan kewajiban para wali terhadap perempuan-perempuan yatim, yaitu memberikan kepada mereka seluruh hak yang telah ditetapkan bagi mereka. Ungkapan مَـا كُتِـبَ لَهُـنَّ (apa yang telah ditetapkan untuk mereka) menunjukkan bahwa siapa pun yang tidak menunaikan hak-hak tersebut telah melakukan pelanggaran terhadap ketentuan syariat. Hak-hak yang telah ditetapkan itu mencakup mahar yang disebutkan dalam ayat keempat, di samping hak-hak lainnya.

Karena itu, frasa يَتَامَـــى النِّسَـــاءِ tidak dapat dijadikan dasar untuk membolehkan pengabaian kewajiban mahar atau pembatasan hak-hak perempuan. Sebaliknya, frasa tersebut justru menegaskan kewajiban untuk memberikan seluruh hak mereka secara utuh.

Keenam: Anggapan Syahrur bahwa pengasuhan terhadap anak-anak yatim menjadi pengganti mahar merupakan pendapat yang tidak memiliki landasan dalil yang jelas. Ayat-ayat Al-Quran yang memerintahkan penegakan keadilan terhadap anak-anak yatim sama sekali tidak mengaitkan kewajiban tersebut dengan pernikahan terhadap ibu mereka, baik secara langsung maupun tidak langsung. Siapa pun yang merenungkan ayat tersebut dapat melihat hal ini dengan jelas. Menegakkan keadilan terhadap anak-anak yatim merupakan kewajiban yang dibebankan kepada para pengurus dan wali mereka, terlepas dari ada atau tidaknya hubungan pernikahan dengan ibu mereka. Kewajiban tersebut tidak disyaratkan dengan adanya imbalan apa pun dan tidak bergantung pada akad pernikahan. Oleh karena itu, menjadikan pengasuhan terhadap anak-anak yatim sebagai pengganti mahar tidak memiliki dasar yang dapat ditunjukkan dari teks ayat.

Masalah ini muncul sebagai salah satu kritik utama yang ditujukan terhadap penafsiran Shahrur atas ayat tersebut, dan tidak berhenti

sampai di situ saja; bahkan Shahrur sendiri memperkuat penafsirannya dengan beberapa gagasan yang menjadi landasan filosofis penafsirannya, sehingga kita perlu menelaah poin-poin ini dengan saksama:

- Pertama: Syahrur berasumsi bahwa dalam masyarakat terdapat keseimbangan alami antara jumlah laki-laki dan perempuan, dan bahwa poligami merupakan sesuatu yang bertentangan dengan keseimbangan tersebut. Menurutnya, keadaan yang normal adalah satu laki-laki untuk satu perempuan. Akan tetapi, para ahli yang meneliti persoalan demografi menjelaskan bahwa asumsi ini tidak selalu tepat. Dalam banyak keadaan, jumlah laki-laki lebih sedikit daripada jumlah perempuan akibat tingginya angka kematian laki-laki karena peperangan, kecelakaan, dan berbagai faktor lainnya. Dalam kondisi seperti itu, poligami justru dipandang sebagai salah satu mekanisme yang dapat membantu mewujudkan keseimbangan sosial yang lebih realistis. Ketika jumlah perempuan melebihi jumlah laki-laki, pernikahan dengan lebih dari satu perempuan dapat menjadi salah satu sarana untuk menjaga stabilitas sosial dalam masyarakat.

- Kedua: Syahrur memandang poligami sebagai bentuk kezaliman terhadap perempuan dan sebagai manifestasi dominasi laki-laki. Masalah ini muncul karena cara pandang yang hanya berfokus pada satu sisi persoalan, yaitu istri pertama. Banyak kritik terhadap poligami hanya memperhatikan kepentingan istri pertama, sementara mengabaikan perempuan-perempuan lain seperti para janda, perempuan yang bercerai, dan mereka yang terlambat menikah. Bagi sebagian perempuan dalam kelompok tersebut, poligami dapat menjadi satu-satunya jalan untuk membangun kembali kehidupan keluarga dan mempertahankan kehidupan rumah tangga. Menutup pintu ini sepenuhnya dapat menimbulkan berbagai persoalan sosial dan psikologis, termasuk tekanan emosional dan kebutuhan biologis yang tidak tersalurkan, sebagaimana terjadi di sejumlah negara yang membatasi pernikahan hanya pada satu pasangan. Karena itu, poligami tidak berarti bahwa semua laki-laki harus menjalani

kehidupan berpoligami atau tidak dapat hidup tanpa poligami. Poligami dipandang sebagai pilihan yang dibolehkan dan dalam kondisi tertentu dapat mewujudkan kemaslahatan bagi individu maupun masyarakat.

- Ketiga: Syahrur menolak berbagai alasan yang diajukan oleh para pendukung poligami dan menganggapnya tidak memiliki nilai argumentatif. Penilaian ini mungkin dapat dibenarkan apabila yang dimaksud adalah sebagian alasan yang dangkal dan tidak matang. Akan tetapi, terdapat sejumlah alasan yang lebih serius dan layak dipertimbangkan. Di antara alasan tersebut adalah keadaan ketika istri pertama tidak dapat memiliki anak atau menderita penyakit yang sulit disembuhkan, namun tetap menginginkan kelangsungan kehidupan rumah tangga. Pada saat yang sama, suami memiliki keinginan untuk memperoleh keturunan dan melanjutkan pembangunan keluarga. Dalam kondisi demikian, kehadiran istri lain dapat membantu mengelola urusan rumah tangga dan berbagi tanggung jawab keluarga. Pertanyaan yang diajukan adalah: apakah lebih bijaksana memaksa suami tetap berada dalam keadaan tersebut sehingga salah satu pihak dirugikan—baik istri melalui perceraian maupun suami melalui terhalangnya keinginan memiliki keturunan—atau membolehkan pernikahan dengan perempuan lain sambil tetap mempertahankan ikatan pernikahan pertama? Pilihan kedua tampak lebih dekat kepada solusi yang dapat mengakomodasi kepentingan kedua belah pihak. Dengan cara itu, kepentingan suami dan istri dapat sama-sama terjaga tanpa harus menimbulkan kerugian yang lebih besar bagi salah satu pihak.

Di sisi lain, apabila alasan-alasan tersebut berkaitan dengan suami, maka perempuan tidak diwajibkan untuk tetap hidup bersamanya. Ia memiliki hak penuh untuk memilih antara melanjutkan kehidupan rumah tangga tersebut atau mengajukan khulu' dan menikah dengan laki-laki lain. Dengan demikian, prinsip keadilan dan kebebasan memilih dalam hubungan perkawinan tetap dapat terjaga.

Pada akhir pembahasan ini, perlu ditegaskan dua hal penting yang berkaitan dengan pemahaman poligami dalam pernikahan serta dampak sosial dan budayanya:

Pertama: Perempuan pada masa kini, secara umum, cenderung memandang poligami sebagai sesuatu yang sulit diterima dan sering menunjukkan reaksi yang lebih keras terhadapnya dibandingkan perempuan pada masa-masa sebelumnya. Menurut penulis, hal ini tidak semata-mata disebabkan oleh karakter atau tabiat perempuan itu sendiri sebagaimana sering dikemukakan sebagian pihak, melainkan juga dipengaruhi oleh wacana Barat kontemporer yang telah berkembang selama lebih dari satu abad. Pengaruh tersebut tampak jelas melalui aktivitas berbagai organisasi hak asasi dan organisasi perempuan yang hampir tidak pernah melewatkan kesempatan untuk mengangkat kembali isu ini.

Selanjutnya, media Arab turut menyerap arus pemikiran tersebut, lalu mereproduksinya melalui drama, film, dan berbagai bentuk produksi budaya lainnya. Akibatnya, wacana tersebut memiliki pengaruh langsung terhadap kesadaran sosial di masyarakat Muslim dan menciptakan gelombang opini yang besar, sehingga sering kali menutupi suara-suara lain yang memandang poligami sebagai salah satu solusi bagi sebagian persoalan sosial.

Terdapat kelompok perempuan yang jumlahnya tidak sedikit, seperti para janda, perempuan yang bercerai, dan perempuan yang terlambat menikah, yang tidak lagi merasa leluasa untuk mengungkapkan penerimaan mereka terhadap poligami. Padahal, bagi sebagian dari mereka, poligami dipandang sebagai pilihan yang lebih realistis dan lebih ringan mudaratnya dalam kondisi yang tersedia. Hal ini terutama karena jarang ditemukan laki-laki yang melamar mereka dalam keadaan belum menikah atau laki-laki yang bersedia menikahi mereka sebagai satu-satunya istri.

Perubahan dalam respons sosial ini, mencerminkan pengaruh tekanan budaya dan politik terhadap nilai-nilai serta tradisi yang telah berkembang sebelumnya. Fenomena tersebut juga menunjukkan eratnya hubungan antara realitas sosial dan cara masyarakat memandang teks-teks syariat, khususnya ketika poligami dipahami sebagai salah satu solusi terhadap persoalan pernikahan dan berbagai kesulitan sosial yang dihadapi sebagian kelompok masyarakat.

Kedua: Poligami termasuk dalam kategori muamalah yang berada dalam wilayah perkara mubah (diperbolehkan), bukan kewajiban ataupun ketentuan yang harus dilaksanakan oleh setiap orang. Karena termasuk dalam ruang kebolehan, pelaksanaannya harus tunduk pada sejumlah ketentuan dan batasan yang mengatur penggunaannya agar tidak menimbulkan pelanggaran ataupun kerusakan.

Sesuatu yang mubah, berdasarkan sifatnya, dilaksanakan dalam batas-batas yang memungkinkan tercapainya kemaslahatan dan diminimalkannya mudarat. Oleh sebab itu, apabila dalam praktik poligami terbukti muncul berbagai penyimpangan atau masalah, maka peraturan hukum dan ketentuan administratif dapat berfungsi sebagai sarana untuk mengatur dan mengendalikan pelaksanaannya. Tujuannya adalah mengurangi kemungkinan timbulnya dampak negatif terhadap keluarga dan masyarakat, tanpa menghilangkan status kebolehannya sebagai perkara yang pada dasarnya diperkenankan oleh syariat.

Apakah Ayat Ini Membatasi Jumlah Istri Hanya Sampai Empat?

Sejumlah ulama tafsir dan ahli bahasa telah menjawab pertanyaan ini dengan menegaskan bahwa pemahaman terhadap ayat tersebut harus didasarkan pada analisis makna bilangan dan bentuk bahasa yang digunakan dalam teks Al-Quran .

Imam ar-Razi berkata: "Firman Allah Swt.: مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ berkedudukan sebagai hal (keterangan keadaan) dari frasa مَـا طَابَ لَكُم. Perkiraannya adalah: 'Maka nikahilah perempuan-perempuan yang baik bagi kalian dalam jumlah yang terdistribusi menurut bilangan ini: dua-dua, tiga-tiga, dan empat-empat.'"[1] Artinya, bentuk bilangan tersebut tidak dimaksudkan sebagai penjumlahan angka-angka itu menjadi satu jumlah tertentu, melainkan menjelaskan cara distribusi jumlah sesuai kemampuan dan kapasitas masing-masing orang dalam menegakkan keadilan.

Ibn Ashur berkata: "Bentuk kata benda bilangan dari satu hingga empat menggunakan pola فُعَال dan مَفْعَل; ada yang mengatakan hingga enam, dan ada yang mengatakan hingga sepuluh—dan inilah yang paling benar, yang merupakan pandangan para ulama Kufah, dan telah disahkan oleh al-Ma'ari dalam (Syarh Diwan al-Mutanabbi) terkait bait puisi Abu al-Tayyib:

أَحَادٌ أم سُدَاسٌ فِى آحَادٍ لُيَيلَتُنَا المَنُوْطَةُ بِالتَّنَادِى

'Apakah satu atau enam dalam satuan malam kita yang terikat dengan panggilan'

Semua itu mengarah pada makna pengulangan nama bilangan untuk tujuan pembagian, seperti firman Allah: أُولِـى أَجْنِحَـةٍ مَثْنَـىٰ وَثُـلَاثَ وَرُبَـاعَ *"Yang mempunyai penulisp, masing-masing dua, tiga, atau empat."* (QS. Fathir [35]: 1), artinya: bagi sekelompok ada dua sayap, bagi sekelompok tiga, dan bagi sekelompok empat. Pembagian di sini didasarkan pada perbedaan meraka yang diajak bicara dalam hal kemampuan dan usia; di antara mereka ada kelompok yang mampu menikahi dua orang, maka bagi mereka pasangan mereka adalah dua-dua, dan seterusnya, seperti ketika Anda berkata kepada sekelompok orang: Bagilah uang ini dua dirham untuk dua orang, tiga dirham untuk tiga orang, dan empat dirham untuk empat orang, sesuai dengan yang paling tua di antara kalian. Hal ini ditunjukkan oleh firman-Nya selanjutnya: فَـإِنْ خِفْتُـمْ أَلَّا تَعْدِلُـوا فَوَاحِـدَةً

1 At-Tafsir Al-Kabir jilid 9 hal. 143.

'Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja.'"[1]

Ibnu Asyur juga berkata: "Termasuk hal yang mengherankan adalah apa yang dinukil oleh Ibnu al-'Arabi dalam Ahkam al-Quran dari sebagian orang awam yang tidak ia sebutkan namanya. Mereka mengira bahwa ayat ini membolehkan seorang laki-laki menikahi sembilan perempuan sekaligus. Mereka beranggapan bahwa kata mathna, tsulatsa, dan ruba'a sama dengan dua, tiga, dan empat, lalu huruf waw dipahami sebagai huruf penjumlahan, sehingga hasilnya menjadi sembilan. Mereka kemudian mengaitkannya dengan jumlah istri yang pernah dihimpun oleh Rasulullah Saw. Ini merupakan kejahilan yang sangat besar dalam memahami bahasa Arab."[2]

Kekhususan Nabi Muhammad Saw.

Nabi Muhammad Saw. memiliki sejumlah hukum dan ketentuan khusus yang Allah berikan hanya kepada Baginda. Kekhususan-kekhususan tersebut sama sekali bukan untuk memenuhi kepentingan pribadi atau memuaskan keinginan Baginda, sebagaimana sering dituduhkan oleh sebagian pihak, melainkan merupakan bentuk tugas dan tanggung jawab tambahan yang dibebankan Allah kepadanya. Sebagiannya berupa beban ibadah yang lebih berat, dan sebagiannya lagi berupa ketentuan khusus yang bertujuan menghindarkan Baginda dari kesulitan dalam perkara-perkara yang berkaitan dengan umat.

Pertama: Kekhususan dalam Ibadah dan Qiyamullail

Di antara kekhususan yang Allah berikan kepada Nabi Saw. dalam bidang ibadah adalah perintah yang terdapat dalam Surah Al-Muzzammil: قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا نِصْفَهُ أَوِ انقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا

1 At-tahrir Wa At-Tanwir jilid 3 hal. 321.
2 At-tahrir Wa At-Tanwir jilid 3 hal. 321.

"Wahai orang yang berselimut (Muhammad)! Bangunlah (untuk salat) pada malam hari, kecuali sebagian kecil, yaitu seperduanya atau kurang sedikit dari itu, atau lebih dari seperdua itu, dan bacalah Al-Quran itu dengan perlahan-lahan." (QS. Al-Muzzammil [73]: 2–4).

Ayat-ayat ini menunjukkan kewajiban qiyamullail bagi Nabi Saw., suatu kewajiban yang menjadi kekhususan Baginda dan tidak diwajibkan kepada seluruh kaum mukminin. Meskipun terdapat kelonggaran untuk mengurangi atau menambah waktunya sesuai kemampuan, perintah tersebut tetap menunjukkan bahwa yang diberikan kepada Baginda bukanlah bentuk keistimewaan untuk kenyamanan pribadi, melainkan tambahan beban dan tanggung jawab. Baginda menghabiskan malamnya untuk beribadah kepada Allah dan membaca Al-Quran .

Kedua: Kekhususan dalam Hukum-Hukum Pernikahan

Allah juga memberikan kepada Nabi Saw. beberapa ketentuan khusus dalam masalah pernikahan yang dijelaskan secara rinci dalam Surah Al-Ahzab. Allah Swt. berfirman: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ وَمَنِ ابْتَغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ وَلَا يَحْزَنَّ وَيَرْضَيْنَ بِمَا آتَيْتَهُنَّ كُلُّهُنَّ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَلِيمًا لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا *"Wahai Nabi! Sesungguhnya Kami telah menghalalkan bagimu istri-istrimu yang telah engkau berikan maharnya, hamba sahaya yang engkau miliki yang termasuk apa yang engkau peroleh dalam peperangan yang dikaruniakan Allah untukmu, anak-anak perempuan dari saudara laki-laki ayahmu, anak-anak perempuan*

dari saudara perempuan ayahmu, anak-anak perempuan dari saudara laki-laki ibumu, dan anak-anak perempuan dari saudara perempuan ibumu yang turut berhijrah bersamamu, dan perempuan mukmin yang menyerahkan dirinya kepada Nabi jika Nabi ingin menikahinya, sebagai kekhususan bagimu, bukan bagi orang-orang mukmin. Sungguh, Kami telah mengetahui apa yang Kami wajibkan kepada mereka tentang istri-istri mereka dan hamba sahaya yang mereka miliki, agar tidak ada kesempitan bagimu. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Engkau boleh menangguhkan siapa yang engkau kehendaki di antara mereka dan boleh pula mendekatkan siapa yang engkau kehendaki. Dan siapa yang engkau inginkan kembali dari mereka yang telah engkau pisahkan, maka tidak ada dosa bagimu. Yang demikian itu lebih dekat agar hati mereka senang, tidak bersedih, dan mereka semua rela terhadap apa yang engkau berikan kepada mereka. Allah mengetahui apa yang ada dalam hatimu. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Penyantun.Tidak halal bagimu perempuan-perempuan lain setelah itu dan tidak boleh pula mengganti mereka dengan istri-istri yang lain meskipun kecantikan mereka menarik hatimu, kecuali hamba sahaya yang engkau miliki. Dan Allah Maha Mengawasi segala sesuatu. Dan tidak pantas bagi kamu menyakiti Rasulullah dan tidak boleh pula menikahi istri-istrinya setelah wafatnya selama-lamanya. Sesungguhnya yang demikian itu sangat besar dosanya di sisi Allah." (QS. Al-Ahzab [33]: 50–53).

Ayat-ayat ini menjelaskan sejumlah ketentuan khusus yang berlaku bagi Nabi Saw. dalam masalah pernikahan, yang berbeda dari hukum umum yang berlaku bagi kaum mukminin. Ketentuan-ketentuan tersebut merupakan bagian dari kekhususan kenabian yang diberikan Allah kepada Baginda dalam rangka menjalankan tugas kerasulan dan menjaga berbagai kemaslahatan yang berkaitan dengan dakwah serta umat Islam.

Ayat-ayat tersebut menegaskan adanya kekhususan Nabi Muhammad Saw. dalam kehidupan rumah tangganya dan menetapkan ketentuan-ketentuan yang tidak diberlakukan kepada manusia lainnya. Allah Swt. memberikan kedudukan khusus kepada Rasul-Nya, baik dalam hal

larangan menyakiti Baginda maupun larangan menikahi istri-istrinya setelah Baginda wafat, sebagaimana disebutkan dalam firman-Nya: وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا *"Dan tidak pantas bagi kamu menyakiti Rasulullah dan tidak boleh pula menikahi istri-istrinya setelah wafatnya selama-lamanya."* (QS. Al-Ahzab [33]: 53)

Ayat-ayat tersebut juga menunjukkan kekhususan lain melalui firman Allah: إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ *"Sesungguhnya Kami telah menghalalkan bagimu istri-istrimu..."* (QS. Al-Ahzab [33]: 50). Kekhususan ini memiliki tujuan yang luhur dan mengandung nilai-nilai kemanusiaan yang besar. Sebagian besar istri Nabi Saw. adalah perempuan yang pernah menikah sebelumnya atau para janda yang kehilangan suami mereka dalam perjuangan menegakkan kebenaran. Pernikahan mereka dengan Nabi Saw. menjadi sarana untuk memberikan perlindungan, menghibur mereka atas kehilangan yang dialami, serta memulihkan kondisi psikologis dan sosial mereka. Hal ini mencerminkan dimensi kemanusiaan dan sosial yang kuat dalam kehidupan Baginda.

Dengan demikian, pernikahan-pernikahan tersebut menjadi salah satu sarana untuk mewujudkan keadilan sosial dan memberikan perhatian kepada kelompok-kelompok yang rentan dalam masyarakat, sejalan dengan hikmah syariat dalam menjaga hak-hak kemanusiaan. Di antara istri-istri Nabi Saw., hanya Aisyah Ra. yang berstatus gadis ketika menikah dengan Baginda. Hal ini menunjukkan bahwa mayoritas pernikahan Nabi Saw. dilandasi tujuan-tujuan yang luhur, yang mencerminkan kepeduliannya terhadap pembinaan masyarakat serta penguatan nilai-nilai moral dan sosial.

Ayat-ayat tersebut juga menegaskan bahwa kekhususan yang diberikan kepada Nabi Saw. sekaligus disertai dengan pembatasan yang tidak diberlakukan kepada orang lain. Allah berfirman: لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ *"Tidak halal bagimu perempuan-perempuan lain setelah itu dan tidak boleh pula mengganti mereka dengan istri-istri yang lain."* (QS. Al-Ahzab [33]: 52).

Ayat ini menjelaskan bahwa Nabi Saw. tidak diperbolehkan menikah lagi setelah istri-istri yang telah ada, dan tidak pula diperkenankan mengganti mereka dengan perempuan lain, meskipun kecantikan perempuan-perempuan tersebut menarik perhatian Baginda. Pembatasan seperti ini tidak dibebankan kepada manusia biasa.

Kepatuhan Baginda terhadap ketentuan tersebut menunjukkan kejujuran, ketundukan, dan ketaatan Nabi Saw. yang sempurna kepada Allah. Baginda tidak menjadikan kecenderungan pribadi atau keinginan manusiawi sebagai dasar dalam menjalani kehidupannya, melainkan menjadikan kehidupan pribadinya sebagai bagian dari pengabdian kepada risalah yang diembannya serta sebagai sarana untuk menjaga kemaslahatan umatnya.

HUKUM PERCERAIAN: Sebuah Pembacaan Maqasidi

Talak (perceraian) dalam konsepsi Islam dipandang sebagai suatu tindakan yang bersifat luar biasa dan menyakitkan, yang tidak ditempuh kecuali dalam keadaan darurat yang mendesak, demi mencegah mudarat yang lebih besar. Hal ini tampak dalam ketentuan-ketentuan Al-Quran yang berupaya menjaga ikatan pernikahan serta menyediakan berbagai sarana perbaikan yang dapat mencegah perpecahan. Karena itu, perceraian tidak ditempuh kecuali setelah kesepakatan tidak lagi mungkin dicapai dan kehidupan bersama tidak mungkin dipertahankan.

Oleh sebab itu, syariat menetapkan berbagai batasan terhadap perceraian demi menjaga ikatan pernikahan, yaitu perjanjian yang kokoh (مِّيثَاقًا غَلِيظًا), agar tidak runtuh hanya karena sebab yang sepele atau tanpa alasan yang kuat. Siapa pun yang menelaah hukum-hukum perceraian akan mendapati bahwa syariat Islam hadir untuk menyeimbangkan hak-hak suami dan istri sekaligus melindungi keluarga, sehingga perceraian menjadi pilihan terakhir setelah seluruh upaya perbaikan telah ditempuh.

Saya teringat sebuah ungkapan yang pernah disampaikan oleh guru kami, Mufti Yaman, al-Qadhi al-'Allamah Muhammad bin Ismail al-'Umrani,

ketika saya mengantarnya pulang ke rumah seusai sesi pelajaran. Beliau berkata, "Sudah enam puluh tahun saya memberikan fatwa, dan hampir tidak ada satu hari pun berlalu tanpa ada orang yang bertanya kepada saya tentang persoalan pernikahan dan perceraian." Enam puluh tahun?! Angka yang sangat besar ini membuat saya bertanya-tanya: mengapa persoalan perceraian begitu sering dipersoalkan? Mengapa pemahaman tentang masalah-masalah ini tidak disederhanakan bagi masyarakat?

Hal yang paling jelas adalah bahwa sebagian besar pertanyaan yang berkaitan dengan pernikahan dan perceraian berpusat pada perceraian itu sendiri. Sering kali hal itu terjadi akibat "ucapan yang terlepas dalam sesaat kemarahan atau ketergelinciran lisan", kemudian orang-orang mencari fatwa untuk membatalkan perceraian tersebut. Ini membawa kita pada pertanyaan: bukankah Al-Quran telah menjelaskan persoalan ini secara rinci dan sederhana? Apa sebenarnya filosofi di balik hukum-hukum perceraian yang ditetapkannya?

Dalam konteks ini, pernyataan Syekh Mahmud Syaltut, mantan Syekh Al-Azhar, menjadi kaidah yang jelas untuk dijadikan pedoman dalam berbagai persoalan fikih yang berkaitan dengan perceraian. Beliau berkata: "Menurut pendapat kami, kami tidak memberikan fatwa dan tidak memutuskan terjadinya perceraian kecuali jika para imam telah bersepakat mengenai kejadiannya. Sebab kehidupan pernikahan telah tetap dengan keyakinan, dan sesuatu yang tetap dengan keyakinan tidak dapat dihilangkan kecuali dengan keyakinan yang serupa. Sementara tidak ada kepastian dalam perceraian yang masih diperselisihkan."[1] Ungkapan ini mencerminkan semangat dan tujuan Al-Quran dalam persoalan perceraian, di mana yang menjadi tujuan adalah memperbaiki dan menyelamatkan keluarga, bukan menjadikan persoalan tersebut sebagai beban dan sumber kegelisahan.

Berdasarkan pemahaman ini, seorang Muslim dapat memilih pendapat fikih yang sejalan dengan kaidah yang kokoh tersebut serta dengan

1 Al-Fatawa hal. 310.

tujuan ayat-ayat perceraian yang menjadikan perceraian sebagai solusi bagi keluarga, bukan masalah yang terus membebaninya. Di antara contohnya adalah pendapat yang menolak terjadinya apa yang disebut sebagai perceraian bid'i, yaitu perceraian yang dilakukan dengan cara yang bertentangan dengan ketentuan Al-Quran mengenai tata cara perceraian yang benar, seperti menceraikan istri ketika sedang haid atau ketika berada dalam masa suci yang telah terjadi hubungan suami istri di dalamnya. Pendapat ini didukung oleh sejumlah ulama salaf, di antaranya Muhammad al-Baqir, Ja'far ash-Shadiq, Ibn 'Ulayyah, Hisyam bin al-Hakam, Ibn Hazm, Ibn Taimiyah, dan Ibn al-Qayyim. Pendapat ini juga dikuatkan oleh asy-Syaukani, serta dianut oleh sebagian kelompok Khawarij dan Syiah. Sejumlah ulama kontemporer seperti Syekh Syaltut dan Syekh al-Ghazali juga menguatkannya. Seandainya pendapat ini diadopsi, sebagian besar kasus perceraian akan gugur, karena apa yang disebut sebagai perceraian bid'i merupakan bentuk yang paling banyak terjadi dalam kasus-kasus perceraian.

Di antara contoh lainnya adalah pendapat yang menyatakan bahwa seseorang yang menjatuhkan perceraian tiga sekaligus dalam satu kesempatan, maka perceraian tersebut hanya dihitung sebagai satu perceraian saja. Pendapat ini didukung oleh Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim, serta diriwayatkan dari sejumlah Sahabat dan Tabi'in: "Dari kalangan Sahabat: Ibn Abbas, az-Zubair bin al-'Awwam, Abdurrahman bin 'Auf, serta satu riwayat dari Ali dan Ibn Mas'ud. Dari kalangan Tabi'in: 'Ikrimah, 'Atha', Thawus, Dawud bin Ali az-Zhahiri dan mayoritas pengikutnya, Ibn Hazm, sebagian pengikut Malik, sebagian ulama Hanafiyah, sebagian pengikut Ahmad, dan sejumlah ulama Cordoba."[1] Pendapat ini juga dikuatkan oleh Ibn al-Amir ash-Shan'ani dan asy-Syaukani, serta dinukil dari: "Abu Musa, Ibn Abbas, Thawus, 'Atha', Jabir bin Zaid, al-Hadi, al-Qasim, al-Baqir, an-Nashir, Ahmad bin Isa, Abdullah bin Musa bin Abdullah, satu riwayat dari Ali, satu riwayat dari Zaid bin Ali, Ibn Taimiyah, Ibn al-Qayyim, dan sejumlah ulama peneliti."[2] Pendapat

1 I'lamu Al-Muwaqi'in 3/30.
2 Nail Al-Awthar 6/260.

ini juga dipilih oleh sebagian ulama kontemporer seperti Syekh Mahmud Syaltut dan Syekh Muhammad al-Ghazali.

Termasuk dalam persoalan ini adalah sumpah dengan perceraian, yang telah begitu umum diucapkan oleh banyak orang hingga menjadi salah satu bentuk sumpah yang paling sering digunakan di kalangan masyarakat. Sejumlah ulama berpendapat bahwa sumpah dengan perceraian sama sekali tidak menyebabkan terjadinya perceraian, karena pada hakikatnya ia merupakan sumpah yang sia-sia dan tidak dimaksudkan untuk memutuskan ikatan pernikahan. Oleh karena itu, ia tidak menimbulkan akibat hukum perceraian, bahkan menurut sebagian ulama tidak mewajibkan kafarah. Pendapat ini dinukil dari Ali bin Abi Thalib, sebagian ulama Malikiyah, Thawus, kalangan Zhahiriyah, dan lainnya yang disebutkan oleh Ibn al-Qayyim, serta didukung oleh Syekh Mahmud Syaltut. Sementara itu, sebagian ulama lain menganggapnya sebagai sumpah yang sah dan mengikat sehingga mewajibkan kafarah apabila dilanggar, namun bukan sebagai perceraian yang benar-benar terjadi. Pendekatan ini juga sejalan dengan tujuan syariat dalam menjaga keutuhan keluarga dan mencegah kehancurannya akibat ungkapan-ungkapan yang telah menjadi kebiasaan masyarakat tanpa disadari konsekuensinya.

Berdasarkan pandangan ini, sebagian ulama terdahulu, terutama kalangan Zhahiriyah, berpendapat bahwa berbagai bentuk perceraian tertentu tidak dianggap sah terjadi. Pendapat ini juga didukung oleh sejumlah ulama kontemporer seperti Syekh Mahmud Syaltut dan Syekh Muhammad al-Ghazali, dengan dasar bahwa bentuk-bentuk tersebut bertentangan dengan tujuan Al-Quran dalam pensyariatan perceraian. Di antaranya adalah pendapat yang tidak mengakui perceraian yang digantungkan pada waktu tertentu, seperti ucapan seorang suami, “Apabila bulan tertentu tiba maka engkau terceraikan”; tidak pula perceraian yang digantungkan pada suatu perbuatan, seperti ucapannya, “Jika engkau melakukan ini maka engkau terceraikan”; juga tidak mengakui perceraian dengan lafaz kinayah yang tidak tegas; perceraian melalui perwakilan; perceraian yang

dijatuhkan oleh suami yang tidak hadir; perceraian yang terucap tanpa sengaja akibat kekeliruan atau ketergelinciran lisan; perceraian yang digantungkan pada suatu sifat atau keadaan; serta perceraian yang diucapkan oleh orang yang sangat marah hingga tidak memahami apa yang diucapkannya dan tidak menyadari apa yang keluar dari dirinya. Arah pemikiran ini juga didukung oleh Ibn Taimiyah, Ibn al-Qayyim, dan Sayyid Sabiq, dalam kerangka pemahaman yang menjadikan niat, kesadaran, dan kebebasan memilih sebagai unsur-unsur pokok yang tanpanya hakikat perceraian tidak dianggap terwujud.

Sebagian ulama bahkan melangkah lebih jauh dengan berpendapat bahwa perintah Al-Quran untuk menghadirkan saksi dalam perceraian dan rujuk merupakan kewajiban yang mengikat, sehingga tidak adanya dua orang saksi yang adil menyebabkan proses perceraian batal sejak awal. Pendapat ini dinisbatkan kepada kalangan Zhahiriyah, 'Atha', Ibn Juraij, dan Ibn Sirin. Pendapat tersebut juga didukung oleh Syekh al-Ghazali, serta merupakan mazhab Syiah Imamiyah sebagaimana disebutkan oleh al-Alusi. Pandangan ini didasarkan pada anggapan bahwa perceraian adalah peristiwa yang sangat serius karena menyentuh keberlangsungan dan keutuhan keluarga, sehingga tidak boleh diserahkan semata-mata kepada ucapan pribadi atau tindakan individual tanpa pengawasan dan dokumentasi yang terpercaya.

Selain itu, terdapat pula pendapat yang telah dikenal luas dalam kitab-kitab fikih mengenai tidak sahnya perceraian yang diucapkan oleh orang yang dipaksa, mabuk, bercanda, keliru, lalai, lupa, kebingungan, kehilangan kesadaran karena keterkejutan, gila, atau mengalami gangguan akal. Istilah-istilah ini tersebar dalam berbagai literatur fikih, namun semuanya memiliki makna yang sama, yaitu tidak adanya niat, kesadaran, atau kebebasan memilih. Sejumlah ulama berpendapat bahwa berbagai bentuk perceraian tersebut tidak sah terjadi, dengan bersandar pada dalil-dalil yang kuat dan kaidah-kaidah usul fikih yang mapan.

Seandainya kita membayangkan bahwa pandangan maqasidi semacam ini telah tersebar luas di tengah masyarakat, dan mereka memahami bahwa begitu banyak bentuk perceraian tersebut pada hakikatnya tidak dianggap sah menurut syariat, niscaya jumlah pertanyaan akan berkurang, fatwa-fatwa akan semakin sedikit dibutuhkan, dan tidak akan tersisa kegelisahan berkepanjangan yang menyelimuti banyak rumah tangga hanya karena satu kata yang terucap dalam kemarahan, ancaman, atau gurauan. Barangkali ungkapan yang paling tepat untuk merangkum semuanya adalah bahwa perceraian dalam Islam merupakan tindakan bedah darurat yang hanya dilakukan terhadap pasangan yang telah menempuh seluruh jalan perbaikan, dan tidak lagi tersisa selain perpisahan sebagai pilihan pengobatan terakhir.

Namun, pemahaman ini tidak berarti membuka pintu bagi permainan kata-kata perceraian atau meremehkannya dengan alasan bahwa perceraian tersebut tidak sah terjadi. Sikap demikian justru merupakan penyimpangan dari semangat syariat. Pernikahan adalah perjanjian yang kokoh مِّيثَاقًا غَلِيظًا sebagaimana disebutkan oleh Al-Quran , dan perjanjian yang kokoh tidak boleh dijadikan bahan permainan atau diperlakukan dengan sikap meremehkan, melainkan harus dijaga dengan tanggung jawab, kesadaran, dan ketakwaan.

Gambaran Al-Quran mengenai perceraian ini dilengkapi pula dengan sejumlah arahan yang menyertai proses perceraian dan hak-hak yang timbul setelahnya. Arahan-arahan tersebut sering kali luput dari perhatian dalam banyak ceramah dan nasihat keagamaan, atau tidak memperoleh penekanan yang semestinya. Di antaranya adalah perintah Al-Quran agar perempuan yang diceraikan tidak dikeluarkan dari rumahnya, dan agar ia sendiri tidak keluar dari rumah tersebut hingga masa idahnya berakhir. Ketentuan ini bertujuan memudahkan terjadinya rujuk dan mendekatkan peluang kembalinya kehidupan rumah tangga sebelum faktor-faktor eksternal ikut campur dan memperumit keadaan di antara kedua keluarga. Al-Quran tidak membolehkan pengeluarannya dari rumah kecuali dalam satu keadaan, yaitu apabila ia melakukan perbuatan keji

yang nyata (perzinaan). Dalam kondisi demikian, memindahkannya ke rumah keluarganya menjadi tindakan yang dibenarkan.

Dengan demikian, filosofi perceraian dalam Al-Quran menjadi utuh: mempersempit sebab-sebab yang mengarah kepada perceraian, mengatur prosedurnya secara ketat, melindungi hak-hak yang terkait dengannya, serta terus mengupayakan perbaikan selama masih memungkinkan, sehingga perceraian benar-benar menjadi pengecualian yang jarang terjadi.

Hak-Hak Perempuan Setelah Perceraian

Hak untuk Perceraian dan Fasakh

Syariat Islam menetapkan bagi perempuan hak untuk mengakhiri hubungan pernikahan apabila ia tidak lagi mampu melanjutkannya. Apabila suami lalai dalam memenuhi hak-haknya yang wajib, maka ia berhak meminta perceraian. Jika suami menolak, ia dapat mengajukan perkara tersebut kepada hakim untuk meminta fasakh, demi menghilangkan kemudaratan dan menjaga martabatnya. Adapun apabila tidak terbukti adanya kelalaian dari pihak suami, tetapi istri tidak lagi menghendaki kelangsungan kehidupan rumah tangga, maka Islam mensyariatkan baginya jalan khulu', yaitu meminta perceraian dengan mengembalikan mahar seluruhnya atau sebagian, sesuai dengan lamanya kehidupan pernikahan dan keadaan yang menyertainya. Dalam hal ini, suami berkewajiban menjatuhkan perceraian.

Pengaturan ini mencerminkan keseimbangan dalam syariat Islam antara hak perempuan untuk menghilangkan kesulitan yang menimpanya dan hak laki-laki untuk menjaga harta yang telah ia keluarkan, dalam kerangka keadilan dan keseimbangan, serta jauh dari unsur paksaan maupun tindakan yang merugikan salah satu pihak.

Hak Nafkah dan Tempat Tinggal

Syariat Islam menetapkan bagi perempuan yang dicerai hak atas tempat tinggal dan nafkah selama masa idah, bahkan dalam kasus perceraian ketiga. Ini merupakan pendapat mazhab Hanafi yang didasarkan pada keumuman firman Allah Swt.: أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَى *"Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. Jika mereka (istri-istri yang sudah diperceraian) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya sampai mereka melahirkan kandungannya. Kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu maka berikanlah kepada mereka upahnya, dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik; dan jika kamu menemui kesulitan maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya."* (QS. At-Talaq [65]: 6).

Mazhab Maliki dan Syafi'i berpendapat bahwa perempuan yang diceraikan berhak mendapatkan tempat tinggal, tetapi tidak berhak atas nafkah. Sementara itu, mazhab Hanbali membatasi kewajiban nafkah dan tempat tinggal hanya bagi perempuan yang diceraikan dengan perceraian raj'i.

Hak Mut'ah

Salah satu hak yang kurang dikenal oleh masyarakat dan jarang disinggung dalam wacana keagamaan kontemporer adalah hak perempuan yang dicerai untuk memperoleh mut'ah setelah perceraian, baik telah terjadi hubungan suami istri maupun belum. Al-Quran menetapkan hak ini secara tegas dalam firman Allah Swt.: وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ *"Dan bagi perempuan-perempuan yang diceraikan hendaklah diberikan mut'ah menurut cara yang patut, sebagai suatu kewajiban bagi orang-orang yang bertakwa."* (QS. Al-Baqarah [2]: 241). Ayat ini menetapkan bahwa perempuan yang dicerai berhak memperoleh pemberian yang

dapat dimanfaatkan, sebagai bentuk penghiburan, pengurangan rasa kehilangan akibat perpisahan, dan upaya menghilangkan dampak psikologis maupun sosial yang mungkin timbul karena perceraian.

Islam mewajibkan pemberian mut'ah secara patut بِالْمَعْرُوفِ , yaitu sesuai dengan kemampuan ekonomi suami. Kelayakan pemberian dari orang kaya tentu berbeda dengan kelayakan pemberian dari orang miskin. Hal ini dilakukan demi mewujudkan keadilan dan mempertimbangkan realitas kehidupan. Namun hak ini, meskipun sangat jelas dan ditegaskan oleh Al-Quran , sering kali kurang mendapat perhatian dalam wacana keagamaan yang berkembang. Padahal Allah menegaskannya dengan firman-Nya: حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ "sebagai suatu kewajiban bagi orang-orang yang bertakwa", yang menunjukkan bahwa hak tersebut benar-benar ditetapkan dan merupakan kewajiban syar'i bagi mereka yang bertakwa kepada Allah.

Hak atas kerja Keras dan Pengasuhan:

Sebagian fuqaha Malikiyah membahas persoalan ini dalam kerangka yang dikenal dengan istilah "حَقُّ الْكَدِّ وَالسِّعَايَةِ", yaitu suatu prinsip fikih yang memberikan hak kepada istri atas harta suaminya setelah berakhirnya hubungan pernikahan, baik karena perceraian maupun kematian, sebagai kompensasi atas usaha material maupun nonmaterial yang telah diberikannya dan yang turut berkontribusi dalam pengembangan harta atau stabilitas keluarga selama masa pernikahan.

Para ulama Malikiyah tidak membatasi hak ini hanya pada istri yang dicerai atau yang ditinggal wafat suaminya. Mereka memperluas cakupannya sehingga mencakup setiap anggota keluarga sesuai dengan kontribusi yang telah diberikan. Apabila salah seorang anak membantu ayahnya dalam bekerja dan mengembangkan kekayaan keluarga, maka ia berhak memperoleh bagian dari harta tersebut sesuai dengan tingkat kontribusinya.

Persoalan ini telah memunculkan perdebatan fikih yang luas, baik pada masa klasik maupun kontemporer, karena berkaitan dengan berbagai persoalan mengenai pembuktian usaha, penilaian kontribusi, dan batas-batas hak yang timbul darinya. Meskipun demikian, konsep ini sejalan dengan tujuan keadilan yang menjadi landasan syariat Islam serta membuka ruang yang luas bagi ijtihad kontemporer dan pengembangan warisan fikih Malikiyah, khususnya pengalaman fikih di Maroko dalam bidang ini.

Topik ini juga telah mendapat perhatian dalam kajian akademik modern, di antaranya melalui penelitian al-Milud Ka'wasy yang berjudul 'Hak Istri dalam Kadd wa as-Si'ayah: Kajian terhadap Warisan Fikih Malikiyah'.

Tata Cara Perceraian dalam Perspektif Al-Quran

Berikut ini adalah pembacaan ringkas terhadap ayat-ayat Al-Quran yang menjelaskan tata cara perceraian, waktu pelaksanaannya, masa idah, serta konsekuensi-konsekuensi yang ditimbulkannya. Seandainya kaum Muslimin berpegang teguh pada petunjuk-petunjuk tersebut sebagaimana yang termaktub dalam Al-Quran, niscaya urusan keluarga akan berjalan lebih tertib, dan berbagai persoalan yang berkaitan dengan perceraian beserta dampak-dampak sosialnya akan berkurang, bahkan mungkin lenyap sama sekali.

Allah Swt. berfirman: يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاۤءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ *"Wahai Nabi! Apabila kamu menceraikan istri-istrimu maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) idahnya (yang wajar)."* (QS. At-Talaq [65]: 1). Maksudnya adalah menjatuhkan perceraian pada waktu yang memungkinkan dimulainya masa idah secara benar, yaitu ketika perempuan berada dalam keadaan suci dan belum terjadi hubungan suami istri pada masa suci tersebut. Adapun apabila suami menjatuhkan perceraian ketika istri sedang haid atau pada masa suci yang telah terjadi hubungan suami istri di dalamnya, maka ia telah menyelisihi kandungan ayat ini. Para fuqaha berbeda pendapat

mengenai akibat hukum pelanggaran tersebut, yang dikenal dengan istilah perceraian bid'i. Sebagian berpendapat bahwa perceraian itu tetap sah tetapi pelakunya berdosa, sementara sebagian lain berpendapat bahwa perceraian tersebut tidak sah sama sekali karena bertentangan dengan nash Al-Quran, dan apabila suami tetap ingin menceraikan istrinya maka ia harus mengulangi perceraian pada waktu yang disyariatkan. Pendapat ini lebih dekat kepada makna lahiriah ayat dan tujuan yang dikandungnya.

Kemudian Allah Swt. berfirman: وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ *"Dan hitunglah masa idah itu."* (QS. At-Talaq [65]: 1). Artinya, masa idah harus dihitung dengan cermat sesuai keadaan perempuan, apakah ia termasuk yang masih mengalami haid atau tidak, sehingga tidak terjadi ketidakjelasan dan hak-hak semua pihak dapat terjaga. Setelah itu Allah memerintahkan ketakwaan: وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ *"Dan bertakwalah kepada Allah Tuhanmu."* (QS. At-Talaq [65]: 1). Ketakwaan dijadikan sebagai landasan bagi seluruh perkara yang berkaitan dengan perceraian dan segala akibat yang ditimbulkannya.

Di antara konsekuensi ketakwaan tersebut adalah firman Allah Swt.: لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ *"Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah-rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) keluar."* (QS. At-Talaq [65]: 1). Maksudnya, perempuan yang telah diceraikan tetap tinggal di rumah suaminya setelah perceraian dijatuhkan. Suami tidak boleh mengeluarkannya, dan ia sendiri tidak boleh keluar, karena keberadaannya di rumah tersebut lebih memungkinkan terjadinya rujuk, mendekatkan kembali hubungan kedua belah pihak, dan mewujudkan tujuan perbaikan yang menjadi perhatian syariat. Pengecualian hanya diberikan dalam satu keadaan, yaitu firman Allah Swt.: إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ *"Kecuali apabila mereka melakukan perbuatan keji yang nyata."* (QS. At-Talaq [65]: 1). Dan yang dimaksud adalah perbuatan yang nyata dan terbukti, bukan sekadar tuduhan atau prasangka.

Selanjutnya Allah menegaskan bahaya melanggar ketentuan-ketentuan tersebut dengan firman-Nya: وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ *"Itulah hukum-hukum Allah. Barang siapa melanggar hukum-*

hukum Allah, maka sungguh, dia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri." (QS. At-Talaq [65]: 1). Menyelisihi tata cara perceraian yang telah digariskan Al-Quran merupakan kezaliman terhadap diri sendiri sebelum menjadi pelanggaran terhadap pihak lain. Allah juga menjelaskan hikmah dari ketentuan tersebut melalui firman-Nya: لَا تَـدْرِى لَعَـلَّ اللَّـهَ يُحْـدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا *"Kamu tidak mengetahui, barangkali setelah itu Allah mengadakan suatu ketentuan yang baru."* (QS. At-Talaq [65]: 1). Artinya, boleh jadi keberadaan istri yang baru diceraikan berada di rumahnya menjadi sebab terjadinya rujuk dan dimulainya kembali kehidupan rumah tangga. Kesempatan ini dapat hilang apabila batasan-batasan tersebut tidak dipatuhi.

Apabila masa idah hampir berakhir, Allah Swt. berfirman: فَـإِذَا بَلَغْـنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِـكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُـنَّ بِمَعْرُوفٍ *"Maka apabila mereka telah mendekati akhir idahnya, rujukilah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik."* (QS. At-Talaq [65]: 2). Pada saat itu harus diambil keputusan akhir: kembali membangun kehidupan rumah tangga atas dasar kebaikan, atau berpisah secara baik tanpa kezaliman dan tanpa menyakiti.

Kemudian Allah memerintahkan adanya persaksian: وَأَشْـهِدُوا ذَوَىْ عَـدْلٍ مِنكُـمْ وَأَقِيمُـوا الشَّـهَادَةَ لِلَّـهِ *"Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah."* (QS. At-Talaq [65]: 2). Hal ini bertujuan menjaga hak-hak kedua pihak dan mencegah perselisihan. Mayoritas mufasir berpendapat bahwa persaksian tersebut berkaitan dengan rujuk, sementara sebagian lainnya berpendapat bahwa persaksian itu berkaitan dengan perceraian. Ayat ini dapat dipahami mencakup keduanya, meskipun persaksian dalam perceraian lebih kuat dari sisi dokumentasi dan perlindungan hak. Dalam konteks masa kini, pencatatan resmi di pengadilan dapat menjalankan fungsi yang sama dalam mewujudkan tujuan tersebut.

Adapun kelompok-kelompok perempuan yang menjalani masa idah, Al-Quran telah menjelaskannya secara rinci. Allah Swt. berfirman: وَاللَّائِـى يَئِسْـنَ مِـنَ الْمَحِيـضِ مِـن نِّسَـائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُـمْ فَعِدَّتُهُـنَّ ثَلَاثَـةُ أَشْـهُرٍ

"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa idahnya), maka masa idah mereka adalah tiga bulan." (QS. At-Talaq [65]: 4). Mereka adalah perempuan yang telah berhenti mengalami haid karena usia lanjut, dan masa idah mereka adalah tiga bulan.

Allah juga berfirman: وَاللَّائِـي لَـمْ يَحِضْـنَ *"Dan begitu pula perempuan-perempuan yang belum haid."* (QS. At-Talaq [65]: 4). Dan yang termasuk dalam kategori ini adalah perempuan yang haidnya terlambat setelah baligh atau yang tidak mengalami haid karena sebab tertentu.

Selanjutnya Allah berfirman: وَأُولَاتُ الْأَحْمَـالِ أَجَلُهُـنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ *"Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu idah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya."* (QS. At-Talaq [65]: 4). Dengan demikian, masa idah perempuan hamil berlangsung hingga ia melahirkan.

Adapun perempuan-perempuan yang diceraikan dan masih mengalami haid, Allah Swt. berfirman: وَالْمُطَلَّقَـاتُ يَتَرَبَّصْـنَ بِأَنفُسِـهِنَّ ثَلَاثَـةَ قُـرُوءٍ *"Dan para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali quru'."* (QS. Al-Baqarah [2]: 228). Yakni tiga kali masa haid yang dimulai setelah masa suci. Memang terdapat pendapat yang menafsirkan quru' sebagai masa suci, namun menafsirkannya sebagai masa haid lebih dekat kepada penggunaan bahasa dan konteks ayat tersebut.

MEMBACA ULANG FIKIH HARTA WARISAN

Siapa pun yang mencermati ayat-ayat hukum dalam Al-Quran akan mendapati bahwa pada umumnya ayat-ayat tersebut disampaikan dalam bentuk prinsip-prinsip dasar dan kaidah-kaidah universal, tanpa tenggelam dalam rincian-rincian parsial. Al-Quran memberikan ruang bagi penjelasan dan pengembangan hukum melalui ijtihad rasional yang mempertimbangkan perubahan zaman dan perbedaan tempat, sekaligus memungkinkan pemanfaatan akumulasi pengalaman manusia. Namun, pada beberapa tema tertentu, Al-Quran beralih dari pemaparan yang bersifat umum kepada uraian yang lebih rinci. Di antara bidang yang paling menonjol dalam rincian tersebut adalah persoalan keluarga, seperti pernikahan, perceraian, wasiat, dan warisan.

Hal itu tampaknya mengisyaratkan posisi sentral keluarga dalam bangunan sosial. Islam tampak berupaya mengatur institusi keluarga secara kokoh, demi menjaga bentuk dan substansinya sekaligus. Keluarga merupakan mata rantai penghubung antara individu dan masyarakat: melalui keluarga hak-hak individu terlindungi, dan melalui keluarga pula struktur masyarakat memperoleh kekokohannya. Di sinilah terlihat salah satu karakteristik utama pandangan Islam yang berusaha mewujudkan keseimbangan antara

individu dan komunitas, berbeda dengan berbagai teori yang cenderung mengutamakan salah satu pihak dengan mengorbankan pihak lainnya. Oleh karena itu, ayat-ayat yang berkaitan dengan keluarga disampaikan secara rinci sebagai penegasan atas pentingnya keluarga serta sebagai jaminan bagi stabilitas dan kesinambungan perannya dalam menjaga keseimbangan yang sangat penting tersebut.

Di antara persoalan keluarga yang dijelaskan secara rinci adalah ayat-ayat pembagian warisan. Ayat-ayat tersebut disusun dalam sistem yang jelas dan sederhana sehingga penerimaan dan pemahamannya oleh generasi yang pertama kali menerima Al-Quran berlangsung dengan mudah. Akan tetapi, seiring berjalannya waktu dan berubahnya konteks sosial, muncul berbagai pembacaan dan ijtihad yang sebagian di antaranya mengandung unsur kekeliruan. Selain itu, masuk pula sejumlah riwayat yang tidak mencapai derajat kepastian, yang mungkin dipengaruhi oleh berbagai faktor, baik faktor politik maupun pengaruh sisa-sisa warisan budaya tertentu.

Faktor-faktor tersebut turut berperan dalam munculnya celah-celah penafsiran dalam bangunan hukum waris. Karena itu, secara metodologis diperlukan upaya untuk kembali kepada teks Al-Quran sebagai sumber rujukan utama serta membersihkannya dari berbagai dugaan dan penafsiran yang tidak memiliki landasan yang memadai. Akumulasi penafsiran sepanjang sejarah, meskipun tidak menghilangkan kebenaran, terkadang dapat menampilkannya dalam bentuk yang tidak utuh atau tidak sepenuhnya selaras dengan konteks menyeluruh dari teks Al-Quran .

Untuk menghindari anggapan bahwa pendekatan ini bertentangan dengan pendapat para Sahabat, perlu ditegaskan bahwa pendapat-pendapat yang dinisbatkan kepada mereka tidak otomatis berstatus pasti hanya karena penyandaran tersebut. Sebab, pencatatan dan kodifikasinya baru dilakukan jauh setelah masa mereka. Oleh karena itu, riwayat-riwayat tersebut termasuk dalam kategori dalil yang bersifat zanni dari sisi periwayatan. Dengan demikian, ia harus diperlakukan sesuai dengan

kaidah-kaidah usul fikih yang telah ditetapkan: dalil yang bersifat zanni dipahami dalam cahaya dalil yang bersifat qath'i. Apabila selaras dengannya maka dapat diterima, dan apabila bertentangan dengannya maka tidak dapat dijadikan hujah untuk menentang nash yang telah pasti. Dengan cara inilah konsistensi metodologis dalam memahami teks-teks agama dan membangun hukum-hukum syariat dapat terjaga.

Alasan Perlunya Pembacaan Ulang

Keadilan merupakan tujuan sentral dalam hukum syariah; oleh karena itu, ketidakterwujudannya—menurut beberapa tafsir klasik—dalam sejumlah masalah warisan menjadi alasan yang sah untuk melakukan peninjauan ulang dan refleksi. Salah satu contoh paling menonjol adalah masalah yang berkaitan dengan anak yatim yang ayahnya telah meninggal dunia namun kakeknya masih hidup; karena tafsir tradisional menetapkan bahwa mereka tidak berhak atas bagian warisan ayah mereka, meskipun konteks Al-Quran di awal Surah An-Nisa memberikan perhatian khusus terhadap hak-hak anak yatim dan pemeliharaan harta mereka. Perbedaan ini menimbulkan pertanyaan: bagaimana mungkin mereka yang hak-haknya ditegaskan dan urusan warisannya diatur dalam ayat-ayat tersebut justru dikecualikan dari warisan?

Beberapa pendekatan hukum kontemporer telah berupaya mengatasi dilema ini melalui apa yang dikenal sebagai "wasiat wajib", yang diperkenalkan dalam sistem peradilan Mesir pada awal abad ke-20 melalui usulan reformasi, dan kemudian diadopsi oleh undang-undang lainnya. Namun, solusi-solusi ini—meskipun penting—tetap bersifat parsial, karena masalah tersebut tetap ada dalam struktur aslinya, sehingga pencarian solusi radikal yang lebih selaras dengan tujuan keadilan menjadi hal yang lebih perlu dipertimbangkan.

Contoh lain adalah persoalan yang dikenal dalam fikih sebagai "al-Himariyyah". Para ulama fikih sendiri mengakui adanya kerumitan

dalam kasus ini. Persoalan yang muncul adalah mengapa saudara seibu memperoleh warisan sementara saudara kandung tidak memperoleh bagian, padahal keduanya sama-sama memiliki hubungan melalui jalur ibu. Kasus ini menunjukkan perlunya pembacaan yang mampu memahami keseluruhan struktur teks secara utuh dan meninjau kembali dasar-dasar pemahaman, bukan sekadar membahas rincian cabang-cabang hukumnya.

Salah satu keunggulan pembacaan yang diusulkan ini adalah sifatnya yang sederhana, jelas, dan konsisten. Kesederhanaannya tampak pada kemudahan untuk memaparkan dan memahaminya dalam waktu yang relatif singkat, berbeda dengan kerumitan yang sering mewarnai banyak rincian dalam pembahasan fikih klasik. Kejelasannya terlihat dari keselarasan hasil-hasil yang dicapainya dengan makna lahiriah dan semangat umum teks Al-Quran. Adapun konsistensinya tampak dalam kemampuannya menjawab berbagai persoalan dan kesulitan yang selama ini muncul, sehingga sistem waris dapat kembali memperoleh keseimbangannya dan menjadi lebih dekat kepada tujuan keadilan yang menjadi landasan utama syariat.

Persoalan waris merupakan salah satu bidang yang belum memperoleh perhatian penelitian yang memadai dalam studi Islam kontemporer, jika dibandingkan dengan besarnya persoalan dan pertanyaan yang ditimbulkannya. Kajian yang membahasnya secara mendalam masih terbatas dan relatif jarang. Salah satu upaya parsial yang cukup dikenal adalah penyelesaian problem yang berkaitan dengan "masalah al-Himariyyah" melalui penerapan konsep "wasiat wajib". Adapun kajian-kajian yang berupaya melakukan pembacaan ulang terhadap sistem waris secara menyeluruh masih sangat sedikit. Di antara yang paling menonjol adalah kajian yang diajukan oleh Muhammad Syahrur dalam proyek pemikiran yang dikembangkannya.

Penulis telah menelaah pembacaan yang ditawarkan Syahrur tersebut. Menurut pengamatan penulis, meskipun ia berusaha mengatasi sejumlah

persoalan dalam warisan fikih klasik, ia justru terjerumus ke dalam persoalan yang lebih mendasar dan lebih kompleks, baik dari segi metodologi maupun dari segi penerapan praktisnya. Dalam beberapa kesimpulannya tampak adanya ketidakseimbangan dalam ukuran keadilan, karena sebagian pembagian yang dihasilkannya berujung pada ketidakadilan yang nyata terhadap laki-laki pada satu keadaan, dan terhadap perempuan pada keadaan yang lain. Syahrur menjelaskan hal itu berdasarkan konsep keadilan yang khas menurutnya, yaitu bahwa keadilan tidak diukur pada tingkat individu atau keluarga, melainkan terwujud pada tingkat keseluruhan laki-laki dan perempuan di dunia. Menurut penulis, pendekatan ini merupakan pandangan yang tidak lazim dan tidak konsisten.

Syahrur menyatakan: "Sebagaimana telah kita lihat sebelumnya, bagian laki-laki tidaklah tetap sebagaimana yang diklaim sebagian orang, dan tidak pula selalu ditentukan dua kali bagian perempuan dalam setiap keadaan sebagaimana yang mereka bayangkan. Seorang laki-laki bersama enam perempuan, sebagaimana telah kami jelaskan, dapat mewarisi tiga kali bagian seorang perempuan. Kita juga akan menemukan dalam kasus-kasus lain yang akan dijelaskan kemudian bahwa seorang laki-laki dapat mewarisi setengah atau seperempat dari bagian yang diterima perempuan. Inilah yang kami maksud ketika mengatakan bahwa hukum-hukum waris adalah hukum-hukum umum yang ditetapkan bagi laki-laki dan perempuan di seluruh dunia. Karena itu, hukum-hukum tersebut mewujudkan kesetaraan antara kelompok laki-laki dan kelompok perempuan dalam suatu masyarakat secara keseluruhan, bukan pada tingkat individu tertentu atau keluarga tertentu."[1]

Selain itu, pembacaan Syahrur dari sisi formulasi dan perangkat analisis juga menjauh dari kesederhanaan dan kejelasan teks Al-Quran. Ia mengubah hukum-hukum waris menjadi serangkaian persamaan matematis yang rumit, yang pada umumnya hanya dapat dipahami oleh mereka yang memiliki latar belakang fisika atau matematika. Padahal,

1 Nahwa Ushul Jadidah Lil Fiqh Al-Islami, Muhammad Syahrur hal. 238.

tampaknya tidak mungkin Al-Quran yang ditujukan kepada seluruh lapisan masyarakat, termasuk para wali anak yatim, menghendaki tingkat kerumitan seperti itu. Karena itulah penulis memandang perlu untuk tidak mengikuti pembacaan tersebut, dan berupaya mencari pembacaan yang lebih sederhana, lebih konsisten, serta tidak terputus secara radikal dari struktur umum sistem waris yang telah dikenal. Sebab, titik-titik persoalan yang muncul tidak mencakup keseluruhan sistem waris, melainkan hanya terdapat pada aspek-aspek tertentu yang menimbulkan celah-celah yang nyata dalam pemahaman dan penerapannya.

Keyakinan penulis mengenai perlunya meninjau kembali persoalan ini semakin kuat setelah menyaksikan berbagai kisah dan pengalaman nyata di lapangan. Dalam sejumlah kasus, orang-orang yang terdampak oleh pembagian waris yang umum diterapkan mengungkapkan perasaan dirugikan dan diperlakukan tidak adil. Sebagian bahkan menggambarkan hasil-hasil tersebut sebagai sesuatu yang tidak selaras dengan semangat keadilan yang menjadi landasan syariat. Berikut ini beberapa contoh yang memperlihatkan dampak nyata dari celah-celah tersebut dalam praktik kehidupan sehari-hari:

Problematika Anak Yatim

Seorang sahabat pernah menceritakan kepada penulis sebagian pengalaman pahitnya sebagai anak yatim sejak masa kecil. Ayahnya wafat dengan meninggalkan anak-anak laki-laki dan perempuan. Kakeknya berasal dari keluarga berada, memiliki tanah-tanah yang luas dan sejumlah rumah di pusat Kota Sana'a. Namun, setelah kematian sang ayah, keluarganya hidup selama bertahun-tahun dalam kesulitan. Mereka tidak memiliki apa pun selain rumah yang mereka tempati, sementara anak-anak paman mereka menikmati kehidupan yang lebih lapang, memperoleh manfaat dari hasil penjualan sebagian tanah dan pendapatan sewa berbagai properti yang menjadi milik mereka.

Ketika sahabat penulis itu mencapai usia dewasa, ia bertanya dengan polos namun menyayat hati: “Mengapa kami tidak mendapatkan bagian warisan ayah kami?” Jawaban yang diterimanya sangat tegas: “Ayahmu meninggal sebelum kakekmu, sehingga ia tidak memiliki hak waris.” Penjelasan itu menimbulkan guncangan dalam dirinya; perasaan sedih, sakit hati, dan keheranan bercampur menjadi satu. Ketika ia menyampaikan keberatannya, ia diberi jawaban singkat: “Itulah hukum agama.”

Suatu ketika penulis bertanya kepadanya: “Apakah pengalaman itu membuatmu menyimpan kebencian terhadap anak-anak pamanmu?” Jawabannya justru di luar dugaan. Ia berkata, “Saya tidak membenci anak-anak paman saya. Tapi yang perlahan tumbuh justru perasaan asing terhadap agama itu sendiri. Bagaimana mungkin seorang anak yatim harus mengalami kehilangan ayahnya, lalu pada saat yang sama kehilangan pula bagian warisan yang seharusnya menjadi hak ayahnya? Di manakah letak keadilan dalam hal itu?”

Peristiwa tersebut menjadi salah satu titik penting yang mendorong penulis untuk meninjau kembali persoalan-persoalan waris. Pada masa awal studi, sistem waris selalu penulis pandang sebagai sistem yang sangat kokoh dan hampir tidak menyisakan ruang bagi persoalan. Namun, benturan dengan realitas kehidupan mendorong penulis untuk melakukan pembacaan ulang dan perenungan yang lebih mendalam.

Ada pula kisah lain yang memiliki kemiripan dengan cerita sebelumnya. Seseorang menceritakan: “Kakek saya memiliki dua orang anak laki-laki. Salah satunya sangat berbakti kepadanya, selalu mendampingi dan melayaninya, mengurus berbagai keperluannya, memperhatikan kesehatannya, menemaninya dalam perjalanan, dan berusaha sekuat tenaga membahagiakannya. Adapun anak yang lain justru sebaliknya; ia menjauhi ayahnya, memutus hubungan dengannya, dan hampir tidak pernah memperhatikannya.

Pada suatu hari, ayah saya mengajak kakek melakukan perjalanan ke luar ibu kota. Dalam perjalanan itu terjadi kecelakaan tragis yang menyebabkan ayah saya meninggal dunia, sementara kakek penulis mengalami koma selama beberapa jam sebelum akhirnya wafat. Ketika keluarga berkumpul untuk membagi harta warisan, kami dikejutkan oleh pernyataan bahwa: 'Ayah kalian meninggal sebelum kakek kalian, sehingga kalian tidak berhak mendapatkan warisan.' Berita itu terasa sangat berat, disertai rasa heran dan sulit dipercaya, lalu mulailah perselisihan di antara anggota keluarga."

Keluarga tersebut kemudian membawa perkara itu ke pengadilan. Akan tetapi, pada waktu itu pengadilan belum menerapkan sistem yang kemudian dikenal dengan istilah "wasiat wajib", yaitu ketentuan yang memberikan kepada anak-anak dari seorang anak yang telah meninggal bagian tertentu yang diambil dari sepertiga harta peninggalan, sebagai pengganti bagian warisan yang seandainya diterima oleh ayah mereka.

Meskipun ijtihad ini diajukan sebagai solusi untuk mengatasi kesulitan tersebut, banyak pihak memandangnya hanya sebagai penyelesaian yang bersifat parsial. Sebab, bagian yang diberikan melalui wasiat wajib tidak selalu setara dengan bagian yang seharusnya diperoleh sang ayah jika ia masih hidup. Dalam sejumlah keadaan, bagian ayah bahkan bisa lebih besar daripada batas maksimal sepertiga harta.

Persoalannya juga tidak berhenti pada masalah besar kecilnya bagian yang diberikan, tetapi menyentuh akar persoalan itu sendiri. Apakah dapat dibayangkan adanya "wasiat wajib" ketika sebenarnya tidak pernah ada wasiat yang dibuat? Sebagaimana dalam kasus seorang kakek yang meninggal dalam keadaan koma dan tidak sempat meninggalkan wasiat apa pun.

Jika konsep tersebut tetap diterapkan, maka hal itu merupakan bentuk perluasan ijtihad yang cukup jauh jangkauannya, sementara mungkin masih terdapat alternatif lain yang lebih dekat kepada teks dan lebih selaras

dengan tujuan keadilan. Sebaliknya, jika konsep itu tidak diterapkan, maka persoalan tersebut tetap tidak memperoleh penyelesaian yang mendasar.

Perlu diketahui pula bahwa konsep "wasiat wajib" bukanlah pendapat yang dominan dalam khazanah fikih klasik. Ia termasuk pandangan yang relatif terbatas penyebarannya. Dalam bentuknya yang paling terkenal, pendapat ini dinisbatkan kepada Ibn Hazm, sebelum kemudian diadopsi oleh Mustafa al-Maraghi dalam legislasi Mesir pada awal abad ke-20 sebagai solusi praktis, meskipun bersifat parsial, terhadap persoalan ini. Di sejumlah negara lain, penerapannya bahkan baru dilakukan pada masa yang lebih belakangan.

Pertanyaan yang tetap terbuka adalah: bagaimana konsep ini akhirnya diterima sebagai jalan keluar, meskipun dasar-dasar argumentasinya terus menjadi bahan perdebatan, sementara pada saat yang sama masih terbuka kemungkinan untuk meninjau kembali persoalan tersebut dari akarnya melalui pembacaan baru terhadap ayat-ayat waris—suatu pembacaan yang mungkin lebih dekat kepada teks Al-Quran dan lebih mampu mewujudkan tujuan keadilan yang menjadi landasan syariat?

Problematika al-Mas'alah al-Himariyyah

Adapun kisah kedua berkaitan dengan seorang anak yatim lainnya. Sejak kecil, ia hidup bersama saudara perempuannya tanpa kehadiran seorang ayah. Kemudian, penopang kehidupan mereka dari pihak ibu pun berubah ketika sang ibu menikah lagi setelah wafatnya ayah mereka dan melahirkan anak-anak yang kemudian menjadi saudara mereka dari pihak ibu. Perubahan ini meninggalkan perasaan pahit dalam diri pemuda tersebut, karena ia dan saudara perempuannya harus menghadapi kerasnya kehidupan selama bertahun-tahun dengan kemampuan mereka sendiri.

Seiring berjalannya waktu, saudara perempuannya menikah, menjalani kehidupan yang stabil, dan berhasil mengumpulkan sejumlah harta serta perhiasan emas. Namun, ia kemudian meninggal dunia secara mendadak. Kepergian itu sangat mengguncang dirinya, karena saudara perempuan tersebut adalah saudara kandung yang telah berbagi dengannya pahitnya masa-masa awal kehidupan. Ketika tiba saat pembagian harta peninggalannya, ia mendatangi beberapa orang yang memahami hukum waris. Lalu ia diberi penjelasan bahwa kasus tersebut termasuk dalam apa yang dikenal sebagai "al-Mas'alah al-Himariyyah". Artinya, saudara kandung seibu dari almarhumah berhak menerima warisan, sedangkan dirinya tidak memperoleh bagian apa pun.

Ia menceritakan kepada penulis rasa heran yang bercampur dengan keberatan. Ia berkata: "Bagaimana mungkin saudara kandungnya dari pihak ibu memperoleh warisan, sementara saya tidak, padahal saya adalah saudara kandungnya? Bagaimana hal seperti itu dapat dipahami dalam ukuran keadilan?"

Pertanyaan tersebut lahir dari pengalaman kemanusiaan yang nyata dan mendalam. Saat itu penulis hanya dapat mengakui bahwa persoalan ini memang termasuk salah satu masalah yang telah lama menjadi bahan perdebatan. Para ulama fikih sendiri mengakui adanya unsur problematis di dalamnya, meskipun mereka berbeda-beda dalam cara menjelaskan dan menyelesaikannya.

Secara ringkas, yang dikenal sebagai "al-Mas'alah al-Himariyyah" atau "al-Mas'alah al-Musytarakah" adalah keadaan ketika seorang perempuan meninggal dunia dengan meninggalkan suami, ibu, saudara kandung seibu, serta seorang saudara kandung laki-laki (atau saudara laki-laki seayah). Dalam pembagian yang dikenal dalam literatur fikih, suami memperoleh setengah harta, ibu memperoleh seperenam, dan sisanya diberikan kepada saudara kandung seibu, sedangkan saudara kandung laki-laki atau saudara laki-laki seayah tidak memperoleh bagian apa pun.

Penamaan "al-Mas'alah al-Himariyyah" dikaitkan dengan sebuah kisah historis yang terkenal. Diriwayatkan bahwa para saudara kandung memprotes keputusan tersebut dengan berkata kepada hakim: "Andaikan ayah kami seekor keledai (atau bahkan batu), bukankah ibu kami tetap satu?" Dengan alasan itu mereka menuntut agar diikutsertakan dalam warisan. Dari ungkapan inilah kemudian muncul sebutan "al-Mas'alah al-Himariyyah".

Gambaran kasus ini menunjukkan salah satu titik persoalan yang mendorong lahirnya pembahasan dan kajian ulang, khususnya yang berkaitan dengan pemahaman ayat-ayat kalalah (الكَلاَلَة) serta konstruksi argumentasi hukum dalam bidang waris.

Problematika Lainnya

Terdapat pula sejumlah persoalan lain yang telah menimbulkan ketidakseimbangan dalam perwujudan keadilan. Persoalan-persoalan tersebut muncul akibat penerapan hukum waris yang didasarkan pada riwayat-riwayat yang dalam beberapa aspeknya tidak sepenuhnya sejalan dengan makna lahiriah teks Al-Quran , sehingga menghasilkan sejumlah kesimpulan yang masih menjadi bahan perdebatan. Beberapa contoh dari persoalan-persoalan tersebut akan dipaparkan pada pembahasannya masing-masing.

Peristiwa-peristiwa yang telah disebutkan, dengan seluruh dimensi kemanusiaan dan dampak praktis yang menyertainya, menjadi faktor tambahan yang menguatkan keyakinan akan pentingnya melakukan pembacaan ulang terhadap ayat-ayat waris. Harapannya adalah menemukan pemahaman yang lebih selaras dengan tujuan-tujuan dasar yang dikandung oleh teks Al-Quran.

Sesungguhnya ayat-ayat waris memiliki tingkat kejelasan dan penjelasan yang sangat tinggi, sehingga ruang kesepakatan di dalamnya relatif

luas di antara para peneliti. Oleh karena itu, pembacaan yang diajukan dalam kajian ini tidak mengklaim adanya pemutusan hubungan dengan warisan intelektual yang telah mapan (turats). Sebaliknya, ia sejalan dengan warisan tersebut dalam sebagian besar persoalan, dan hanya berbeda pada titik-titik yang dianggap mengandung problematika akibat kekeliruan dalam pemahaman atau penerapannya.

Landasan Pembacaan yang Diusulkan

Pembacaan yang diajukan dalam penelitian ini bertumpu pada peninjauan kembali enam persoalan utama dalam pembahasan warisan. Sebagiannya berkaitan dengan upaya menelaah kembali makna dan implikasi sejumlah ayat Al-Quran, sedangkan sebagian lainnya berhubungan dengan penyisihan berbagai tambahan penafsiran yang terakumulasi sepanjang waktu dan yang mungkin tidak sepenuhnya sejalan dengan karakter rinci yang digunakan Al-Quran ketika menjelaskan persoalan-persoalan tersebut.

Kajian ini merupakan sebuah ikhtiar ilmiah yang dilakukan dengan segenap kemampuan untuk mencari kebenaran. Apabila kemudian ditemukan pendapat yang memiliki dalil lebih kuat dan argumentasi yang lebih kokoh, maka penulis siap kembali kepada pendapat tersebut tanpa keraguan. Sebab tujuan utama dari usaha ini bukanlah mempertahankan suatu pandangan tertentu, melainkan mencapai kebenaran sejauh yang dapat dijangkau.

1. Bagian Saudara kandung Bersama Ibu dalam Firman Allah Swt.: فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ

Mayoritas mufasir memahami ayat ini dengan penafsiran sebagai berikut: apabila seseorang yang meninggal memiliki beberapa saudara, maka ibunya memperoleh seperenam bagian warisan, sedangkan sisanya menjadi hak ayah. Dalam pandangan ini, saudara kandung itu tidak

memperoleh bagian warisan, karena diamnya ayat mengenai bagian ayah dipahami sebagai petunjuk bahwa ayahlah yang berhak atas sisa harta, dan keberadaan ayah menyebabkan saudara kandung itu terhalang dari warisan.

Namun, yang tampak lebih dekat dengan makna lahiriah ayat adalah bahwa penyebutan saudara kandung dalam ayat tersebut menunjukkan adanya bagian warisan bagi mereka. Pendapat ini didukung oleh beberapa pertimbangan berikut:

Ayat tersebut menjelaskan bahwa keberadaan saudara kandung menyebabkan bagian ibu berkurang dari sepertiga menjadi seperenam. Dalam keadaan tidak ada anak, ibu memperoleh sepertiga harta warisan, sedangkan ayah memperoleh dua pertiga. Ketika terdapat saudara kandung, bagian ibu dikurangi menjadi seperenam. Dari penelaahan terhadap ayat-ayat waris dapat ditarik suatu kaidah bahwa: "Tidak ada pihak yang menyebabkan terhalangnya warisan kecuali pihak yang juga merupakan ahli waris." Sebab, penghalangan (hajb) merupakan akibat hukum yang lahir dari adanya hak waris yang diakui. Berdasarkan kaidah ini, penyebutan saudara kandung dalam ayat menunjukkan bahwa mereka memiliki hak waris tertentu. Jika tidak demikian, maka penyebutan mereka tidak memiliki fungsi yang jelas dalam konteks ayat.

Pemahaman ini kemudian diperdebatkan dengan kaidah lain yang menyatakan bahwa ayah menghalangi saudara kandung dari warisan, sehingga ayah berhak mengambil seluruh sisa harta setelah bagian ibu diberikan. Akan tetapi, perbedaan pendapat mengenai masalah ini telah ada sejak masa awal. Ibn Rushd menjelaskan: "Para ulama berbeda pendapat mengenai siapa yang berhak atas seperenam bagian yang menyebabkan ibu terhalang dari sepertiga menjadi seperenam, yaitu dalam kasus seseorang meninggal dengan meninggalkan kedua orang tua dan saudara kandung. Mayoritas ulama berpendapat bahwa seperenam tersebut menjadi milik ayah bersama empat perenam lainnya. Diriwayatkan dari Ibn Abbas bahwa seperenam itu menjadi milik saudara

kandung yang menyebabkan pengurangan bagian ibu, sedangkan ayah memperoleh dua pertiga. Sebab, dalam kelompok ahli waris pokok tidak ditemukan pihak yang menghalangi orang lain lalu mengambil bagian yang dihalanginya, kecuali dalam kasus saudara kandung bersama ayah. Sebagian ulama melemahkan riwayat tersebut dari Ibn Abbas. Namun pendapat Ibn Abbas adalah pendapat yang sesuai dengan qiyas."[1]

Kemudian ia menambahkan: "Masing-masing pendapat memiliki argumentasi yang kuat selama mereka sepakat bahwa ayah tetap ada dalam kasus tersebut. Argumentasi mayoritas ulama adalah bahwa saudara kandung tidak mewarisi karena keberadaan ayah. Sedangkan argumentasi Ibn Abbas adalah bahwa tidak ada pihak yang menghalangi kecuali ia sendiri merupakan ahli waris, sementara ayat menunjukkan bahwa saudara kandung telah mengurangi bagian ibu dari sepertiga menjadi seperenam."[2]

Ibn Rushd menyebut pendapat Ibn Abbas sebagai pendapat yang sesuai dengan qiyas, yakni pendapat yang lebih selaras dengan konsistensi kaidah dan keterpaduan antara prinsip-prinsip hukum dengan teks Al-Quran.

Apabila pendapat ini diterima, maka saudara kandung dalam kasus tersebut memperoleh seperenam bagian warisan. Dengan demikian, ayat tersebut dipahami sebagai berikut: apabila seseorang meninggal dengan meninggalkan kedua orang tua dan saudara kandung, maka ibu memperoleh seperenam, saudara kandung memperoleh seperenam, dan sisanya—yaitu dua pertiga—menjadi bagian ayah.

2. Bagian Saudara kandung dalam Dua Ayat Kalalah

Istilah الْكَلَالَةُ 'kalalah' disebutkan dua kali dalam Surah an-Nisa'. Pertama, pada ayat 12, Allah Swt. berfirman: وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ

1 Bidayah Al-Mujtahid 2/257.
2 Bidayah Al-Mujtahid 2/257.

فِـى الثُّلُـثِ *"Jika seseorang, baik laki-laki maupun perempuan, meninggal dunia tanpa meninggalkan ayah dan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki atau seorang saudara perempuan, maka masing-masing dari keduanya mendapat seperenam. Tetapi jika saudara kandung itu lebih dari seorang, maka mereka bersama-sama memperoleh sepertiga."* (QS. An-Nisa' [4]: 12).

Ayat ini menjelaskan bahwa saudara kandung, dalam keadaan yang disebut sebagai kalalah, memperoleh seperenam apabila hanya seorang, dan bersama-sama memperoleh sepertiga apabila jumlah mereka lebih dari satu.

Kemudian istilah kalalah disebutkan kembali pada ayat 176 dengan pembagian yang berbeda dari ayat sebelumnya. Allah Swt. berfirman: يَسْـتَفْتُونَكَ قُـلِ اللَّـهُ يُفْتِيكُـمْ فِـى الْكَلَالَـةِ إِنِ امْـرُؤٌ هَلَـكَ لَيْـسَ لَـهُ وَلَـدٌ وَلَـهُ أُخْـتٌ فَلَهَـا نِصْـفُ مَـا تَـرَكَ وَهُـوَ يَرِثُهَـا إِن لَّـمْ يَكُـن لَّهَـا وَلَـدٌ فَـإِن كَانَتَـا اثْنَتَيْـنِ فَلَهُمَـا الثُّلُثَـانِ مِمَّـا تَـرَكَ وَإِن كَانُـوا إِخْـوَةً رِّجَـالًا وَنِسَـاءً فَلِلذَّكَـرِ مِثْـلُ حَـظِّ الْأُنثَيَيْـنِ يُبَيِّـنُ اللَّـهُ لَكُـمْ أَن تَضِلُّـوا وَاللَّـهُ بِـكُلِّ شَـىْءٍ عَلِيـمٌ *"Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang kalalah). Katakanlah, 'Allah memberi fatwa kepadamu tentang kalalah (yaitu), jika seseorang meninggal dunia dan tidak mempunyai anak, tetapi mempunyai seorang saudara perempuan, maka bagi saudara perempuannya itu setengah dari harta yang ditinggalkannya. Dan saudara laki-lakinya mewarisi seluruh harta saudara perempuan, jika ia tidak mempunyai anak. Tetapi jika saudara perempuan itu dua orang, maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan. Dan jika mereka terdiri dari saudara kandung laki-laki dan perempuan, maka bagian seorang saudara laki-laki sama dengan bagian dua orang saudara perempuan. Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu agar kamu tidak sesat. Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu."* (QS. An-Nisa' [4]: 176).

Perbedaan bagian warisan yang disebutkan dalam kedua ayat tersebut, meskipun sama-sama menggunakan istilah kalalah, mendorong banyak fuqaha untuk menganggap adanya pertentangan lahiriah. Untuk

mengatasinya, mereka berpendapat bahwa saudara kandung yang dimaksud dalam ayat pertama adalah saudara seibu, sedangkan saudara kandung yang dimaksud dalam ayat kedua adalah saudara kandung atau saudara seayah. Padahal, kata ikhwah (saudara kandung) dalam kedua ayat disebutkan secara mutlak tanpa pembatasan tertentu, dan kaidah dasarnya adalah memahami lafaz dalam cakupan umumnya selama tidak ada dalil yang mengkhususkannya.

Pendekatan ini kemudian melahirkan sejumlah persoalan dalam penerapan hukum, salah satunya adalah kasus yang dikenal sebagai al-Mas'alah al-Himariyyah. Dalam konstruksi tersebut, saudara seibu diposisikan sebagai pemilik bagian pasti (ashab al-furudh), sedangkan saudara kandung diposisikan sebagai ahli waris 'ashabah. Akibatnya muncul keadaan di mana saudara kandung seibu (tiri) memperoleh warisan, sedangkan saudara kandung tidak memperoleh bagian sama sekali. Apabila perbedaan itu diarahkan pada peninjauan kembali makna kalalah dalam konteks masing-masing ayat, maka pendekatan tersebut akan lebih dekat kepada pemahaman teks itu sendiri dan lebih berpotensi mengatasi persoalan tersebut.

Apakah yang Dimaksud dengan Kalalah?

Al-Tabari menjelaskan perbedaan pendapat para ahli tafsir mengenai makna kalalah sebagai berikut: "Para ahli tafsir berbeda pendapat mengenai makna kalalah. Sebagian berpendapat bahwa kalalah adalah keadaan seseorang yang tidak meninggalkan ayah maupun anak. Sebagian lainnya berpendapat bahwa kalalah adalah keadaan seseorang yang tidak meninggalkan anak. Dan sebagian yang lain berpendapat bahwa kalalah adalah keadaan seseorang yang tidak meninggalkan ayah."[1]

Penjelasan yang dikutip tersebut merangkum tiga kecenderungan besar dalam penafsiran istilah kalalah:

1 Tafsir Ath-Thabari 8/53-57, Tafsir Al-Mawardi 1/460.

Pandangan Pertama: Kalalah adalah Keadaan Tanpa Ayah dan Tanpa Anak

Inilah pendapat yang paling dominan dalam literatur fikih dan menjadi dasar utama dalam pembentukan banyak kaidah waris. Berdasarkan pemahaman ini, ayat kedua tentang kalalah (yang terdapat pada penutup Surah an-Nisa') menjelaskan keadaan ketika tidak terdapat garis keturunan ke atas maupun ke bawah sekaligus, sedangkan ayat pertama membahas salah satu bentuk khusus yang masih berada dalam kerangka yang sama.

Pandangan Kedua: Kalalah adalah Keadaan Tanpa Anak

Maksudnya adalah seseorang yang meninggal tanpa meninggalkan keturunan yang berhak mewarisi, meskipun masih mungkin terdapat orang tua yang hidup.

Pandangan Ketiga: Kalalah adalah Keadaan Tanpa Ayah

Maksudnya adalah seseorang yang meninggal tanpa meninggalkan orang tua yang berhak mewarisi, meskipun masih mungkin terdapat keturunan yang hidup.

Sebelum menentukan mana di antara makna-makna tersebut yang lebih kuat, perlu terlebih dahulu diperhatikan konsekuensi yang lahir dari masing-masing penafsiran ketika diterapkan pada ayat-ayat waris, terutama yang berkaitan dengan bagian saudara kandung.

Pertama: Jika Kalalah Dimaknai sebagai "Tanpa Ayah dan Tanpa Anak"

Menurut pemahaman ini, ayat pertama berbicara tentang kasus kalalah yang disertai keberadaan salah satu pasangan suami-istri, karena ayat tersebut muncul dalam konteks penjelasan bagian suami dan istri.

Dengan demikian:

- Dalam ayat pertama tentang kalalah, saudara kandung memperoleh seperenam apabila hanya seorang, dan bersama-sama memperoleh sepertiga apabila jumlah mereka lebih dari satu, setelah bagian salah satu pasangan suami-istri diberikan.

- Dalam ayat kedua tentang kalalah, karena tidak disebutkan adanya suami atau istri, saudara kandung membagi harta warisan sesuai rincian yang disebutkan dalam ayat: setengah, dua pertiga, atau pembagian dengan ketentuan bahwa bagian seorang laki-laki sama dengan bagian dua orang perempuan.

Dengan pemahaman ini, kedua ayat membentuk satu sistem yang utuh dan konsisten:

Ayat pertama menjelaskan hukum saudara kandung ketika mereka bersama salah satu pasangan suami-istri, sedangkan ayat kedua menjelaskan hukum mereka ketika tidak terdapat kondisi tersebut.

Kedua: Jika Kalalah Dimaknai sebagai "Tanpa Anak"

Berdasarkan kemungkinan ini:

- Ayat pertama berbicara tentang kalalah dalam keadaan ayah masih ada.

- Ayat kedua berbicara tentang kalalah dalam keadaan ayah tidak ada.

Namun, pemahaman ini menghadapi sejumlah kesulitan. Salah satunya adalah bahwa konsekuensinya dapat menimbulkan pertemuan beberapa bagian warisan yang menyebabkan terjadinya 'awl (pengurangan proporsional karena jumlah bagian melebihi total harta) dalam sejumlah kasus yang kompleks.

Sebagai contoh, dalam kasus adanya suami, kedua orang tua, dan saudara kandung, akan berkumpul beberapa bagian warisan yang secara matematis tidak dapat ditampung oleh asal pembagian tanpa dilakukan penambahan terhadap penyebut dasar pembagian. Selain itu, keberadaan

ayah dalam konstruksi fikih yang umum dikenal juga dipandang sebagai sebab terhalangnya hak waris saudara kandung.

Ketiga: Jika Kalalah Dimaknai sebagai "Tanpa Ayah"

Konsekuensi dari penafsiran ini adalah sebagai berikut:

- Ayat pertama berbicara tentang kalalah dalam keadaan masih terdapat anak.
- Ayat kedua berbicara tentang kalalah dalam keadaan tidak terdapat ayah maupun anak sekaligus.

Namun, kemungkinan ini menghadapi kesulitan yang lebih nyata. Sebab, keberadaan anak menurut ketentuan-ketentuan waris yang telah mapan menyebabkan saudara kandung terhalang dari warisan. Dengan demikian, memasukkan saudara kandung ke dalam konteks tersebut menjadi kurang selaras dengan keterpaduan internal ayat-ayat waris.

Dari keseluruhan tiga pendekatan tersebut, tampak bahwa ayat kalalah pertama datang dalam konteks yang bersifat terbatas oleh kondisi tertentu, sedangkan ayat kedua datang tanpa batasan tersebut. Oleh karena itu, perbedaan bagian warisan yang disebutkan dalam kedua ayat dapat dipahami sebagai konsekuensi dari perbedaan konteksnya.

Memilih Makna yang Lebih Kuat

Dari telaah terhadap berbagai kemungkinan tersebut, tampak bahwa makna kedua dan ketiga menimbulkan benturan dengan kaidah-kaidah penghalangan waris (hajb) atau menimbulkan persoalan perhitungan yang rumit. Sebaliknya, makna pertama tampak lebih konsisten dengan keseluruhan nash serta logika distribusi warisan yang digariskan Al-Quran.

Berdasarkan hal itu, kalalah dipahami sebagai:

Seseorang yang meninggal dunia tanpa meninggalkan asal (ushul) yang mewarisi dan tanpa meninggalkan keturunan (furu') yang mewarisi.

Dan yang dimaksud dengan:

- Asal (ushul) adalah ayah dan leluhur laki-laki di atasnya.
- Keturunan (furu') adalah anak dan keturunan laki-laki di bawahnya.

Asal-Usul Makna Bahasa

Kata kalalah berasal dari akar kata كَلَّ, yang menunjukkan makna terputus atau melemah.

Dalam bahasa Arab dikatakan: كَلَّ الْفَـــرَسُ apabila seekor kuda berlari hingga kelelahan dan kehilangan tenaga. كَلَّ السَّـــيْفُ apabila pedang tidak lagi mampu memotong. كَلَّ الْإِنْسَانُ apabila seseorang mengalami keletihan. Seolah-olah orang yang meninggal tanpa meninggalkan asal (ushul) maupun keturunan(furu') telah terputus dari jalur nasab langsungnya, sehingga makna tersebut sesuai dengan pengertian الْـكَلَّالُ kelamahan dan الْإِنْقِطَـاعُ keterputusan yang terkandung dalam akar katanya.

Hubungan antara Dua Ayat Kalalah

Kedua ayat kalalah dapat dipahami dalam kerangka yang saling melengkapi.

- Ayat pertama (An-Nisa' [4]: 12) membahas kalalah dalam keadaan terdapat salah satu pasangan suami-istri.
- Ayat kedua (An-Nisa' [4]: 176) membahas kalalah tanpa disertai penyebutan suami atau istri.

Atas dasar itu, dapat dibedakan—dalam kerangka analisis—antara:

- Kalalah terbatas (atau kalalah tidak sempurna), yaitu kalalah yang disebutkan bersama keberadaan salah satu pasangan suami-istri.
- Kalalah tidak terbatas (atau kalalah sempurna), yaitu kalalah yang dijelaskan tanpa keberadaan pasangan suami-istri sehingga hukum saudara kandung dirinci secara langsung.

Dengan demikian, ayat pertama menetapkan bahwa keberadaan suami atau istri mengurangi bagian saudara kandung menjadi: Seperenam apabila hanya seorang saudara. Dan sepertiga apabila jumlah mereka lebih dari satu.

Sedangkan ayat kedua menjelaskan hukum saudara kandung ketika faktor tersebut tidak ada, sehingga bagian-bagian yang diberikan menjadi lebih luas dan lebih besar,

Keumuman Lafaz Saudara kandung (Ikhwah)

Al-Qurtubi berkata: "فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ (Jika ia mempunyai beberapa saudara, maka bagi ibunya seperenam). Saudara kandung mengurangi bagian ibu dari sepertiga menjadi seperenam. Inilah yang disebut penghalangan dalam bentuk pengurangan (hajb an-nuqshan). Baik saudara kandung itu merupakan saudara kandung, saudara seayah, maupun saudara seibu, semuanya mempunyai pengaruh yang sama, meskipun mereka sendiri tidak memperoleh bagian warisan."[1]

Pada titik ini muncul pertanyaan penting: apabila lafaz إِخْوَةٌ (saudara) dalam ayat te rsebut digunakan secara mutlak dan mencakup seluruh jenis saudara, atas dasar apa lafaz itu dibatasi pada konteks lain tanpa adanya nash yang tegas?

Kaidah usul fikih menetapkan bahwa lafaz mutlak tetap dipahami menurut kemutlakannya selama tidak terdapat dalil yang membatasinya. Berdasarkan kaidah ini, kata إِخْوَةٌ dalam ayat-ayat waris pada dasarnya

1 Tafsir Al-Qurthubi 5/72.

mencakup: saudara kandung, saudara seayah, saudara seibu. Karena itu, tidak terdapat alasan untuk membedakan di antara ketiganya kecuali apabila terdapat dalil yang jelas dan tegas yang mengharuskan pembedaan tersebut.

Ringkasan Pembagian Bagian Saudara kandung

Berdasarkan pemahaman yang dikemukakan dalam pembacaan ini, bagian saudara kandung dapat dirumuskan dalam tiga keadaan:

1. Saudara Kandung Tanpa Suami atau Istri (Kalalah Murni)

Dalam keadaan ini: mereka membagi harta warisan sesuai rincian yang disebutkan dalam ayat terakhir Surah an-Nisa', yaitu: Seorang saudara perempuan memperoleh setengah harta. Dua saudara perempuan memperoleh dua pertiga. Jika terdiri dari laki-laki dan perempuan, maka bagian seorang laki-laki sama dengan bagian dua orang perempuan.

2. Saudara Kandung Bersama Salah Satu Pasangan Suami-Istri

Dalam keadaan ini: jika hanya seorang saudara, ia memperoleh seperenam. Jika jumlah mereka lebih dari satu, mereka bersama-sama memperoleh sepertiga. Sebagaimana dijelaskan dalam ayat kalalah pertama.

3. Saudara Kandung Bersama Kedua Orang Tua

Dalam keadaan ini terjadi hajb an-nuqshan (pengurangan bagian) terhadap ibu, sehingga bagiannya turun dari sepertiga menjadi seperenam. Setelah itu bagian-bagian warisan didistribusikan kembali sesuai pola umum yang dipahami dari keseluruhan ayat-ayat waris.

Dengan susunan seperti ini, perbedaan antara kedua ayat kalalah tidak dipandang sebagai pertentangan, melainkan sebagai variasi penjelasan yang mengikuti perbedaan konteks masing-masing ayat. Berdasarkan

pendekatan ini, akar persoalan bukan terletak pada bagian saudara kandung itu sendiri, melainkan pada cara memahami konsep kalalah yang menjadi landasan bagi kedua ayat tersebut.

3. Bagian Cucu-Cucu Ketika Ayah Mereka Meninggal Sebelum Kakeknya

Apabila dicermati konteks Surah an-Nisa', tampak bahwa ayat-ayat yang mendahului rincian pembagian warisan pada mulanya berbicara tentang berbagai ketentuan yang berkaitan dengan anak yatim: perlindungan hak-hak mereka, penjagaan harta mereka, aturan mengenai pernikahan mereka, serta pengujian tingkat kedewasaan mereka sebelum harta diserahkan kepada mereka. Setelah itu, barulah ayat-ayat waris disampaikan secara langsung dalam suatu urutan yang tampaknya mengandung makna tertentu. Seakan-akan salah satu tujuan dari susunan tersebut adalah mengarahkan perhatian wali anak yatim kepada cara mengelola harta warisan secara adil, sehingga hak-hak mereka tetap terpelihara dan segala bentuk kezaliman dapat dihindari.

Makna ini semakin ditegaskan oleh keberadaan ayat yang terletak tepat di tengah konteks tersebut, sebelum rincian pembagian warisan disebutkan. Allah Swt. berfirman: إِنَّ الَّذِيـنَ يَأْكُلُـونَ أَمْـوَالَ الْيَتَامَـى ظُلْمًـا إِنَّمَـا يَأْكُلُـونَ فِـى بُطُونِهِمْ نَـارًا وَسَـيَصْلَوْنَ سَـعِيرًا *"Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak-anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu menelan api ke dalam perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka)."* (QS. An-Nisa' [4]: 10). Ayat ini hadir sebagai pengantar moral dan legislatif yang mengawal ketentuan-ketentuan waris yang akan disebutkan sesudahnya.

Namun, menurut penulis, hak yang tampak jelas dalam perlindungan terhadap anak yatim tersebut dalam sebagian penerapan fikih kemudian tergeser oleh suatu ketentuan yang berujung pada tidak diberikannya bagian warisan ayah mereka kepada anak-anak yatim tersebut. Hal itu didasarkan pada pandangan bahwa apabila seorang ayah meninggal

sebelum kakeknya, maka bagian waris yang seharusnya diperolehnya gugur dan tidak berpindah kepada anak-anaknya. Di sinilah muncul pertanyaan yang dianggap wajar: Bagaimana mungkin anak-anak yatim tersebut terhalang dari bagian ayah mereka, sementara ayat-ayat sebelum dan selama pembahasan waris justru menekankan perlindungan terhadap mereka dan penjagaan hak-hak mereka?

Pemahaman tersebut telah melahirkan keadaan yang dipandang sebagai bentuk kehilangan ganda bagi sebagian anak yatim: kehilangan ayah dalam kehidupan nyata, dan kehilangan hak ekonomi yang berkaitan dengan ayah mereka. Padahal, jika sang ayah masih hidup ketika pewaris meninggal, ia akan menjadi ahli waris yang sah. Oleh karena itu, menurut pembacaan ini, apabila persoalan tersebut ditinjau kembali berdasarkan teks-teks Al-Quran dan tujuan-tujuannya, maka hak tersebut dapat dikembalikan kepada anak-anak yatim itu dengan memberikan kepada mereka bagian yang seandainya akan diperoleh ayah mereka apabila masih hidup.

Konteks Al-Quran sendiri juga membuka ruang yang lebih luas daripada sekadar penetapan bagian warisan. Allah Swt. berfirman: وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُوا الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا *"Dan apabila sewaktu pembagian itu hadir kerabat, anak-anak yatim, dan orang-orang miskin, maka berilah mereka dari harta itu dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik."* (QS. An-Nisa' [4]: 8).

Ayat ini mengarahkan agar anak-anak yatim diberikan sebagian dari harta peninggalan sebagai bentuk perhatian yang dapat menghibur hati mereka dan menghadirkan dimensi kemanusiaan dalam proses pembagian warisan. Karena itu, menurut pembacaan yang sedang dibangun dalam teks ini, kurang selaras apabila ayat tersebut dipahami hanya berlaku bagi anak-anak yatim yang bukan ahli waris, sehingga perhatian diberikan kepada kerabat yang lebih jauh sementara kerabat yang lebih dekat justru tidak memperoleh perhatian yang memadai. Sebab, prinsip-prinsip kepedulian dan kebaikan menuntut agar kerabat

yang lebih dekat dan lebih membutuhkan lebih berhak memperoleh perhatian dibandingkan pihak yang lebih jauh hubungannya.

Berdasarkan pemahaman ini, anak-anak yatim memiliki dua bentuk hak:

- Hak moral dan kemanusiaan yang diambil dari harta peninggalan secara langsung, sebagai perwujudan semangat ayat tersebut.
- Hak hukum yang asli, yaitu bagian warisan yang seharusnya menjadi hak ayah mereka.

Dari sisi makna kebahasaan, lafaz أَوْلَادِكُمْ (anak-anakmu) dalam firman Allah Swt.: يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ *"Allah mensyariatkan (mewajibkan) kepadamu tentang (pembagian warisan untuk) anak-anakmu."* (QS. An-Nisa' [4]: 11), tidak terbatas, baik dari sisi bahasa maupun penggunaan umum, hanya kepada anak kandung secara langsung. Lafaz tersebut juga dapat mencakup anak dari anak (cucu), karena kata وَلَد walad dalam bahasa Arab dapat digunakan untuk menunjukkan cucu, baik secara hakiki maupun secara majazi, tergantung konteks penggunaannya.

Para fuqaha sendiri mengakui makna tersebut dalam sejumlah persoalan lain. Mereka memposisikan cucu pada kedudukan anak ketika tidak terdapat anak kandung yang masih hidup. Sebagai contoh, apabila seseorang meninggal dunia dengan meninggalkan kedua orang tua dan seorang cucu, maka kedua orang tuanya memperoleh masing-masing seperenam berdasarkan firman Allah Swt.: وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ *"Dan untuk kedua orang tuanya, masing-masing mendapat seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika dia mempunyai anak."* (QS. An-Nisa' [4]: 11). Dalam penerapan tersebut, para ulama memasukkan cucu ke dalam cakupan makna kata الْوَلَدُ (anak).

Rashid Rida berkata: "Para ulama berbeda pendapat mengenai anak-anak dari anak (cucu). Mazhab Syafi'i berpendapat bahwa mereka masuk ke dalam pengertian anak secara majazi, bukan secara hakiki. Sedangkan

mazhab Hanafi berpendapat bahwa lafaz anak mencakup mereka secara hakiki apabila orang yang meninggal tidak memiliki anak kandung."[1]

Apabila lafaz tersebut telah dianggap mencakup cucu secara hakiki ketika tidak ada anak kandung, maka menurut pembacaan ini, memasukkan mereka ke dalam cakupan ayat meskipun terdapat anak kandung—dengan membatasi bagian mereka hanya pada bagian yang seandainya akan diterima oleh ayah mereka—dipandang lebih dekat kepada prinsip konsistensi dan keadilan.

Makna ini juga diperluas, berdasarkan analogi dan konsistensi logika hukum yang sama, kepada anak-anak saudara laki-laki yang ayahnya telah meninggal padahal ia termasuk ahli waris. Dalam keadaan demikian, mereka menggantikan posisi ayah mereka untuk menerima bagian yang seandainya akan diperolehnya apabila masih hidup.

Dengan pendekatan ini, keseimbangan dalam struktur pembagian warisan dipandang dapat dipulihkan, melalui suatu pembacaan yang berusaha menggabungkan antara makna lahiriah teks dan semangat yang dikandungnya, antara petunjuk bahasa dan tujuan keadilan yang menjadi dasar syariat.

4. Riwayat-Riwayat yang Dipandang Bertentangan dengan Ayat-Ayat Waris

Sistem pembagian warisan dalam syariat, pada dasarnya, bertumpu pada ayat-ayat Al-Quran yang datang dalam bentuk penjelasan rinci dan terperinci mengenai bagian-bagian warisan. Ayat-ayat tersebut merupakan landasan utama dan rujukan tertinggi dalam masalah waris. Adapun riwayat-riwayat yang menyampaikan ijtihad Nabi Saw. di luar rincian ayat-ayat tersebut, pada prinsipnya dipahami sebagai bentuk penjelasan, penerapan, dan penarikan hukum dari ayat-ayat itu sendiri, bukan sebagai sumber hukum yang berdiri terpisah darinya.

1 Tafsir Al-Manar 4/332.

Namun demikian, riwayat-riwayat yang sampai kepada kita tetap berada dalam wilayah zanni dari sisi periwayatan. Banyak di antaranya diriwayatkan berdasarkan makna, disampaikan dari satu generasi ke generasi berikutnya dalam berbagai konteks yang berbeda, sehingga terbuka kemungkinan terjadinya perluasan makna atau pergeseran dari maksud asalnya.

Oleh karena itu, menurut pendekatan yang diajukan dalam kajian ini, metode yang paling tepat adalah menguji riwayat-riwayat tersebut berdasarkan nash Al-Quran yang muhkam. Riwayat yang selaras dengan Al-Quran diterima dan dipahami dalam kerangka ayat-ayatnya, sedangkan riwayat yang tampak bertentangan dengannya memerlukan penafsiran ulang atau peninjauan kembali terhadap cara memahaminya.

Dalam konteks ini terdapat beberapa riwayat yang sering dijadikan dasar dalam pembentukan sejumlah cabang hukum waris, namun menurut penulis menimbulkan persoalan ketika dibandingkan dengan makna lahiriah ayat-ayat Al-Quran dan prinsip-prinsip umumnya. Di antara yang paling menonjol adalah hadis: أَلْحِقُوْا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا بَقِيَ فَلْأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ *"Berikanlah bagian-bagian yang telah ditetapkan kepada para pemiliknya, dan apa yang tersisa maka diberikan kepada laki-laki terdekat."* Dan hadis: الْبَنَاتُ مَعَ الْأَخَوَاتِ عُصْبَةٌ *"Anak-anak perempuan bersama saudara kandung perempuan menjadi 'ashabah."*

Menurut pembacaan yang berangkat langsung dari ayat-ayat Al-Quran, kedua riwayat tersebut memerlukan kajian dan perenungan lebih lanjut mengenai sejauh mana pemahaman yang umum berkembang terhadapnya benar-benar selaras dengan struktur tekstual yang menjadi dasar hukum waris.

Hadis Pertama : Diriwayatkan dari Abdullah ibn Abbas bahwa Nabi Saw. bersabda: أَلْحِقُوْا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا بَقِيَ فَلْأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ *"Berikanlah*

bagian-bagian yang telah ditentukan kepada para pemiliknya, dan apa yang tersisa maka diberikan kepada laki-laki terdekat."[1]

Dan dimaksud dengan "ahl al-fara'id" adalah ahli waris yang bagian warisannya telah ditentukan dalam teks-teks tertentu. Makna hadits tersebut—menurut pemahaman umum—adalah mengutamakan para ahli waris yang berhak atas bagian tetap dengan memberikan bagian mereka terlebih dahulu, kemudian menyisakan sisanya untuk laki-laki terdekat dari pihak ayah almarhum, yaitu para kerabat laki-laki. Pemahaman ini telah digunakan untuk menetapkan warisan bagi kerabat laki-laki sedemikian rupa sehingga mengesampingkan perempuan dan kerabat dari pihak ibu yang berada pada derajat yang sama dengan mereka.Pemahaman inilah yang kemudian digunakan sebagai dasar untuk menetapkan hak waris bagi para 'ashabah laki-laki dalam sejumlah kasus, sehingga perempuan yang berada pada tingkat kekerabatan yang sama maupun kerabat dari kelompok dzawi al-arham tidak memperoleh bagian.

Hadis ini menimbulkan persoalan karena dalam sebagian penerapannya tampak berseberangan dengan sejumlah ayat dan prinsip umum yang menjadi dasar sistem waris dalam Al-Quran. Dalam beberapa kasus, pemahaman tersebut dianggap telah menggantikan pola distribusi yang ditunjukkan oleh ayat-ayat Al-Quran , sehingga menghasilkan pembagian yang tidak sepenuhnya selaras dengan makna lahiriah nash maupun tujuan keadilan yang dikandungnya.

Pertama: Pertentangan Hadis Ibn Abbas dengan Dua Ayat Al-Quran

Sisi persoalan ini tampak pada apa yang dipandang sebagai pertentangan antara hadis Ibn Abbas dan petunjuk Al-Quran. Hal tersebut terlihat jelas pada dua tempat utama:

Tempat Pertama: Firman Allah Swt.: وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ *"Dan untuk kedua orang tuanya, masing-masing*

1 Diriwayatkan Al-Bukhari no. 6732, Muslim no. 1615.

mendapat seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika dia mempunyai anak." (QS. An-Nisa' [4]: 11).

Ayat ini, menurut makna langsungnya, menunjukkan bahwa bagian ayah ketika pewaris memiliki anak adalah seperenam, tanpa membedakan apakah anak tersebut laki-laki atau perempuan, tunggal atau lebih dari satu. Namun, penerapan hadis tersebut pada kasus ini dalam praktik menghasilkan perluasan bagian ayah. Sisa harta setelah pembagian kepada para pemilik bagian tertentu diberikan kepada ayah sebagai 'ashabah dan sebagai laki-laki yang paling dekat dengan pewaris, sedangkan ibu tidak memperoleh tambahan apa pun selain bagian yang telah ditetapkan baginya.

Untuk menjelaskan hal itu, apabila seseorang meninggal dunia dengan meninggalkan ayah, ibu, dan seorang anak perempuan, maka menurut pemahaman yang dikemukakan dalam pembacaan ini, jika harta warisan dibagi menjadi dua puluh empat bagian, hasilnya adalah sebagai berikut:

- Ayah memperoleh seperenam = 4 bagian.
- Ibu memperoleh seperenam = 4 bagian.
- Anak perempuan memperoleh setengah = 12 bagian.
- Masih tersisa 4 bagian.

Menurut pemahaman ini, sisa tersebut dikembalikan kepada anak, karena lafaz walad (anak) mencakup laki-laki maupun perempuan. Atau sisa tersebut dikembalikan kepada para pemilik bagian tertentu berdasarkan kaidah yang dipahami dari keseluruhan ayat-ayat waris.

Adapun menurut penerapan yang didasarkan pada hadis tersebut, pembagiannya menjadi:

- Ibu memperoleh seperenam = 4 bagian.
- Anak perempuan memperoleh setengah = 12 bagian.

▷ Sisa 8 bagian diberikan kepada ayah.

Di sinilah tampak perbedaan yang jelas antara distribusi yang dipahami langsung dari ayat, yang membatasi bagian ayah pada seperenam, dengan penerapan riwayat yang memperluas bagiannya hingga lebih dari seperenam, melampaui makna lahiriah ayat tersebut.

Tempat Kedua: Ayat kalalah pada akhir Surah an-Nisa': يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ۚ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ *"Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang kalalah). Katakanlah, 'Allah memberi fatwa kepadamu tentang kalalah (yaitu), jika seseorang meninggal dunia dan tidak mempunyai anak, tetapi mempunyai seorang saudara perempuan, maka bagi saudara perempuannya itu setengah dari harta yang ditinggalkannya. Dan saudara laki-lakinya mewarisi seluruh harta saudara perempuan, jika ia tidak mempunyai anak. Tetapi jika saudara perempuan itu dua orang, maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan. Dan jika mereka terdiri dari saudara kandung laki-laki dan perempuan, maka bagian seorang saudara laki-laki sama dengan bagian dua orang saudara perempuan."* (QS. An-Nisa' [4]: 176).

Frasa: إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ dan firman-Nya: وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ menunjukkan bahwa keberadaan anak menjadi penghalang bagi pewarisan oleh saudara kandung. Berdasarkan pengertian kalalah yang umum dikenal, yaitu keadaan tanpa ayah dan tanpa anak, saudara kandung hanya mewarisi apabila tidak terdapat asal (ushul) maupun keturunan (furu') yang mewarisi.

Karena itu, apabila seseorang meninggal dunia dengan meninggalkan seorang anak perempuan dan seorang saudara laki-laki, maka menurut pemahaman yang dikemukakan dalam pembacaan ini, anak perempuan memperoleh setengah sebagai bagian yang ditetapkan, dan sisa harta dikembalikan kepadanya karena tidak ada ahli waris lain yang berhak.

Namun, penerapan hadis tersebut menghasilkan pembagian yang berbeda. Saudara laki-laki memperoleh sisa harta sebagai 'ashabah. Dan hal ini bertentangan dengan prinsip bahwa keberadaan anak menghalangi hak waris saudara.[1]

Dengan demikian, menurut pembacaan ini, hadis tersebut dalam sebagian penerapannya berpotensi menghasilkan pola distribusi yang mendekati praktik waris pada masa jahiliah, yaitu mendahulukan kerabat laki-laki dan mengesampingkan selain mereka. Sementara itu, Al-Quran datang untuk membangun kembali sistem waris di atas dasar yang berbeda, yaitu penetapan bagian yang jelas, keseimbangan hak, dan perluasan lingkup pihak-pihak yang berhak menerima warisan.

Kedua: Hadis Ibn Abbas Dipandang Bertentangan dengan Kaidah-Kaidah Sosial yang Menjadi Dasar Sistem Waris dalam Al-Quran

1. Prinsip ta'shib yang memberikan sisa warisan kepada kerabat laki-laki tertentu menyebabkan, dalam sebagian kasus, kerabat yang lebih jauh memperoleh bagian yang lebih besar daripada kerabat yang lebih dekat. Keadaan ini berbeda dari arah umum sistem waris yang ditetapkan dalam Al-Quran.

2. Sistem waris dalam Al-Quran pada dasarnya memberikan hak waris kepada perempuan bersama laki-laki yang berada pada tingkat kekerabatan yang sama dengannya. Hal itu dilakukan dengan salah satu dari dua pola: Baik berdasarkan ketentuan "bagian seorang laki-laki sama dengan bagian dua orang perempuan", seperti dalam kasus anak laki-laki dan anak perempuan, atau saudara laki-laki dan saudara perempuan.

1 Apabila digunakan pengertian kalalah berdasarkan pendapat yang menyatakan bahwa kalalah adalah keadaan tidak adanya ayah—yang merupakan salah satu pendapat yang diriwayatkan—maka ayat kalalah yang terakhir dapat dipahami sebagai penjelasan mengenai keadaan ketika ayah dan anak sama-sama tidak ada. Sementara itu, ayat kalalah yang pertama membahas keadaan ketika salah satu pasangan suami-istri masih ada. Berdasarkan pemahaman ini, apabila anak berkumpul dengan saudara kandung dalam keadaan ayah tidak ada, maka bagian saudara adalah seperenam untuk seorang saudara dan sepertiga untuk beberapa saudara. Dalam contoh yang disebutkan (seorang anak perempuan dan seorang saudara laki-laki), pembagiannya adalah: anak perempuan memperoleh setengah harta, saudara laki-laki memperoleh seperenam, dan sisanya dikembalikan kepada keduanya melalui mekanisme radd (pengembalian sisa harta warisan kepada para ahli waris yang berhak). Namun, kedua pemahaman tersebut tidak sejalan dengan riwayat yang ada.

Maupun berdasarkan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, seperti dalam kasus kedua orang tua bersama anak-anak. Penerapan hadis Ibn Abbas telah menyimpang dari kedua prinsip tersebut ketika memberikan hak waris, setelah tingkat kekerabatan tertentu, hanya kepada laki-laki dan menghalangi perempuan yang berada pada tingkat yang sama untuk mewarisi bersama mereka. Dalam pola seperti ini memiliki kemiripan dengan keadaan yang pernah berlaku pada masa jahiliah.[1]

Hadis Kedua: berkaitan dengan kaidah yang terkenal dalam fikih waris: "Saudara kandung perempuan bersama anak-anak perempuan menjadi 'ashabah."

Judul kaidah ini dicantumkan oleh Muhammad al-Bukhari dalam salah satu bab tentang warisan, dan didukung oleh dua riwayat.

- Riwayat pertama: Dari al-Aswad, ia berkata: Mu'adz bin Jabal pernah memutuskan perkara di tengah kami pada masa Rasulullah Saw. dengan memberikan setengah bagian kepada anak perempuan dan setengah bagian kepada saudara perempuan. Kemudian Sulaiman berkata: "Mu'adz memutuskan perkara di tengah kami," tanpa menyebutkan kalimat "pada masa Rasulullah Saw.."[2]

- Riwayat kedua berasal dari Abdullah ibn Masud: "Aku akan memutuskan perkara ini sesuai dengan keputusan Nabi Saw.: untuk anak perempuan setengah bagian, untuk anak perempuan dari anak laki-laki seperenam bagian, dan sisanya untuk saudara perempuan."[3]

Makna kaidah tersebut adalah bahwa saudara perempuan, apabila berkumpul dengan anak perempuan dan tidak terdapat saudara laki-laki yang menyertainya, diposisikan seperti saudara laki-laki 'ashabah. Dengan demikian, ia memperoleh sisa harta setelah bagian anak-anak perempuan diberikan, dan dalam beberapa keadaan juga menempati

1 Lihat Ahkam Al-Usrah Fi Al-Jahiliyyah Wa Al-Islam, Ibrahim Fauzi hal. 195.
2 Diriwayatkakn oleh Al-Bukhari no. 6741.
3 Diriwayatkan oleh Al-Bukhari no. 6742.

posisi yang sama dalam menghalangi kerabat lain yang berada di bawahnya dalam urutan 'ashabah.

Namun, menurut pembacaan yang sedang dibangun dalam teks ini, konsep tersebut menimbulkan persoalan ketika dibandingkan dengan ayat kalalah pada akhir Surah an-Nisa'. Ayat tersebut menetapkan bahwa saudara perempuan memperoleh bagian setengah hanya dalam keadaan kalalah, yaitu ketika tidak terdapat anak. Apabila terdapat anak, maka bagian dan kedudukannya berbeda dari keadaan tersebut. Karena itu, penerapan kaidah ini secara mutlak dapat menghasilkan, dalam sebagian kasus, pembagian yang dipandang tidak selaras dengan makna lahiriah pembagian yang disebutkan dalam ayat. Menurut pendekatan ini, dalam keadaan tertentu bagian saudara perempuan seharusnya terbatas pada seperenam, sedangkan sisa harta dikembalikan sesuai dengan prinsip radd (pengembalian sisa kepada para pemilik bagian yang berhak menerimanya).

5. Bagian Paman dan Anak-Anak Paman

Dalam ayat-ayat waris tidak terdapat penyebutan yang tegas mengenai bagian tertentu bagi paman ataupun anak-anak paman dalam harta peninggalan. Teks Al-Quran menjelaskan secara jelas lingkaran kerabat yang memiliki hubungan paling dekat dengan orang yang meninggal, yaitu anak-anak, kedua orang tua, pasangan suami atau istri, serta saudara kandung. Kelompok-kelompok inilah yang merupakan perpanjangan langsung dari keluarga inti dan menjadi dasar alami dalam sistem pewarisan. Ayat-ayat tersebut juga menetapkan sistem penghalangan waris (hajb) secara rinci. Saudara kandung terhalang oleh keberadaan ayah atau anak, dan mereka memperoleh bagian tertentu ketika keduanya tidak ada. Hal ini menunjukkan adanya susunan yang logis dalam tingkatan kedekatan kekerabatan.

Adapun paman dan anak-anak paman berada pada tingkat hubungan nasab yang lebih jauh. Ayat-ayat Al-Quran tidak menetapkan bagian

khusus bagi mereka. Namun demikian, mereka kemudian masuk ke dalam sistem pewarisan melalui konsep ta'shib (pewarisan sebagai 'ashabah). Hal tersebut dalam sebagian penerapannya menimbulkan pertanyaan mengenai kesesuaian hasil pembagian dengan prinsip kedekatan hubungan keluarga yang tampak dalam ayat-ayat Al-Quran.

Masuknya paman dan anak-anak paman ke dalam sistem waris melalui mekanisme ta'shib menghasilkan, dalam beberapa kasus, pembagian yang dianggap kurang selaras dengan logika kedekatan dan kejauhan hubungan kekerabatan yang tercermin dalam teks Al-Quran.

Sebagai contoh, apabila paman atau anak paman menerima sisa harta setelah bagian anak-anak perempuan diberikan, mereka memperoleh sisa tersebut sebagai 'ashabah. Padahal, apabila terdapat seorang anak laki-laki bersama anak-anak perempuan, pembagian dilakukan berdasarkan ketentuan: لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ *"Bagian seorang laki-laki sama dengan bagian dua orang perempuan."* (QS. An-Nisa' [4]: 11). Dalam sejumlah ilustrasi perhitungan, keadaan ini dapat menyebabkan seorang paman atau anak paman memperoleh bagian yang lebih besar daripada bagian yang akan diterima oleh anak laki-laki itu sendiri apabila ia masih ada.

Sebagai contoh, apabila seseorang meninggal dunia dengan meninggalkan seorang anak laki-laki dan sepuluh anak perempuan, dan harta warisan dibagi menjadi dua puluh empat bagian, maka anak laki-laki memperoleh empat bagian, sedangkan sepuluh anak perempuan bersama-sama memperoleh dua puluh bagian, sehingga masing-masing anak perempuan menerima dua bagian.

Namun apabila anak laki-laki tersebut tidak ada dan posisinya digantikan oleh seorang paman atau anak paman sebagai penerima sisa warisan melalui mekanisme ta'shib, maka bagian salah seorang dari mereka dapat meningkat menjadi delapan bagian. Dengan demikian, bagian tersebut menjadi dua kali lebih besar daripada bagian anak laki-laki dalam ilustrasi sebelumnya. Pada saat yang sama, bagian setiap anak

perempuan turun dari dua bagian menjadi sekitar 1,6 bagian, meskipun tingkat kedekatan mereka dengan pewaris jauh lebih dekat dibandingkan paman atau anak paman.

Ayat-ayat waris dalam Al-Quran disampaikan dalam bentuk perincian yang jelas, bukan sekadar garis besar yang umum. Oleh karena itu, muncul pertanyaan yang patut dipertimbangkan: bagaimana mungkin rincian yang telah ditetapkan Al-Quran tersebut kemudian diperluas dengan memasukkan ahli waris yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam teks, seperti paman dan anak paman, ke dalam kelompok "kerabat terdekat" yang berhak menerima warisan?

Pertanyaan ini kemudian meluas ke ranah yang lebih besar, yaitu sejarah pembentukan hukum dan interaksinya dengan realitas politik serta sosial. Siapa pun yang menelaah sejarah secara kritis tidak dapat mengabaikan kenyataan bahwa abad-abad pertama Islam menyaksikan persaingan yang sangat sengit dalam perebutan kekuasaan. Persaingan politik tersebut mempertemukan unsur keagamaan dengan unsur sosial, serta pertimbangan hukum dengan kepentingan politik. Dalam suasana yang demikian, wajar apabila muncul pertanyaan mengenai sejauh mana konteks politik mungkin memengaruhi pembentukan sebagian konsep fikih atau proses penguatan dan pemilihan sebagian riwayat tertentu.

Sekitar seratus lima puluh tahun pertama—bahkan mungkin dua ratus tahun pertama—dalam sejarah Islam dipenuhi oleh persaingan yang intens antara kekuatan-kekuatan besar, yaitu Bani Umayyah, kelompok Thalibiyin, dan Bani Abbasiyah. Masing-masing berusaha membangun legitimasi kekuasaannya, terkadang melalui kekuatan politik secara langsung, dan pada kesempatan lain melalui wacana keagamaan yang memberikan kesan legitimasi dan hak yang sah atas kekuasaan tersebut.

Dalam konteks inilah muncul sebuah pertanyaan yang layak direnungkan: apakah penguatan konsep pewarisan bagi paman memiliki peran dalam mendukung klaim politik Bani Abbasiyah, mengingat mereka menisbatkan

diri kepada al-Abbas, paman Nabi? Apakah mungkin struktur fikih mengenai hubungan kekerabatan turut digunakan untuk memperkuat struktur politik kekuasaan?

Pertanyaan ini semakin menarik apabila diperhatikan bahwa gerakan Abbasiyah dalam perjalanannya menuju kekuasaan tidak hanya bertumpu pada dimensi politik semata. Sejak tahap-tahap awal, gerakan tersebut juga menggunakan simbolisme keagamaan. Pada periode tertentu, ia dikaitkan dengan harapan-harapan mesianistik (mahdawiyah), kemudian diperkuat dengan legitimasi yang dibangun atas dasar hubungan nasab kepada al-Abbas, paman Nabi, yang dalam logika wacana tersebut diposisikan sebagai kerabat terdekat Nabi dari jalur paman.

Menarik pula untuk dicermati bahwa penisbatan tersebut dilakukan langsung kepada al-Abbas, bukan kepada putranya, Abdullah. Hal ini memberikan kekuatan simbolik yang lebih besar dalam persaingan dengan kelompok Thalibiyin. Dalam perbandingan tersebut, Ali dipandang sebagai sepupu Nabi, sedangkan al-Abbas dipandang sebagai paman Nabi, sehingga masing-masing pihak memiliki dasar simbolik tersendiri dalam mengajukan klaim kedekatan keluarga.

Dalam konteks yang sama muncul pertanyaan lain: sejauh mana narasi-narasi teologis dan historis berinteraksi dengan persaingan politik tersebut? Apakah sebagian riwayat—termasuk riwayat yang menyatakan bahwa Abu Thalib wafat dalam keadaan tidak beriman—dapat dibaca dalam kerangka perdebatan politik dan legitimasi yang mewarnai masa itu? Dan apakah narasi semacam itu berpotensi menutup jalan pewarisan melalui jalur paman bagi keturunan Abu Thalib, sehingga memberikan keunggulan tertentu kepada pihak lain dalam hierarki kekerabatan?

Pertanyaan-pertanyaan ini merupakan bagian dari kajian yang sah dalam meneliti hubungan antara agama dan politik, serta dalam memahami bagaimana konsep-konsep fikih dan narasi-narasi sejarah terbentuk

dan berkembang di tengah konteks persaingan untuk memperoleh legitimasi kekuasaan.

6. Membaca Ulang Persoalan 'Awl

'Awl didefinisikan sebagai "bertambahnya jumlah bagian yang telah ditetapkan dan berkurangnya bagian para ahli waris." Keadaan ini terjadi ketika bagian-bagian warisan yang telah ditentukan saling bertumpuk dan jumlahnya melebihi keseluruhan harta peninggalan, sehingga sebagian pemilik bagian tidak dapat memperoleh haknya secara penuh atau hanya memperoleh bagian yang lebih kecil. Dalam keadaan seperti itu, dilakukan penambahan terhadap asal pembagian (ashl al-mas'alah) agar seluruh pemilik bagian dapat memperoleh bagian dari harta warisan. Akibatnya, pengurangan berlaku terhadap seluruh ahli waris. Dengan kata lain, para pemilik bagian memperoleh bagian yang bersifat proporsional atau kompromistis, bukan bagian yang persis sama dengan jumlah yang ditetapkan bagi mereka dalam ayat-ayat Al-Quran. Dengan demikian, pemilik sepertiga tidak lagi menerima sepertiga secara utuh, pemilik seperenam tidak lagi menerima seperenam secara penuh, dan demikian seterusnya.

'Awl tidak pernah terjadi pada masa Nabi Saw. maupun pada masa pemerintahan Abu Bakr al-Siddiq Ra. Kasus pertama yang memunculkan persoalan 'awl baru terjadi pada masa pemerintahan Umar ibn al-Khattab. Ra. Hal ini menunjukkan bahwa penyelesaiannya merupakan hasil ijtihad para Sahabat, dan memang demikianlah yang terjadi.

Dua persoalan yang paling terkenal dalam pembahasan ini dikenal dengan sebutan الْغَرَّاوَيْن (dua kasus Gharrawayn). Keduanya dinamakan demikian karena dalam kedua kasus tersebut ibu seolah-olah "terkelabui", yakni memperoleh sepertiga secara istilah, tetapi tidak secara hakikat. Dalam salah satu kasus yang melibatkan suami, ayah, dan ibu, ibu disebut memperoleh sepertiga, namun dalam kenyataannya bagian yang diterimanya setara dengan seperenam dari keseluruhan harta.

Al-Gharrawayn, atau dua kasus Gharrawayn, adalah dua bentuk pembagian warisan yang dilakukan dengan cara berbeda dari kaidah umum dalam fikih waris. Keduanya memiliki dua gambaran:

- Pewaris meninggal dunia dengan meninggalkan tiga ahli waris: istri, ayah, dan ibu.
- Pewaris meninggal dunia dengan meninggalkan tiga ahli waris: suami, ayah, dan ibu.

Dalam kedua keadaan tersebut terdapat ayah, ibu, dan salah satu pasangan suami-istri. Apabila seorang laki-laki meninggal dunia dan meninggalkan istri serta kedua orang tuanya, maka istri memperoleh seperempat sebagai bagian yang telah ditetapkan. Sebaliknya, apabila seorang perempuan meninggal dunia dan meninggalkan suami serta kedua orang tuanya, maka suami memperoleh setengah sebagai bagian yang telah ditetapkan. Adapun kedua orang tua, yaitu ayah dan ibu, maka hukum pewarisannya pada kedua kasus tersebut pada dasarnya sama, meskipun jumlah bagian yang diterima masing-masing berbeda. Ayah memperoleh warisan melalui mekanisme ta'shib, dan bagiannya secara umum tidak kurang dari seperenam dalam berbagai keadaan. Sedangkan ibu selalu memperoleh warisan melalui bagian yang telah ditentukan (fardh), dan menurut prinsip umum pewarisan, bagiannya dalam dua kasus tersebut adalah sepertiga. Akan tetapi, dalam dua kasus Gharrawayn ini, ibu tidak memperoleh sepertiga dari seluruh harta, melainkan sepertiga dari sisa harta setelah bagian pasangan suami-istri diberikan. Inilah yang menyebabkan kedua kasus tersebut memiliki kedudukan khusus dalam pembahasan kaidah-kaidah waris.

Apabila dicermati berbagai kasus yang melahirkan 'awl, tampak bahwa salah satu pasangan suami-istri selalu hadir di dalamnya. Dalam keadaan demikian, suami atau istri terlebih dahulu memperoleh bagiannya, kemudian harta yang tersisa dibagikan kepada ahli waris lainnya sehingga pemilik sepertiga memperoleh sepertiga dari sisa tersebut, dan seterusnya. Dengan demikian, harta yang menjadi dasar pembagian bagi para pemilik

bagian tertentu dipahami sebagai sisa setelah bagian pasangan suami-istri diberikan.

Cara penyelesaian terhadap kasus-kasus 'awl seperti ini tidak terdapat bukti bahwa ia telah diterapkan pada masa Nabi Saw. Penyelesaiannya merupakan hasil ijtihad yang muncul setelah Baginda wafat, baik pada abad pertama maupun masa-masa berikutnya. Oleh karena itu, terbuka kemungkinan untuk mengajukan bentuk ijtihad lain yang dipandang lebih selaras dengan keseluruhan sistem waris, melalui penelaahan terhadap konteks ayat-ayat yang menetapkan bagian-bagian tersebut.

Salah satu persoalan penting yang dapat dikaji dalam pembahasan ini adalah bagian kedua orang tua ketika terdapat salah satu pasangan suami-istri, serta bagian seorang anak perempuan atau dua anak perempuan ketika terdapat kedua orang tua dan salah satu pasangan suami-istri.

Bagian Kedua Orang Tua dengan Kehadiran Salah Satu Pasangan

Menurut konteks ayat-ayat waris, bagian kedua orang tua memiliki tiga keadaan:

- Keadaan pertama: apabila terdapat anak. Dalam keadaan ini masing-masing memperoleh seperenam, sebagaimana firman Allah Swt.: وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ *"Dan untuk kedua orang tuanya, masing-masing mendapat seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika dia mempunyai anak."* (QS. An-Nisa' [4]: 11)

- Keadaan kedua: apabila kedua orang tua mewarisi tanpa adanya anak. Dalam keadaan ini ibu memperoleh sepertiga dan ayah memperoleh sisanya, yaitu dua pertiga, sebagaimana firman Allah Swt.: فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ *"Jika dia tidak mempunyai anak dan dia diwarisi oleh kedua orang tuanya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga."* (QS. An-Nisa' [4]: 11)

- Keadaan ketiga: yaitu keadaan yang tidak sepenuhnya sama dengan dua keadaan sebelumnya dan dapat dianggap berada pada wilayah yang tidak dijelaskan secara eksplisit oleh teks, yaitu ketika kedua orang tua berkumpul dengan salah satu pasangan suami-istri saja.

Dalam keadaan ini muncul pertanyaan: apakah bagian kedua orang tua harus disamakan dengan keadaan pertama atau dengan keadaan kedua?

Menurut pembacaan yang diajukan dalam teks ini, keadaan tersebut selama ini diperlakukan seperti keadaan pertama sehingga melahirkan konsep 'awl. Akan tetapi, yang dipandang lebih dekat adalah mengqiyaskannya kepada keadaan kedua. Dengan demikian, keberadaan suami atau istri diposisikan—seperti halnya keberadaan saudara kandung—sebagai faktor yang menurunkan bagian ibu menjadi seperenam.

Berdasarkan pendekatan ini: Suami memperoleh setengah. Ibu memperoleh seperenam. Ayah memperoleh sisa harta, yaitu sepertiga. Dengan pembagian seperti itu, tidak terjadi 'awl. Hasil pembagian ini pada dasarnya sama dengan penyelesaian yang dikenal dalam kasus al-Gharrawayn, tetapi dicapai melalui pendekatan yang tidak mengakui keberadaan 'awl sejak awal.

Bagian Anak Perempuan atau Dua Anak Perempuan Bersama Kedua Orang Tua dan Salah Satu Pasangan

Adapun bagian seorang anak perempuan atau dua anak perempuan bersama kedua orang tua dan salah satu pasangan suami-istri dapat dipahami melalui penelaahan terhadap konteks ayat yang memberikan setengah bagian kepada seorang anak perempuan dan dua pertiga kepada dua anak perempuan atau lebih. Bagian-bagian tersebut ditetapkan dalam keadaan tidak terdapat salah satu pasangan suami-istri. Adapun ketika terdapat suami atau istri, maka bagian anak perempuan atau anak-anak perempuan dipandang berbeda. Dalam keadaan demikian, seorang anak perempuan atau dua anak perempuan menjadi lebih dekat kedudukannya

kepada seorang anak laki-laki atau dua anak laki-laki dalam menerima sisa harta warisan.

Oleh sebab itu, Kasus yang terdiri atas suami, ayah, ibu, dan seorang anak perempuan diperlakukan seperti kasus yang terdiri atas suami, ayah, ibu, dan seorang anak laki-laki.

Kasus yang terdiri atas suami, ayah, ibu, dan dua anak perempuan diperlakukan seperti kasus yang terdiri atas suami, ayah, ibu, dan dua anak laki-laki.

Demikian pula kasus yang terdiri atas istri, ayah, ibu, dan dua anak perempuan diperlakukan seperti kasus yang terdiri atas istri, ayah, ibu, dan dua anak laki-laki.

Dengan pendekatan ini, persoalan 'awl dapat dihindari tanpa perlu mengubah bagian-bagian yang ditetapkan, karena pembagian dipahami berdasarkan konteks keseluruhan struktur ayat-ayat waris dan hubungan antara para ahli waris yang hadir dalam setiap kasus.

Kasus-Kasus 'Awl Berdasarkan Pembacaan Baru

1. Seorang Perempuan Meninggal Dunia dengan Meninggalkan Suami, Ayah, dan Ibu. Harta warisan berjumlah 24 bagian.

- Suami memperoleh setengah = 12 bagian.
- Ibu memperoleh seperenam = 4 bagian.
- Ayah memperoleh sisa harta = 8 bagian.

2. Seorang Laki-Laki Meninggal Dunia dengan Meninggalkan Istri, Ayah, dan Ibu. Harta warisan berjumlah 24 bagian.

- Istri memperoleh seperempat = 6 bagian.
- Ibu memperoleh seperenam = 4 bagian.
- Ayah memperoleh sisa harta = 14 bagian.

3. Seorang Laki-Laki Meninggal Dunia dengan Meninggalkan Istri, Ayah, Ibu, dan Dua Anak Perempuan. Harta warisan berjumlah 24 bagian.

- Istri memperoleh seperdelapan = 3 bagian.
- Ibu memperoleh seperenam = 4 bagian.
- Ayah memperoleh seperenam = 4 bagian.
- Dua anak perempuan memperoleh sisa harta = 13 bagian.

4. Seorang Perempuan Meninggal Dunia dengan Meninggalkan Suami, Ayah, Ibu, dan Seorang Anak Perempuan. Harta warisan berjumlah 24 bagian.

- Suami memperoleh seperempat = 6 bagian.
- Ibu memperoleh seperenam = 4 bagian.
- Ayah memperoleh seperenam = 4 bagian.
- Anak perempuan memperoleh sisa harta = 10 bagian.

5. Seorang Perempuan Meninggal Dunia dengan Meninggalkan Suami, Ayah, Ibu, dan Dua Anak Perempuan. Harta warisan berjumlah 24 bagian.

- Suami memperoleh seperempat = 6 bagian.
- Ibu memperoleh seperenam = 4 bagian.
- Ayah memperoleh seperenam = 4 bagian.
- Dua anak perempuan memperoleh sisa harta = 10 bagian.

6. Seorang Perempuan Meninggal Dunia dengan Meninggalkan Suami dan Dua Saudara Perempuan. Harta warisan berjumlah 24 bagian.

- Suami memperoleh setengah = 12 bagian.
- Dua saudara perempuan memperoleh sisa harta = 12 bagian.

Bersama Ayat-Ayat Harta Warisan

Allah Swt. berfirman: لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا *"Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya, dan bagi perempuan ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan."* (QS. An-Nisa' [4]: 7).

Laki-laki memiliki bagian dari harta yang ditinggalkan oleh kedua orang tua dan kerabat sebagai warisan. Demikian pula perempuan memiliki bagian dari harta yang ditinggalkan oleh mereka, tanpa pengurangan ataupun penghapusan hak. Bagian-bagian tersebut telah ditetapkan dan ditentukan, baik harta itu sedikit maupun banyak.

وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُوا الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا *"Dan apabila sewaktu pembagian itu hadir kerabat, anak-anak yatim, dan orang-orang miskin, maka berilah mereka dari harta itu dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik."* (QS. An-Nisa' [4]: 8).

Artinya, apabila pada saat pembagian warisan hadir kerabat, anak-anak yatim, dan orang-orang miskin, maka hendaklah mereka dimuliakan dengan diberikan sebagian dari harta tersebut untuk menyenangkan hati mereka dan menghilangkan kemungkinan munculnya perasaan tidak nyaman atau kecewa. Pemberian itu sebaiknya disertai dengan tutur kata yang lembut dan sikap yang baik.

وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا *"Dan hendaklah takut (kepada Allah) orang-orang yang sekiranya mereka meninggalkan keturunan yang lemah di belakang*

mereka yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan)nya. Oleh sebab itu, hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka berbicara dengan tutur kata yang benar." (QS. An-Nisa' [4]: 9).

Manusia, terutama para wali anak yatim, hendaknya tidak berbuat zalim kepada anak-anak yatim. Mereka perlu mengingat keadaan anak-anak mereka sendiri yang lemah dan membutuhkan perlindungan. Karena itu, mereka harus bertakwa kepada Allah dalam memperlakukan anak yatim dan berbicara dengan perkataan yang benar, adil, dan tidak merugikan siapa pun.

إِنَّ الَّذِيـنَ يَأْكُلُـونَ أَمْـوَالَ الْيَتَامَـىٰ ظُلْمًـا إِنَّمَـا يَأْكُلُـونَ فِى بُطُونِهِـمْ نَارًا وَسَـيَصْلَوْنَ سَعِيرًا *"Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak-anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu menelan api ke dalam perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka)."* (QS. An-Nisa' [4]: 10).

Sesungguhnya orang-orang yang mengambil harta anak yatim tanpa hak sedang melakukan perbuatan yang akan menyeret mereka kepada azab neraka. Pada hari kiamat mereka akan menghadapi siksa yang sangat berat.

يُوصِيكُـمُ اللَّـهُ فِـى أَوْلَادِكُـمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْـلُ حَـظِّ الْأُنثَيَيْـنِ *"Allah mensyariatkan (mewajibkan) kepadamu tentang (pembagian warisan untuk) anak-anakmu, yaitu bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan."* (QS. An-Nisa' [4]: 11).

Allah memerintahkan dan menetapkan ketentuan mengenai anak-anak kalian. Apabila seseorang meninggal dunia dan meninggalkan anak laki-laki dan anak perempuan, maka harta warisan menjadi hak mereka dengan ketentuan bahwa bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan. Ketentuan ini berlaku ketika tidak terdapat ahli waris lain yang memengaruhi pembagian tersebut.

فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ *"Jika anak itu semuanya perempuan yang jumlahnya lebih dari dua, maka bagian mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan. Jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh setengah harta."* (QS. An-Nisa' [4]: 11).

Apabila yang ditinggalkan hanyalah anak-anak perempuan, maka dua orang anak perempuan atau lebih memperoleh dua pertiga dari harta peninggalan. Jika hanya ada seorang anak perempuan, maka ia memperoleh setengah harta. Dari kandungan ayat ini dipahami bahwa bagian dua anak perempuan sama dengan bagian yang diberikan kepada jumlah yang lebih banyak dari mereka, yaitu dua pertiga harta warisan.

وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ *"Dan untuk kedua orang tuanya, masing-masing mendapat seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika dia mempunyai anak."* (QS. An-Nisa' [4]: 11).

Bagi kedua orang tua pewaris, masing-masing memperoleh seperenam apabila ia memiliki anak, baik laki-laki maupun perempuan, seorang ataupun lebih.

فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ *"Jika dia tidak mempunyai anak dan dia diwarisi oleh kedua orang tuanya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga."* (QS. An-Nisa' [4]: 11).

Apabila ia tidak memiliki anak dan yang mewarisinya hanyalah kedua orang tuanya, maka ibunya memperoleh sepertiga, sedangkan ayahnya memperoleh dua pertiga.

فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ *"Jika dia mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam."* (QS. An-Nisa' [4]: 11).

Apabila pewaris mempunyai saudara kandung, dua orang atau lebih, baik laki-laki maupun perempuan, maka ibunya memperoleh seperenam.

Saudara kandung memperoleh seperenam yang berkurang dari bagian ibu, sedangkan ayah memperoleh dua pertiga.

Ayat ini memungkinkan dipahami dalam keadaan ayah ada ataupun tidak ada. Namun, yang tampak lebih kuat menurut pembacaan ini adalah memahaminya dalam keadaan ayah masih ada, karena keterkaitannya dengan bagian sebelumnya dalam ayat.

مِـن بَعْـدِ وَصِيَّةٍ يُوصِـى بِهَـا أَوْ دَيْـنٍ *"Setelah dipenuhi wasiat yang dibuatnya atau (dan setelah dibayar) utangnya."* (QS. An-Nisa' [4]: 11).

Pembagian warisan tersebut dilakukan setelah pelaksanaan wasiat pewaris yang tidak merugikan para ahli waris, atau setelah pelunasan seluruh utang yang menjadi tanggungannya.

آبَاؤُكُـمْ وَأَبْنَاؤُكُـمْ لَا تَـدْرُونَ أَيُّهُـمْ أَقْـرَبُ لَكُـمْ نَفْعًـا *"Orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih banyak manfaatnya bagimu."* (QS. An-Nisa' [4]: 11).

Maksudnya, para ayah dan anak yang telah ditetapkan bagian warisnya oleh Allah adalah pihak-pihak yang kalian sendiri tidak mengetahui siapa yang paling besar manfaatnya bagi kalian. Karena itu, tidak ada tempat bagi kecenderungan pribadi atau hawa nafsu dalam menentukan pembagian warisan.

فَرِيضَـةً مِّـنَ اللَّـهِ ۗ إِنَّ اللَّـهَ كَانَ عَلِيمًـا حَكِيمًـا *"Sebagai ketetapan dari Allah. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Mahabijaksana."* (QS. An-Nisa' [4]: 11).

Semua ketentuan yang telah dijelaskan tersebut merupakan kewajiban dan ketetapan yang ditetapkan oleh Allah. Dia Maha Mengetahui dan Mahabijaksana dalam seluruh hukum dan keputusan-Nya.

وَلَكُـمْ نِصْـفُ مَـا تَـرَكَ أَزْوَاجُكُـمْ إِن لَّـمْ يَكُـن لَّهُـنَّ وَلَـدٌ ۚ فَـإِن كَانَ لَهُـنَّ وَلَـدٌ فَلَكُـمُ الرُّبُـعُ مِمَّـا تَرَكْـنَ مِـن بَعْـدِ وَصِيَّـةٍ يُوصِيـنَ بِهَـا أَوْ دَيْـنٍ *"Dan bagimu*

(suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh istri-istrimu jika mereka tidak mempunyai anak. Jika mereka mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya setelah dipenuhi wasiat yang mereka buat atau (dan setelah dibayar) utangnya." (QS. An-Nisa' [4]: 12).

Bagi para suami, setengah dari harta yang ditinggalkan oleh istri mereka apabila para istri tersebut tidak memiliki anak, baik laki-laki maupun perempuan. Jika mereka memiliki anak, maka para suami memperoleh seperempat dari harta peninggalan itu. Pembagian tersebut dilakukan setelah pelaksanaan wasiat yang sah atau pelunasan utang yang menjadi tanggungan mereka.

وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ *"Dan bagi mereka (istri-istri) seperempat dari harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. Jika kamu mempunyai anak, maka bagi mereka seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan setelah dipenuhi wasiat yang kamu buat atau (dan setelah dibayar) utangmu."* (QS. An-Nisa' [4]: 12).

Bagi para istri, seperempat dari harta yang kalian tinggalkan apabila kalian tidak mempunyai anak. Jika kalian mempunyai anak, maka mereka memperoleh seperdelapan dari harta peninggalan tersebut. Apabila jumlah istri lebih dari satu, bagian itu dibagi di antara mereka. Jika hanya ada seorang istri, maka seluruh bagian tersebut menjadi haknya. Semua itu dilakukan setelah pelaksanaan wasiat yang sah atau setelah pelunasan utang.

وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ *"Dan jika seseorang, baik laki-laki maupun perempuan, meninggal dunia tanpa meninggalkan ayah dan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki atau seorang saudara perempuan, maka masing-masing dari keduanya mendapat seperenam.*

Tetapi jika saudara kandung itu lebih dari seorang, maka mereka bersama-sama memperoleh sepertiga." (QS. An-Nisa' [4]: 12)

Apabila seorang laki-laki atau perempuan meninggal dunia dalam keadaan kalalah, yaitu tidak memiliki ayah dan tidak memiliki anak, lalu mempunyai seorang saudara laki-laki atau seorang saudara perempuan, maka masing-masing memperoleh seperenam. Jika jumlah mereka lebih dari satu orang, maka mereka bersama-sama memperoleh sepertiga harta warisan yang dibagi secara sama rata, tanpa perbedaan antara laki-laki dan perempuan.

Kalalah dalam ayat ini dipahami dalam konteks yang menunjukkan keberadaan salah satu pasangan suami-istri. Hal ini berbeda dengan kalalah yang disebutkan pada akhir Surah an-Nisa', karena konteks di sana berkaitan dengan keadaan tanpa adanya salah satu pasangan suami-istri, sehingga bagian saudara kandung menjadi berbeda.

Tidak ada kebutuhan untuk menambahkan keterangan seperti "saudara seibu" atau "saudara perempuan seibu", karena penambahan semacam itu hanya dilakukan apabila diperlukan untuk memahami makna, sedangkan dalam konteks ini tidak terdapat kebutuhan tersebut. Bahkan, penambahan tersebut telah melahirkan persoalan yang dikenal dalam fikih waris sebagai al-Mas'alah al-Himariyyah.

مِـن بَعْـدِ وَصِيَّـةٍ يُوصَـىٰ بِهَـا أَوْ دَيْـنٍ غَيْـرَ مُضَـارٍّ ۚ وَصِيَّـةً مِّـنَ اللَّـهِ ۗ وَاللَّـهُ عَلِيـمٌ حَلِيمٌ *"Setelah dipenuhi wasiat yang dibuatnya atau (dan setelah dibayar) utangnya, dengan tidak menyusahkan (ahli waris). Demikianlah ketentuan dari Allah. Allah Maha Mengetahui, Maha Penyantun."* .(QS. An-Nisa' [4]: 12)

Bagian yang ditetapkan bagi saudara kandung serta suami atau istri dalam warisan kalalah hanya dapat diberikan setelah pelaksanaan wasiat yang sah atau pelunasan utang pewaris, tanpa menimbulkan kerugian bagi para ahli waris. Ketentuan ini merupakan perintah dari Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Penyantun.

تِلْـكَ حُـدُودُ اللَّـهِ ۚ وَمَـن يُطِـعِ اللَّـهَ وَرَسُـولَهُ يُدْخِلْـهُ جَنَّـاتٍ تَجْـرِي مِـن تَحْتِهَـا الْأَنْهَـارُ خَالِدِيـنَ فِيهَـا ۚ وَذَٰلِـكَ الْفَـوْزُ الْعَظِيـمُ *"Itulah batas-batas (hukum) Allah. Barang siapa taat kepada Allah dan Rasul-Nya, niscaya Dia akan memasukkannya ke dalam surga-surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, mereka kekal di dalamnya. Dan itulah kemenangan yang agung."* (QS. An-Nisa' [4]: 13).

Semua ketentuan yang telah disebutkan mengenai warisan dan hukum-hukum yang mendahuluinya merupakan batas-batas syariat yang telah ditetapkan Allah bagi hamba-hamba-Nya agar mereka mengamalkannya dan tidak melanggarnya. Barang siapa menaati Allah dan Rasul-Nya dalam hukum-hukum tersebut, maka balasannya adalah surga-surga yang di bawahnya mengalir sungai-sungai, mereka kekal di dalamnya. Itulah kemenangan yang besar.

وَمَـن يَعْـصِ اللَّـهَ وَرَسُـولَهُ وَيَتَعَـدَّ حُـدُودَهُ يُدْخِلْـهُ نَـارًا خَالِـدًا فِيهَـا وَلَـهُ عَـذَابٌ مُّهِينٌ *"Dan barang siapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya serta melanggar batas-batas-Nya, niscaya Dia akan memasukkannya ke dalam neraka, ia kekal di dalamnya, dan baginya azab yang menghinakan."* (QS. An-. Nisa' [4]: 14)

Barang siapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya serta melampaui batas-batas yang telah ditetapkan-Nya dengan menghalalkan pelanggaran tersebut, maka Allah akan memasukkannya ke dalam neraka, kekal di dalamnya, dan baginya azab yang menghinakan.

Ayat-ayat tersebut dilengkapi oleh ayat terakhir Surah an-Nisa'. Sebab, sebagian kaum mukminin masih mengalami kesulitan dalam memahami persoalan kalalah, lalu mereka meminta penjelasan. Maka Allah Swt. menjawab:

يَسْـتَفْتُونَكَ قُـلِ اللَّـهُ يُفْتِيكُـمْ فِـي الْكَلَالَـةِ ۚ إِنِ امْرُؤٌ هَلَـكَ لَيْسَ لَهُ وَلَـدٌ *"Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang kalalah). Katakanlah, 'Allah memberi*

fatwa kepadamu tentang kalalah (yaitu), jika seseorang meninggal dunia dan tidak mempunyai anak....'" (QS. An-Nisa' [4]: 176).

Maksudnya, mereka bertanya kepadamu, wahai Rasul, tentang hukum warisan kalalah. Pertanyaan tentang kalalah pada ayat tersebut dipahami dalam konteks tidak adanya salah satu pasangan suami-istri, sehingga yang mewarisi adalah saudara kandung.[1]

وَلَـهُ أُخْـتٌ فَلَهَـا نِصْـفُ مَـا تَـرَكَ *"...dan dia mempunyai seorang saudara perempuan, maka bagi saudara perempuannya itu setengah dari harta yang ditinggalkannya."* (QS. An-Nisa' [4]: 176).

Apabila pewaris mempunyai seorang saudara perempuan, maka ia memperoleh setengah dari harta peninggalannya.

وَهُـوَ يَرِثُهَـا إِن لَّـمْ يَكُن لَّهَـا وَلَـدٌ *"Dan saudara laki-lakinya mewarisi seluruh hartanya jika ia tidak mempunyai anak."* (QS. An-Nisa' [4]: 176)

Saudara laki-lakinya mewarisi seluruh harta saudara perempuannya apabila saudara perempuan tersebut meninggal dunia tanpa meninggalkan anak.

فَـإِن كَانَتَا اثْنَتَيْـنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّـا تَـرَكَ *"Tetapi jika saudara perempuan itu dua orang, maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan."* (QS. An-Nisa' [4]: 176).

Apabila pewaris mempunyai dua saudara perempuan, maka keduanya memperoleh dua pertiga dari harta yang ditinggalkan.

1 Jika diambil makna kedua dari kalalah, yaitu tidak adanya ayah, maka kalalah pertama dipahami sebagai kondisi di mana terdapat anak laki-laki. Dengan demikian, batasan yang tercantum dalam ayat: إِنِ امْرُؤٌ هَـلَكَ لَيْسَ لَـهُ وَلَدٌ (Jika seorang laki-laki meninggal dunia dan tidak memiliki anak) merupakan batasan tambahan, sehingga kalalah di sini menjadi keadaan yang mencakup tidak adanya ayah dan anak secara bersamaan. Dalam konteks ini, dan dengan tidak adanya salah satu dari pasangan suami istri, saudara laki-laki menggantikan posisi anak-anak, sehingga mereka mewarisi harta sesuai dengan pembagian yang dijelaskan dalam ayat tersebut. Adapun kalalah yang disebutkan pertama kali, diartikan sebagai keadaan di mana salah satu dari pasangan suami istri masih ada bersama dengan anak; di mana saudara laki-laki atau perempuan mendapatkan seperenam, dan saudara kandung laki-laki mendapatkan sepertiga.

وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ *"Dan jika mereka terdiri dari saudara kandung laki-laki dan perempuan, maka bagian seorang saudara laki-laki sama dengan bagian dua orang saudara perempuan."* (QS. An-Nisa' [4]: 176).

Apabila terdapat saudara kandung laki-laki dan perempuan secara bersama-sama, maka bagian seorang laki-laki sama dengan bagian dua orang perempuan.

يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ *"Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu agar kamu tidak sesat. Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu."* (QS. An-Nisa' [4]: 176).

Allah menjelaskan kepada kalian hukum-hukum warisan dan ketentuan tentang kalalah agar kalian tidak tersesat dalam persoalan warisan. Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.

Mawali dan Orang-Orang yang Terikat dengan Perjanjian

Allah Swt. berfirman: وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا *"Dan untuk setiap orang telah Kami tetapkan para ahli waris terhadap apa yang ditinggalkan oleh kedua orang tua dan kerabatnya. Dan terhadap orang-orang yang kamu telah berjanji setia dengan mereka, maka berikanlah kepada mereka bagiannya. Sungguh, Allah Maha Menyaksikan segala sesuatu."* (QS. An-Nisa' [4]: 33).

Ayat ini merupakan penegasan terhadap ayat-ayat warisan yang telah disebutkan pada awal surah.

Al-Mawardi berkata, "Tentang makna mawali terdapat dua pendapat. Pertama, bahwa yang dimaksud adalah para 'asabah (kerabat yang

memperoleh sisa warisan), dan ini merupakan pendapat Ibnu 'Abbas, Qatadah, Mujahid, dan Ibnu Zaid. Kedua, bahwa yang dimaksud adalah para ahli waris, dan ini merupakan pendapat As-Suddi. Pendapat ini lebih sesuai dengan firman Allah Swt.: وَإِنِّـى خِفْـتُ الْمَوَالِـىَ مِـن وَرَائِـى وَكَانَـتِ امْرَأَتِـى عَاقِـرًا فَهَـبْ لِـى مِـن لَّدُنـكَ وَلِيًّـا يَرِثُنِـى *"Dan sungguh, aku khawatir terhadap mawali sepeninggalku, sedangkan istriku seorang yang mandul, maka anugerahkanlah kepadaku dari sisi-Mu seorang anak yang akan mewarisiku."* (QS. Maryam [19]: 5–6).[1]

Lanjutan ayat tersebut lebih menguatkan makna pertama, yaitu bahwa yang dimaksud dengan mawali adalah para 'asabah.

Adapun firman Allah Swt.: وَالَّذِيـنَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ, yang dimaksud dengan orang-orang yang terikat oleh perjanjian kalian adalah para suami dan istri. Sebab, mereka memiliki bagian yang telah ditetapkan dalam warisan, sebagaimana bagian yang ditetapkan bagi mawali dan para 'asabah seseorang. Akan tetapi, kata mawali tidak mencakup mereka. Karena itu, firman-Nya: وَالَّذِيـنَ عَقَـدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُـمْ نَصِيبَهُمْ merupakan penjelasan tentang hak suami dan istri dalam mewarisi satu sama lain. Tidak ada ikatan perjanjian yang lebih kuat daripada akad yang telah Allah tetapkan antara suami dan istri.[2]

Sebagian mufasir berpendapat bahwa yang dimaksud dengan mawali adalah para ahli waris. Sedangkan firman Allah Swt.: وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُـمْ نَصِيبَهُـمْ merujuk kepada orang-orang yang telah mengadakan perjanjian dengan orang yang meninggal, yang konsekuensinya adalah mereka berhak mewarisinya apabila ia meninggal tanpa memiliki kerabat. Karena itu, berikanlah kepada para mawali tersebut bagian yang telah ditetapkan bagi mereka dan jangan menguranginya sedikit pun. Sesungguhnya Allah senantiasa mengawasi dan menyaksikan segala tindakan kalian. Oleh sebab itu, orang yang menguasai harta tidak boleh

1 Tafsir Al-Mawardi 1/480.
2 At-Tafsir Al-Qurani Li Al-Quran 3/780.

tergoda untuk mengambil sedikit pun bagian milik salah seorang ahli waris, baik laki-laki maupun perempuan, kecil maupun besar.[1]

Terdapat pula beberapa penafsiran lain terhadap ayat tersebut tanpa harus menyatakan bahwa hukumnya telah dihapus (nasakh), sebagaimana disebutkan oleh Al-Mawardi:

Di antaranya, bahwa ayat itu turun mengenai orang-orang yang terikat dengan perjanjian sumpah setia. Namun, mereka diperintahkan untuk saling memberikan dukungan, nasihat, musyawarah, dan wasiat, bukan saling mewarisi. Ini adalah pendapat Mujahid, 'Aṭa', dan As-Suddi.

Di antaranya pula, bahwa ayat tersebut turun mengenai orang-orang yang mengangkat anak orang lain sebagai anak mereka pada masa jahiliah. Dalam Islam, mereka diperintahkan untuk memberikan wasiat kepada anak-anak angkat itu ketika menjelang wafat. Ini adalah pendapat Sa'id bin Al-Musayyab.

Selain itu, ayat tersebut juga dipahami turun mengenai suatu kaum yang telah ditetapkan memperoleh bagian dari wasiat, kemudian mereka meninggal sehingga hak mereka gugur karena kematian mereka. Maka diperintahkan agar bagian tersebut diberikan kepada para ahli waris mereka. Ini adalah pendapat Al-Hasan Al-Basri.

Ar-Razi menyebutkan beberapa alasan yang menunjukkan bahwa hukum ayat ini tidak dihapus (nasakh):

Pendapat kedua adalah pendapat yang menyatakan bahwa ayat tersebut tidak mansukh. Para pendukung pendapat ini mengemukakan beberapa penafsiran:

Pertama, susunan maknanya dipahami sebagai: "Dan bagi setiap harta yang ditinggalkan oleh kedua orang tua, kerabat, dan orang-orang yang

1 Aysar At-Tafasir hal. 526.

terikat perjanjian dengan kalian, Kami jadikan para ahli waris (mawali). Maka berikanlah kepada para mawali dan ahli waris itu bagian mereka." Dengan demikian, frasa وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ "orang-orang yang terikat perjanjian dengan kalian" dihubungkan kepada frasa الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ "kedua orang tua dan kerabat". Maknanya adalah bahwa harta yang ditinggalkan oleh orang-orang yang terikat perjanjian dengan kalian memiliki ahli waris yang lebih berhak atasnya. Allah menyebut ahli waris itu dengan istilah mawla. Maksudnya, janganlah harta tersebut diberikan kepada sekutu perjanjian, tetapi kepada mawla dan ahli waris yang sah. Berdasarkan penafsiran ini, tidak ada nasakh dalam ayat tersebut. Ini adalah tafsiran Abu 'Ali Al-Jubba'i.

Kedua, yang dimaksud dengan "orang-orang yang terikat perjanjian dengan kalian" adalah suami dan istri. Pernikahan disebut sebagai akad, sebagaimana firman Allah Swt.: وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ *"Dan janganlah kamu berazam (bertetap hati) untuk berakad nikah."* (QS. Al-Baqarah [2]: 235). Allah menyebut kedua orang tua dan kerabat, kemudian menyebut bersama mereka suami dan istri. Hal ini serupa dengan ayat-ayat warisan lainnya yang setelah menjelaskan warisan anak dan orang tua, juga menjelaskan warisan suami dan istri. Berdasarkan penafsiran ini, ayat tersebut juga tidak mengalami nasakh. Ini adalah pendapat Abu Muslim Al-Asfahani.

Ketiga, yang dimaksud dengan "orang-orang yang terikat perjanjian dengan kalian" adalah hak waris yang timbul karena hubungan wala' (ikatan perwalian atau loyalitas yang sah). Dengan penafsiran ini, ayat tersebut juga tidak mansukh.

Keempat, yang dimaksud dengan "orang-orang yang terikat perjanjian dengan kalian" adalah para sekutu perjanjian. Sedangkan makna firman-Nya: فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ adalah memberikan kepada mereka hak berupa dukungan, nasihat, ketulusan dalam pergaulan, dan keikhlasan dalam hubungan sosial, bukan hak waris. Dengan demikian, ayat ini tidak berbicara tentang saling mewarisi, sehingga tidak ada nasakh di dalamnya.

Kelima, diriwayatkan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan Abu Bakar As-Ṣiddiq Ra. dan putranya, 'Abdurraḥman. Abu Bakar pernah bersumpah untuk tidak memberikan nafkah kepadanya dan tidak mewariskan apa pun dari hartanya. Ketika 'Abdurraḥman masuk Islam, Allah memerintahkannya agar memberikan hak bagiannya. Berdasarkan penafsiran ini, ayat tersebut juga tidak mansukh.

Keenam, Al-Asamm berpendapat bahwa yang dimaksud dengan bagian (nasib) adalah pemberian berupa hadiah atau pemberian kecil sebagai bentuk penghormatan. Penafsirannya serupa dengan perintah Allah agar orang-orang yang hadir dalam pembagian warisan diberikan sebagian dari harta tersebut sebagaimana telah disebutkan sebelumnya. Semua penafsiran ini baik dan memungkinkan untuk diterima. Dan Allah lebih mengetahui maksud yang sebenarnya.

Abu Zahrah lebih menguatkan makna lain bagi kata mawla tanpa menyatakan bahwa hukumnya telah dihapus (nasakh). Ia berkata:

"Mengenai firman Allah Swt.: وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ Mawla berarti penolong, Sahabat, dan kerabat dekat. Al-Asfahani dalam Mufradat-nya berkata: 'Al-wala' dan at-tawali adalah terjadinya dua hal atau lebih secara berurutan tanpa ada sesuatu yang asing di antara keduanya. Makna ini kemudian digunakan untuk menunjukkan kedekatan dari segi tempat, nasab, agama, persahabatan, pertolongan, dan keyakinan.'

Makna yang paling dekat dalam ayat ini adalah bahwa mawali ialah orang-orang yang menggantikan seseorang dalam harta dan kedudukannya, sehingga kehidupan mereka merupakan kelanjutan dari kehidupannya. Mereka itulah para ahli waris. Makna yang tampak dari teks Al-Quran adalah: bagi setiap orang yang meninggalkan kehidupan dunia menuju kehidupan akhirat, Kami tetapkan para pengganti dalam hartanya dari kalangan orang-orang yang paling dekat dengannya dan paling besar dukungannya kepadanya. Masing-masing dari para wali tersebut

memperoleh bagian dari hartanya. Mereka adalah anak-anaknya, kerabatnya, dan orang-orang yang terikat dengan perjanjian dengannya."[1]

Kemudian ia berkata: "Dalam teks yang mulia ini terdapat beberapa pembahasan dari sisi bahasa dan makna.

- Pertama, teks tersebut menunjukkan bahwa orang-orang yang menggantikan kedudukan para ayah, kerabat, dan orang-orang yang terikat perjanjian adalah para penolong dan kerabat terdekat, karena mereka telah berbagi perjuangan melalui dukungan dan hubungan kekerabatan mereka, dan karena keberlangsungan dirinya seakan tetap hidup melalui keberadaan mereka.

- Kedua, teks tersebut menunjukkan bahwa harta yang ditinggalkannya dibagikan kepada mereka dan tidak boleh dikuasai oleh satu kerabat dengan mengabaikan kerabat lainnya apabila tingkat dan kekuatan hubungan kekerabatannya sama. Sebab, warisan mengikuti tingkat kedekatan hubungan, sehingga diberikan kepada yang paling dekat, kemudian yang berikutnya.

- Ketiga, teks tersebut menunjukkan sebab-sebab pewarisan, yaitu kekerabatan, yang dalam konteks ini juga mencakup hubungan suami-istri. Sebab, pernikahan melahirkan ikatan batin yang menyerupai hubungan kekerabatan, bahkan lebih kuat daripada sebagian bentuk kekerabatan, sehingga seorang perempuan menjadi bagian dari diri seorang laki-laki.

Sebab kedua adalah akad perjanjian. Ungkapan عَقَدَتِ الْأَيْمَان digunakan untuk setiap akad yang kuat dan kokoh. Kata aiman di sini berarti tangan-tangan, yaitu bentuk jamak dari yamin yang berarti tangan kanan. Disebut demikian karena dalam akad yang kuat, seseorang meletakkan tangannya pada tangan pihak lain saat membuat perjanjian. Oleh sebab itu, transaksi jual beli disebut الصَّفَقَـاتُ (kesepakatan), karena masing-masing pihak menepukkan tangan kanannya ke tangan kanan pihak lainnya.

1 Zahrah At-Tafasir 3/1664.

Siapakah yang dimaksud dengan firman Allah: وَالَّذِيـنَ عَقَـدَتْ أَيْمَانُكُـمْ 'orang-orang yang terikat oleh perjanjian kalian'? Dinisbatkan kepada Ustaz Syekh Muḥammad 'Abduh bahwa beliau berpendapat yang dimaksud adalah para suami dan istri, karena sebab pewarisan adalah akad pernikahan dan kekerabatan.

Akan tetapi, mayoritas, bahkan seluruh ulama terdahulu, berpendapat bahwa yang dimaksud adalah akad wala', yaitu ketika seseorang membuat perjanjian dengan orang yang lebih kuat darinya untuk menjadi pelindung dan penolongnya, dengan ketentuan bahwa orang tersebut akan mewarisinya apabila ia meninggal tanpa meninggalkan ahli waris. Dengan demikian, pihak yang lebih kuat memberikan perlindungan kepada pihak yang lebih lemah dan berhak mewarisinya apabila ia meninggal dunia. Praktik seperti ini memang pernah berlaku.

Sebagian fuqaha berpendapat bahwa pewarisan berdasarkan akad ini telah dihapus, sebagaimana pewarisan karena persaudaraan (mu'akhah) juga telah dihapus. Namun, ulama Hanafiyah bersama sebagian fuqaha lainnya berpendapat bahwa hukumnya tetap berlaku dan tidak dihapus. Inilah pendapat yang kami cenderungi.

Dengan demikian, kami berbeda dengan pendapat yang dinisbatkan kepada Ustaz Syekh Muḥammad 'Abduh dan juga berbeda dengan mereka yang mengklaim adanya nasakh. Alasan kami dalam masalah pertama adalah bahwa Al-Quran tidak pernah menyebut salah satu pasangan suami-istri dengan ungkapan 'orang-orang yang terikat oleh perjanjian kalian'. Sebab, hubungan suami-istri bukan sekadar hubungan kontraktual antara laki-laki dan perempuan. Setelah kehidupan rumah tangga terbentuk, hubungan itu menjadi penyatuan jiwa, sehingga istri menjadi bagian dari suami dan suami menjadi bagian dari istri. Di antara keduanya terbentuk ikatan yang lebih kuat daripada ikatan nasab, terlebih apabila mereka memiliki anak-anak yang terbentuk dari bagian diri keduanya. Mereka melihat dalam diri anak-anak itu perpaduan diri

mereka berdua, sehingga keduanya seakan menjadi satu kehidupan yang hidup dalam sosok anak-anak tersebut."[1]

Ia melanjutkan: "Adapun alasan kami dalam menolak anggapan bahwa pewarisan karena wala' telah dihapus adalah karena tidak terdapat dalil yang secara jelas menghapusnya. Dalil yang berasal dari sunnah hanyalah bersifat zhanni, sedangkan dalil zhanni tidak dapat menghapus dalil yang qath'i.

Memang terdapat riwayat mengenai penghapusan pewarisan karena persaudaraan (mu'akhah), dan hubungan kekerabatan telah menggantikannya. Akan tetapi, pewarisan karena wala' tidak bertentangan dengan pewarisan karena kekerabatan, sebab ia hanya berlaku ketika seseorang sama sekali tidak memiliki kerabat yang dapat mewarisinya.

Oleh karena itu, wala' tidak memiliki kekuatan yang sama dengan kekerabatan, melainkan kedudukannya menyerupai wasiat yang berada setelah hak kerabat dan pasangan suami-istri.

Paling jauh yang dapat dipahami dari akad wala' adalah bahwa hak tersebut didahulukan atas Baitul Mal. Kedudukannya bahkan masih berada setelah wasiat yang dinyatakan secara jelas selama tidak melebihi sepertiga harta. Dengan demikian, pertolongan yang bersifat khusus didahulukan atas pertolongan yang bersifat umum. Sebab, akad wala' merupakan dasar bagi pertolongan khusus, sedangkan umat secara umum merupakan penolong yang bersifat umum.

Adapun Baitul Mal hanya menerima harta yang tidak memiliki pemilik yang berhak. Selama seseorang telah menetapkan hartanya untuk seseorang setelah kematiannya, maka harta itu tidak lagi dianggap sebagai harta yang terlantar."[2]

1 Zahrah At-Tafasir 3/1665.
2 Zahrah At-Tafasir 3/1666.

Masalah Sisa Harta Warisan

Masalah ini mencakup dua aspek yang saling berkaitan dalam sistem warisan. Pertama, hukum mengenai sisa harta peninggalan setelah bagian-bagian yang ditentukan diberikan kepada para penerimanya. Kedua, pihak yang berhak menerima harta ketika tidak terdapat ahli waris.

Masalah Pertama: Hukum Sisa Harta Setelah Pembagian Bagian-Bagian Warisan

Para fuqaha membahas persoalan sisa harta yang masih ada setelah para pemilik bagian tertentu (asḥab al-furuḍ) menerima bagian mereka. Mereka berbeda pendapat mengenai pihak yang berhak atas sisa tersebut menjadi tiga pendapat:

- Pendapat pertama: Jika masih terdapat sisa harta setelah pembagian kepada para pemilik bagian tertentu, maka sisa itu dikembalikan kepada mereka sesuai dengan proporsi bagian masing-masing, dengan pengecualian suami dan istri. Pendapat ini diriwayatkan dari Umar, Ali, dan Ibnu Mas'ud. Pendapat ini juga menjadi pegangan dalam mazhab Hanafiyah dan Hanabilah, serta salah satu pendapat dalam mazhab Syafi'i ketika Baitul Mal tidak berfungsi secara teratur.

- Pendapat kedua: Sisa harta dikembalikan kepada seluruh pemilik bagian tertentu, termasuk suami dan istri, sesuai dengan proporsi bagian masing-masing. Pendapat ini diriwayatkan dari Utsman bin 'Affan.

- Pendapat ketiga: Sisa harta tidak dikembalikan kepada para pemilik bagian tertentu, melainkan diserahkan kepada Baitul Mal. Pendapat ini dinukil dari Zaid bin Tsabit dan menjadi pendapat mazhab Malikiyah, Syafi'iyah, serta salah satu riwayat dari Ahmad.[1]

Tampaknya pendapat pertama adalah yang paling kuat.

1 Al-Fiqh Al-Muyassar, Abdullah Ath-Thayyar 5/270.

Masalah Kedua: Hukum Harta Warisan Apabila Tidak Ada Ahli Waris

Apabila seseorang meninggal dunia tanpa meninggalkan ahli waris, para fuqaha berbeda pendapat mengenai pihak yang berhak menerima harta peninggalannya:

- Pendapat pertama: Harta diberikan kepada dzawi al-arḥam (kerabat yang tidak termasuk ahli waris dengan bagian tertentu maupun ahli waris 'asabah). Ini merupakan pendapat mazhab Hanbali[1], Hanafi[2], Zaidiyah[3], dan Imamiyah[4]. Pendapat ini lebih kuat.

- Pendapat kedua: Harta diserahkan kepada Baitul Mal, dan kerabat dzawi al-arḥam tidak memiliki hak atasnya. Ini merupakan pendapat mazhab Syafi'i[5], Maliki[6], dan Zhahiri[7].

Namun, ulama muta'akhkhirin dari kalangan Syafi'iyah dan Malikiyah menetapkan bahwa apabila Baitul Mal tidak berfungsi secara teratur, maka harta tersebut diberikan kepada dzawi al-arḥam, sebagaimana disebutkan dalam kitab-kitab kedua mazhab tersebut.

Perbedaan pendapat ini hanya terjadi ketika terdapat pertentangan antara hak Baitul Mal dan hak dzawi al-arḥam.

Adapun apabila tidak ada kerabat dzawi al-arḥam, maka tidak ada perbedaan pendapat bahwa harta tersebut diserahkan kepada Baitul Mal apabila Baitul Mal berfungsi dengan baik. Jika Baitul Mal tidak berfungsi sebagaimana mestinya, maka harta tersebut digunakan untuk kemaslahatan umum kaum Muslimin.

1 Al-Mughni, Ibnu Qudamah 7/83, Al-Inshaf, Al-Mardawi 7/323.
2 Hasyiyah Ibnu 'Abidin 5/504, Syarh Al-Kanzi, Zaila'i 6/242.
3 Al-Bahru Az-Zakhkhar 6/352.
4 Syara'i Al-Islam 4/26.
5 Nihayah Al-Muhtaj 6/11, Al-Muhazzab 2/32.
6 Asy-Syarh Al-Kabir Ma'a Hasyiyah Ad-Dasuqi 4/16.
7 Al-Muhalla, Ibnu Hazm 8/348.

Beberapa Kaidah yang Dapat Disimpulkan dari Ayat-Ayat Warisan

- Warisan dibagikan berdasarkan kaidah: semakin dekat hubungan kekerabatan, semakin besar bagian yang diperoleh.

- Arah utama pewarisan adalah kepada keturunan (furu'). Dengan kata lain, jalur warisan pada dasarnya mengarah kepada keturunan. Hal ini merupakan pemahaman yang secara naluriah muncul ketika mendengar istilah warisan. Oleh karena itu, ayat-ayat warisan ketika pertama kali menjelaskan tata cara pembagian harta, dimulai dengan penyebutan bagian anak-anak dalam firman Allah Swt.: يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِى أَوْلَادِكُمْ *"Allah mensyariatkan (mewajibkan) kepadamu tentang (pembagian warisan untuk) anak-anakmu."* (QS. An-Nisa' [4]: 11). Berdasarkan prinsip ini, jalur keturunan tidak dapat disaingi oleh jalur lainnya dalam hal hak waris. Bagaimanapun jauhnya tingkat keturunan tersebut, ia tetap lebih dekat dan lebih kuat hubungannya dengan orang yang meninggal dibandingkan jalur-jalur lainnya. Karena itu, tidak ada jalur lain, baik jalur orang tua maupun saudara, yang dapat mengalahkannya. Apabila terjadi pertemuan antara jalur keturunan dengan jalur lainnya, maka jalur keturunan didahulukan dan lebih berhak atas warisan. Sebagai contoh, apabila seseorang meninggal dunia dengan meninggalkan seorang cucu laki-laki dari anak laki-lakinya (ibnu al-ibn) dan seorang saudara kandung laki-laki, maka arah pewarisan diberikan kepada keturunannya, sehingga seluruh harta warisan menjadi hak cucu laki-laki tersebut.

WASIAT DAN WARISAN

Dengan mencermati ayat-ayat Al-Quran yang berkaitan dengan wasiat dan warisan, tampak bahwa perhatian Al-Quran terhadap wasiat lebih menonjol; wasiat disebutkan dalam sekitar sepuluh ayat, sedangkan warisan hanya disebutkan dalam tiga ayat. Namun demikian, perhatian tersebut tidak tercermin dalam realitas maupun dalam konstruksi fikih. Perhatian justru lebih banyak diarahkan kepada warisan daripada wasiat, hingga wasiat hampir tersisih dari kesadaran praktis, terutama setelah tersebarnya pendapat yang menyatakan bahwa ayat wasiat telah dihapus hukumnya (mansukh). Padahal, ayat wasiat datang dengan redaksi yang menunjukkan kewajiban, karena diawali dengan firman Allah Swt.: كُتِبَ, dan diakhiri dengan firman-Nya: حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ. Ungkapan-ungkapan tersebut dalam penggunaan Al-Quran menunjukkan makna kewajiban dan ketetapan hukum. Selain itu, ayat-ayat warisan menetapkan bahwa wasiat didahulukan sebelum pembagian harta, dalam susunan yang berulang: مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ. Di samping itu, terdapat variasi bentuk kata yang menunjukkan wasiat, seperti: يُوصِينَ, تُوصُونَ dan يُوصَى. Ketentuan ini diulang sebanyak empat kali dalam dua ayat pembagian warisan, yang menegaskan bahwa pembagian harta peninggalan hanya dilakukan setelah pelaksanaan wasiat dan pelunasan utang.

Lalu, apakah ayat wasiat telah dihapus hukumnya (mansukh) atau tetap berlaku? Jika dikatakan tidak ada penghapusan hukum antara

ayat wasiat dan ayat-ayat warisan, bagaimana cara mengompromikan makna keduanya?

Mereka yang berpendapat adanya penghapusan hukum (mansukh) tidak sepakat dalam menentukan dalil yang menghapusnya (nasikh). Sebagian berpendapat bahwa ayat-ayat warisanlah yang menghapus hukum wasiat yang terdapat dalam ayat tersebut, dengan alasan bahwa bagian para ahli waris telah ditentukan secara rinci. Sementara kelompok lain berpendapat bahwa hadis لاَ وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ "Tidak ada wasiat bagi ahli waris" merupakan dalil yang menghapusnya, berdasarkan maknanya yang melarang pemberian wasiat kepada orang yang telah memiliki hak waris.

Adapun mereka yang berpendapat bahwa ayat tersebut tetap berlaku, pandangan mereka beragam dalam penerapan hukumnya. Sebagian membatasi kebolehan wasiat—dalam batas sepertiga harta—hanya kepada kerabat yang bukan ahli waris. Sebagian lainnya membolehkan wasiat kepada ahli waris maupun bukan ahli waris dalam batas tersebut. Kemudian, perbedaan pendapat berkembang lebih lanjut dalam kelompok ini sendiri, antara mereka yang mensyaratkan persetujuan ahli waris lainnya agar wasiat kepada ahli waris sah, dan mereka yang tidak menganggap persetujuan tersebut sebagai syarat yang wajib.[1]

Pandangan-pandangan utama mengenai wasiat dapat diringkas sebagai berikut:

- Pertama, tidak boleh memberikan wasiat kepada ahli waris dalam keadaan apa pun, baik ahli waris lainnya menyetujuinya maupun tidak. Jika wasiat tersebut dibuat, maka dianggap batal. Ini merupakan pendapat Ibnu Hazm, mazhab Maliki, sebagian ulama Syafi'iyah, dan sebagian ulama Hanabilah.

- Kedua, wasiat kepada ahli waris bergantung pada persetujuan para ahli waris lainnya. Jika mereka menyetujuinya setelah wafatnya

1 Untuk perincian lebih lanjut mengenai perkara penghapusan hukum (naskh) wasiat, rujuk buku penulis: Ishkaliyyah An-Naskh Fi Al-Quran Al-Karim.

pemberi wasiat, maka wasiat tersebut sah dan dapat dilaksanakan. Jika tidak, maka wasiat tersebut batal. Ini merupakan pendapat mazhab Hanafi, pendapat yang lebih kuat dalam mazhab Syafi'i, pendapat yang lebih kuat dalam mazhab Hanbali, serta sebagian ulama Maliki.

- Ketiga, wasiat kepada ahli waris tetap sah dalam batas sepertiga harta, baik para ahli waris lainnya menyetujuinya maupun tidak. Ini merupakan pendapat Syiah Imamiyah dan sebagian ulama Zaidiyah. Pendapat ini juga didukung oleh sejumlah tokoh kontemporer, seperti Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Muhammad Abu Zahrah, Abdul Karim al-Khatib, dan lainnya.

Bantahan terhadap Pendapat yang Menyatakan Adanya Nasakh

Para mufasir berbeda pendapat mengenai status hukum ayat wasiat yang terdapat dalam firman Allah Swt.: كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ *"Diwajibkan atas kamu, apabila seseorang di antara kamu kedatangan tanda-tanda maut, jika dia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk kedua orang tua dan karib kerabat dengan cara yang patut, sebagai kewajiban bagi orang-orang yang bertakwa."* QS. Al-Baqarah [2]: 180.

Apakah ayat ini merupakan ayat yang tetap berlaku (muhkam) atau telah dihapus hukumnya (mansukh)? Mereka yang berpendapat bahwa ayat ini telah dihapus berbeda pendapat mengenai dalil yang menghapusnya hingga menjadi empat pendapat, dan mereka juga terbagi dalam dua pandangan mengenai cakupan hukum yang dihapus.

Adapun kelompok yang lain berpegang pada pendapat bahwa ayat tersebut tetap berlaku dan tidak dihapus hukumnya. Namun, mereka berbeda pendapat dalam menjelaskan cara mengompromikan ayat tersebut dengan ayat-ayat warisan.

Mereka yang berpendapat bahwa ayat ini telah dihapus terbagi menjadi dua kelompok berkaitan terhadap siapa ia dihapuskan:

- Pertama—dan ini merupakan pendapat mayoritas mufasir dan fuqaha—yang menyatakan bahwa ayat tersebut dihapus secara mutlak, baik terhadap orang yang berhak mewarisi maupun yang tidak berhak mewarisi.

- Kedua—pendapat yang dinisbatkan kepada Ibnu Abbas, Al-Hasan Al-Bashri, Masruq, Thawus, Adh-Dhahhak, Muslim bin Yasar, dan Al-'Ala' bin Ziyad—yang membatasi penghapusan hukum ayat tersebut hanya pada ahli waris, sementara hukum wasiat bagi selain ahli waris tetap berlaku.[1]

Mengenai dalil yang dianggap menghapus hukum wasiat, Ar-Razi dalam tafsirnya memaparkan empat pendapat sebagai berikut:

1. Penghapusan oleh ayat-ayat warisan.

Sebagian ulama berpendapat bahwa ayat-ayat warisan menghapus hukum ayat wasiat, karena ayat-ayat tersebut telah memberikan hak kepada setiap orang yang berhak menerimanya. Namun, Ar-Razi melemahkan pendapat ini. Menurutnya, penetapan sebagian hak melalui sistem warisan tidak menghalangi keberadaannya bersama wasiat. Oleh karena itu, ayat-ayat warisan lebih tepat dipahami sebagai pengkhusus (mukhassis), bukan sebagai penghapus (nasikh).

2. Penghapusan oleh hadis لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ "Tidak ada wasiat bagi ahli waris"

Menurut Ar-Razi, ini adalah pendapat yang paling dekat untuk diterima. Namun, ia tetap mengajukan keberatan terhadapnya, karena hadis tersebut termasuk hadis ahad. Menurut mayoritas ahli usul fikih, Al-Quran tidak dapat dihapus hukumnya oleh hadis ahad, kecuali apabila hadis tersebut diterima oleh umat dengan tingkat penerimaan yang menghasilkan

1 Tafsir Ar-Razi 5/234.

keyakinan pasti. Ar-Razi menolak hal tersebut, karena penerimaan umat terhadap hadis itu bersifat dugaan (zhanni) dan tidak mengangkatnya ke tingkat yang memungkinkan terjadinya nasakh.

3. Penghapusan berdasarkan ijmak

Dalam pendapat ini, ijmak dianggap sebagai bukti bahwa nasakh memang telah terjadi. Namun, Ar-Razi menolak pandangan tersebut, karena ijmak bukan dalil yang berdiri sendiri untuk menetapkan nasakh. Ijmak hanya menunjukkan adanya dalil lain yang keberadaannya dianggap cukup sehingga tidak perlu disebutkan. Selain itu, Ar-Razi juga melemahkan pendapat ini dengan menunjukkan adanya pihak-pihak yang menolak nasakh, sehingga klaim adanya ijmak menjadi tidak sah.

4. Penghapusan berdasarkan qiyas

Menurut Ar-Razi, ini adalah pendapat yang paling lemah. Sebagian ulama berargumen bahwa apabila wasiat benar-benar wajib, maka kerabat dekat tetap akan memperoleh hak mereka meskipun tidak ada wasiat. Namun kenyataannya, ketika wasiat tidak dibuat, mereka tidak memperoleh apa pun. Hal ini—menurut mereka—menunjukkan bahwa kewajiban wasiat telah dihapus. Ar-Razi membantah argumentasi tersebut dengan menegaskan bahwa qiyas tidak dapat dijadikan dasar untuk menghapus hukum Al-Quran.

Secara umum, Ar-Razi mengkritik seluruh pendapat tersebut dan berpendapat bahwa dalil-dalil yang diajukan tidak cukup kuat untuk memastikan terjadinya nasakh pada ayat ini.[1] Dan yang tampak dari penjelasan Ar-Razi dalam tafsirnya adalah bahwa ia memaparkan berbagai pendapat mengenai nasakh tanpa memberikan kesimpulan yang tegas. Namun, secara implisit ia cenderung mendukung pendapat yang menolak

1 Lihat Tafsir Ar-Razi 5/234.

adanya nasakh, sebagaimana terlihat dalam pembahasannya terhadap argumentasi pihak yang menyatakan adanya nasakh.[1]

Ath-Thabari juga menegaskan adanya perbedaan pendapat mengenai penghapusan ayat wasiat oleh ayat-ayat warisan. Ia berkata: "Jika ada yang berkata: Bukankah engkau telah mengetahui bahwa sekelompok ulama berpendapat bahwa firman Allah: الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ "wasiat untuk kedua orang tua dan kerabat dekat" telah dihapus oleh ayat warisan? Maka dijawab kepadanya: Sekelompok ulama lainnya berbeda pendapat dengan mereka dan mengatakan bahwa ayat tersebut tetap berlaku dan tidak dihapus."[2]

Ath-Thabari memperingatkan agar tidak tergesa-gesa menetapkan adanya nasakh. Menurutnya, mengompromikan berbagai nash lebih diutamakan selama hal itu masih memungkinkan. Ia berkata: "Apabila telah terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai penghapusan hukum tersebut, maka kita tidak berhak memutuskan bahwa ayat itu telah dihapus kecuali berdasarkan dalil yang wajib diterima. Sebab, tidak mustahil hukum ayat ini dan hukum ayat-ayat warisan dapat berlaku bersama dalam satu keadaan secara sah tanpa adanya pertentangan antara hukum yang satu dengan hukum yang lain. Adapun nasikh dan mansukh adalah dua ketentuan yang tidak mungkin berkumpul dalam satu keadaan secara sah, karena salah satunya meniadakan yang lain. Pendapat yang kami kemukakan ini juga dianut oleh sejumlah ulama terdahulu maupun belakangan."[3]

Dalam konteks yang sama, Al-Hakim Al-Jasymi, salah seorang tokoh Mu'tazilah, berkata: "Mereka berbeda pendapat mengenai wasiat dalam tiga pandangan. Sebagian berpendapat bahwa hukumnya telah dihapus secara keseluruhan, dan inilah pendapat mayoritas fuqaha. Sebagian berpendapat bahwa hukumnya tetap berlaku secara keseluruhan, yakni tidak dihapus. Sebagian lainnya berpendapat bahwa hukumnya dihapus

1 Lihat Tafsir Ar-Razi 3/639.
2 Tafsir Ath-Thabari 3/385.
3 Tafsir Ath-Thabari 3/385.

bagi orang yang berhak mewarisi, namun tetap berlaku bagi orang yang tidak berhak mewarisi."[1]

Namun, Al-Jasymi tidak menisbatkan pendapat-pendapat yang menolak nasakh kepada tokoh-tokoh tertentu, dan juga tidak menjelaskan argumentasi yang mendasarinya. Adapun muridnya, Az-Zamakhsyari, dalam tafsirnya menyebutkan dua pendapat dari kalangan yang berpegang pada tidak adanya nasakh, tetapi ia juga tidak menyebutkan nama para pendukungnya. Meski demikian, konteks dan kecenderungan teologis Mu'tazilah menunjukkan bahwa pendapat-pendapat tersebut kemungkinan besar berasal dari para ulama dalam tradisi Mu'tazilah sendiri. Hal ini akan ditegaskan kemudian oleh Ar-Razi ketika ia menisbatkannya kepada Abu Muslim Al-Ashfahani, salah seorang tokoh terkemuka Mu'tazilah.

Dari uraian tersebut tampak bahwa pendapat yang menolak adanya nasakh memiliki akar yang kuat dalam khazanah Islam. Pendapat ini dianut oleh sejumlah teolog dan mufasir besar yang membelanya dengan pendekatan metodologis yang mengutamakan kemungkinan harmonisasi antar-nash, tanpa harus menempuh jalan nasakh.

Hadis لاَ وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ "Tidak Ada Wasiat bagi Ahli Waris"

Hadis لاَ وَصِيَّــةَ لِــوَارِثٍ "Tidak ada wasiat bagi ahli waris" tidak dapat dijadikan dasar untuk menetapkan bahwa ia menghapus hukum ayat wasiat, dan juga tidak layak dijadikan dalil untuk mengkhususkannya. Hal ini didasarkan pada beberapa pertimbangan usul fikih, di antaranya sebagai berikut:

Pertama, hadis ini termasuk dalam kategori hadits ahad, dan hadits ahad tidak memiliki tingkat keabsahan yang setara dengan Al-Quran yang bersifat qat'i (pasti kebenarannya); oleh karena itu, tidaklah sah

1 At-Tahzib Fi At-Tafsir 1/474.

untuk menggunakannya sebagai dasar untuk menganulir teks Al-Quran yang keabsahannya bersifat qat'i.

Penegasan bahwa hadis tersebut adalah hadis ahad telah dilakukan oleh sejumlah ulama usul fikih dan tafsir:

Al-Maturidi berkata: "Kemudian mereka berbeda pendapat mengenai hadis yang diriwayatkan: إِنَّ اللَّـهَ تَبَـارَكَ وَتَعَالَـى قَـدْ أَعْطَـى كُلَّ ذِى حَـقٍّ حَقَّـهُ فَـلاَ وَصِيَّـةَ لِـوَارِثٍ *"Sesungguhnya Allah Tabaraka wa Swt. telah memberikan kepada setiap pemilik hak haknya, maka tidak ada wasiat bagi ahli waris."* Sebagian berpendapat bahwa tidak boleh terjadi nasakh terhadap ayat tersebut, karena sunah tidak dapat menghapus Al-Kitab. Sebagian yang lain berkata: Tidak demikian, tetapi hadis itu termasuk khabar ahad. Menurut pendapat kalian sendiri, khabar ahad tidak dapat menghapus khabar ahad yang sepadan dengannya, lalu bagaimana mungkin ia dapat menghapus Kitab Tuhan semesta alam?"[1]

Fakhruddin Ar-Razi berkata: "Ini adalah khabar ahad, maka tidak boleh Al-Quran dihapus dengannya."[2]

Al-Baidhawi berkata: "Hadis tersebut merupakan hadis ahad, dan penerimaan umat terhadapnya tidak menjadikannya setara dengan hadis mutawatir."[3]

Di kalangan ulama kontemporer, Rasyid Ridha berkata: "Dalil yang bersifat zhanni dari hadis tidak dapat menghapus dalil yang bersifat qath', lalu bagaimana mungkin ia dapat menghapus Al-Quran yang seluruhnya bersifat qath'i?"[4]

Abdul Karim Al-Khatib berkata: "Hadis yang diriwayatkan dengan lafaz لاَ وَصِيَّـةَ لِوَارِثٍ *"Tidak ada wasiat bagi ahli waris"* adalah hadis yang tidak

1 Tafsir Al-Maturidi 2/17.
2 Tafsir Ar-Razi 5/234.
3 Tafsir Al-Baidhawy hal. 123.
4 Tafsir Al-Manar jilid 2 hal. 109.

mutawatir, sehingga tidak dapat dijadikan dasar untuk menghapus salah satu hukum Al-Quran."[1]

Kesimpulannya, nasakh harus didasarkan pada dalil yang lebih kuat atau setidaknya setara dengan nash yang dihapus. Hadis ahad tidak mencapai tingkatan tersebut, terutama ketika digunakan untuk membatalkan suatu ketentuan Al-Quran yang secara tegas dinyatakan dalam ayat yang muhkam. Oleh karena itu, menjadikan hadis ini sebagai dasar bagi klaim nasakh (penghapusan/pembatalan) ataupun takhshish (pengkhususan) merupakan sesuatu yang tidak dapat diterima dari sudut pandang usul fikih.

Kedua, hadis tersebut memiliki cacat ('illah) dalam sanadnya, sehingga tidak dapat dijadikan landasan untuk menetapkan nasakh (penghapusan/pembatalan) ataupun takhshish (pengkhususan).

Muhammad Rasyid Ridha telah mengkaji hadis لاَ وَصِيَّـــةَ لِـــوَارِثٍ "Tidak ada wasiat bagi ahli waris" dari sisi sanad dengan kritik yang cukup mendalam. Pokok-pokok kritiknya dapat diringkas sebagai berikut:

1. Tidak mencapai derajat kesahihan tertinggi

Rasyid Ridha menunjukkan bahwa hadis tersebut tidak diriwayatkan secara musnad oleh dua imam hadis utama, yaitu Al-Bukhari dan Muslim. Hal ini menunjukkan bahwa keduanya tidak menilainya mencapai tingkat kesahihan tertinggi, sehingga nilai hadis tersebut menjadi lemah apabila dijadikan dasar untuk menetapkan nasakh.

Rasyid Ridha berkata: "Adapun hadis tersebut, mereka berusaha menjadikannya setara dengan hadis mutawatir atau mendekatkannya kepada derajat itu dengan alasan bahwa umat telah menerimanya. Dengan demikian, mereka menganggapnya layak menjadi nasikh. Padahal hadis itu sendiri tidak mencapai tingkat kepercayaan yang disyaratkan

1 At-Tafsir Al-Qurani Li Al-Quran jilid 1 hal. 198.

oleh kedua syaikh Al-Bukhari dan Muslim, karena tidak seorang pun dari keduanya meriwayatkannya secara musnad."[1]

2. Jalur periwayatannya terbatas

Ia menjelaskan bahwa riwayat-riwayat hadis tersebut pada dasarnya berputar pada tiga sahabat, yaitu Amr bin Kharijah, Abu Umamah, dan Ibnu Abbas, sementara seluruh jalur tersebut tidak lepas dari kritik para ahli hadis.

Rasyid Ridha berkata: "Riwayat para penyusun Sunan mengenai hadis ini terbatas pada Amr bin Kharijah, Abu Umamah, dan Ibnu Abbas. Pada sanad riwayat kedua terdapat Ismail bin 'Ayyasy yang telah menjadi objek pembicaraan para ulama. At-Tirmidzi hanya menilainya hasan karena Ismail meriwayatkannya dari para perawi Syam, sedangkan sebagian imam memang menguatkan riwayatnya khusus dari kalangan mereka."[2]

3. Adanya cacat pada sanad

- Riwayat Ibnu Abbas dinilai bermasalah karena diriwayatkan melalui Atha'. Ada kemungkinan yang dimaksud adalah Atha' Al-Khurasani yang tidak pernah mendengar langsung dari Ibnu Abbas. Jika yang dimaksud adalah Atha' bin Abi Rabah, maka riwayat tersebut berstatus mursal.

- Dalam jalur Abu Umamah terdapat Ismail bin 'Ayyasy, seorang perawi yang diperselisihkan, terutama dalam riwayat-riwayatnya selain dari para perawi Syam.

Rasyid Ridha berkata: "Hadis Ibnu Abbas mengandung cacat, karena diriwayatkan melalui Atha' darinya. Ada yang mengatakan bahwa ia adalah Atha' Al-Khurasani, padahal ia tidak pernah mendengar dari Ibnu Abbas. Ada pula yang mengatakan bahwa ia adalah Atha' bin Abi Rabah. Abu

1 Tafsir Al-Manar jilid 2 hal. 111.
2 Tafsir Al-Manar jilid 2 hal. 111.

Dawud meriwayatkannya dalam kitab Al-Marasil darinya. Adapun riwayat yang dikeluarkan Al-Bukhari melalui jalur Atha' bin Abi Rabah hanyalah perkataan Ibnu Abbas yang mauquf. Sedangkan riwayat-riwayat lainnya, tidak ada perbedaan pendapat mengenai kelemahannya."[1]

4. Ketergantungan pada penilaian At-Tirmidzi

Rasyid Ridha menilai bahwa penghasanan hadis oleh At-Tirmidzi tidak cukup kuat untuk dijadikan sandaran utama, karena At-Tirmidzi dikenal lebih longgar dalam penilaian kesahihan dibandingkan sebagian imam hadis lainnya. Ia juga menegaskan bahwa para imam yang lebih ketat, seperti Al-Bukhari dan Muslim, tidak mensahihkan hadis tersebut.

Ia berkata: "Maka jelaslah bahwa kita tidak memiliki riwayat hadis yang dinilai sahih selain riwayat Amr bin Kharijah. Adapun yang mensahihkannya hanyalah At-Tirmidzi, sementara ia termasuk ulama yang lebih longgar dalam memberikan penilaian sahih. Sedangkan Al-Bukhari dan Muslim tidak menerimanya."[2]

5. Lemahnya klaim bahwa umat menerimanya secara umum

Rasyid Ridha juga mengkritik anggapan bahwa hadis tersebut diterima secara luas oleh umat sehingga dapat mendekati kedudukan hadis mutawatir. Menurutnya, fakta-fakta yang ada tidak mendukung klaim tersebut.

Ia berkata:

"Apakah pantas dikatakan bahwa hadis seperti ini telah diterima oleh umat secara umum?"[3]

Ia kemudian menutup pembahasannya dengan pernyataan:

1 Tafsir Al-Manar jilid 2 hal. 111.
2 Tafsir Al-Manar jilid 2 hal. 111.
3 Tafsir Al-Manar jilid 2 hal. 111.

"Mengapa demikian besar keinginan untuk menetapkan bahwa ayat tersebut telah dihapus, padahal Allah Swt. sendiri telah menegaskannya dan mengancam orang yang mengubahnya? Tidaklah hal itu melainkan pengaruh taklid semata."[1]

Adapun mereka yang berusaha mengangkat hadis tersebut ke derajat mutawatir, atau mendekatkannya kepada derajat tersebut melalui klaim bahwa umat telah menerimanya secara umum, sehingga layak dijadikan sebagai penghapus nasikh ayat, maka kenyataannya tidak mendukung klaim tersebut. Hadis ini tidak mencapai tingkat kepercayaan yang disyaratkan oleh kedua imam hadis, Al-Bukhari dan Muslim, karena keduanya tidak meriwayatkannya secara musnad. Jika demikian keadaannya, bagaimana mungkin hadis tersebut dianggap mutawatir?

Ibnu Hajar mengomentari penyebutan hadis tersebut oleh Al-Bukhari dalam bentuk mauquf dengan mengatakan:

"Judul bab ini merupakan lafaz hadis marfu'. Tampaknya hadis tersebut tidak memenuhi syarat Al-Bukhari, sehingga ia hanya menjadikannya sebagai judul bab sebagaimana kebiasaannya, dan mencukupkan diri dengan riwayat lain yang memiliki hukum yang sama."[2]

Kesimpulannya, hadis tersebut mengandung cacat pada sanadnya, jalur-jalur periwayatannya tidak lepas dari kegoncangan, dan tidak ada yang mensahihkannya kecuali ulama yang dikenal lebih longgar dalam penilaian hadis. Selain itu, status marfu'nya kepada Nabi Saw. tidak terbukti dalam kitab-kitab hadis yang paling sahih. Karena itu, hadis tersebut tidak cukup kuat untuk menghapus ayat Al-Quran yang muhkam dan qath'i, ataupun untuk mengkhususkan keumuman maknanya.

1 Tafsir Al-Manar jilid 2 hal. 111.
2 Fathu Al-Bari 5/37.

Indikasi yang Menunjukkan Kemuhkaman Ayat Wasiat dan Tidak Adanya Nasakh

Di antara indikasi penting yang mendukung pendapat bahwa ayat wasiat dalam Surah Al-Baqarah ayat 180 tetap berlaku dan tidak dihapus hukumnya adalah struktur ayat itu sendiri. Ayat tersebut mengandung sejumlah ungkapan yang menegaskan sifat kewajibannya dan menunjukkan ketetapan hukumnya.

Pertama: Ungkapan "كُتِبَ عَلَيْكُمْ" Diwajibkan atas Kamu

Muhammad Abu Zahrah berkata: "Firman Allah Swt.: 'كُتِبَ' menunjukkan suatu kewajiban yang sangat ditekankan. Penegasan tersebut dilakukan melalui bentuk penulisan yang bersifat tetap, tercatat, dan mengikat."[1]

Kedua: Penutup Ayat dengan Firman Allah "حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ" Sebagai Kewajiban bagi Orang-Orang yang Bertakwa

Abu Zahrah berkata: "Allah Swt. telah menegaskan perintah wasiat dengan firman-Nya: 'حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ' Kata 'حَقًّا' dalam ayat tersebut merupakan maf'ul bagi fi'il yang dihilangkan, yang diperkirakan bermakna sesuai dengan konteks ucapan atau ketetapan hukum. Misalnya: 'Allah menjadikannya sebagai suatu kewajiban' atau 'Allah mewajibkannya sebagai suatu kewajiban atas orang-orang yang bertakwa.' Pengaitan hukum wasiat yang menunjukkan kewajiban kepada kedua orang tua dan kerabat dekat memberi isyarat bahwa hukum tersebut bersifat muhkam dan tidak dihapus. Sebab, Allah Swt. tidak akan memberikan penegasan yang begitu kuat terhadap suatu hukum yang dalam ilmu-Nya telah ditetapkan akan segera dihapus. Ungkapan tersebut menunjukkan kewajiban sekaligus memperkuat maknanya. Penyebutan kewajiban itu atas orang-orang yang bertakwa menunjukkan bahwa merekalah orang-orang yang menaati Allah demi menghindari murka-Nya dan mengharapkan keridaan-Nya. Mereka segera memenuhi perintah-Nya dan

1 Zahrah At-Tafasir 1.541.

melaksanakannya dalam batas-batas kebaikan yang diakui syariat. Wasiat merupakan pemberian dari seseorang yang akan meninggalkan dunia kepada kerabat atau orang-orang yang memiliki hubungan dengannya. Wasiat itu menjadi amanah yang berada di tangan mereka; amanah dari orang yang telah wafat dan tidak lagi memiliki kuasa atas urusannya, sekaligus amanah dari Allah apabila wasiat itu ditujukan kepada kebaikan yang diridai-Nya. Oleh karena itu, Allah melarang perubahan terhadap wasiat tersebut."[1]

Ketiga: Ancaman dalam Firman Allah "فَمَـن بَدَّلَـهُ بَعْدَمـا سَـمِعَهُ" Maka Barangsiapa Mengubahnya Setelah Mendengarnya

Ayat tersebut disertai peringatan keras terhadap orang yang mengubah isi wasiat. Hal ini menunjukkan bahwa syariat bermaksud menetapkan hukum wasiat sebagai ketentuan yang bersifat berkelanjutan, bukan sebagai hukum sementara yang akan segera dihapus.

Muhammad Abduh berkata: "Sesungguhnya apabila Allah mensyariatkan suatu hukum bagi manusia, sementara Dia mengetahui bahwa hukum itu hanya bersifat sementara dan akan dihapus dalam waktu yang dekat, maka Dia tidak akan menegaskan dan menguatkannya sebagaimana penegasan terhadap perintah wasiat dalam ayat ini; yaitu dengan menyebutnya sebagai kewajiban bagi orang-orang yang bertakwa dan dengan ancaman terhadap orang yang mengubahnya."[2]

Keempat: Tidak Ada Bukti Pasti Bahwa Ayat-Ayat Warisan Turun Setelah Ayat Wasiat

Tidak terdapat dalil yang pasti bahwa ayat-ayat warisan diturunkan setelah ayat wasiat. Oleh karena itu, tidak tepat menyatakan bahwa ayat wasiat telah dihapus hanya berdasarkan dugaan kronologis yang tidak memiliki dasar yang kuat. Nasakh mensyaratkan adanya dalil yang jelas serta

1 Zahrah At-Tafasir 1/546.
2 Tafsir Al-Manar jilid 2 hal. 109.

pertentangan yang benar-benar terbukti antara dua ketentuan hukum, sedangkan hal tersebut tidak terbukti dalam kasus ini.

Muhammad Abduh berkata: "Tidak ada dalil yang menunjukkan bahwa ayat-ayat warisan diturunkan setelah ayat wasiat ini, dan konteks ayat sendiri tidak mendukung adanya nasakh."[1]

Kelima: Tetap Berlakunya Hukum Wasiat dalam Ayat-Ayat Warisan

Al-Maturidi menunjukkan ketelitian dalam menegaskan tetap berlakunya hukum wasiat dan tidak adanya nasakh, dengan bertumpu pada redaksi ayat-ayat warisan itu sendiri. Ia mendasarkan pendapatnya pada dua indikator yang jelas:

Pertama, firman Allah Swt.: يُوصِيكُمُ اللَّهُ dalam ayat warisan. Kata kerja yang digunakan di sini berasal dari akar kata yang sama dengan kata "wasiat" dalam ayat wasiat. Hal ini menunjukkan adanya kesatuan konteks dan fungsi legislasi, serta memberi isyarat bahwa konsep wasiat tetap eksis sebagai wasiat yang berasal dari Allah, bukan sekadar pengaturan teknis mengenai pembagian warisan.

Kedua, firman Allah Swt.: مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ, yang menunjukkan bahwa pelaksanaan pembagian warisan hanya dilakukan setelah pelaksanaan wasiat dan pelunasan utang. Susunan ini, baik dari sisi kronologi maupun legislasi, menegaskan bahwa wasiat memiliki kedudukan yang mendahului pembagian harta peninggalan, bukan sesuatu yang telah dibatalkan atau dihapus.[2]

Indikator-indikator tersebut—baik dari segi redaksi, konteks, maupun bentuk khitab—menunjukkan bahwa ayat wasiat merupakan ayat yang muhkam, mengandung karakter kewajiban, dan tidak terdapat nash yang secara tegas menghapus hukumnya. Dengan demikian, klaim adanya

1 Tafsir Al-Manar jilid 2 hal. 109.
2 Lihat Tafsir Al-Maturidi 2/17.

nasakh tampak lebih merupakan hasil ijtihad dan penafsiran tertentu daripada berdasarkan dalil yang qath'i. Oleh sebab itu, ayat tersebut tidak dapat disisihkan hanya dengan hadis ahad, ijmak yang bersifat zhanni, ataupun qiyas. Hal ini secara nyata melemahkan pendapat yang menyatakan bahwa ayat wasiat telah dihapus.

Firman Allah Swt.: "لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ" Untuk Kedua Orang Tua dan Kerabat Dekat

Para mufasir berbeda pendapat mengenai makna firman Allah Swt.: الْأَقْرَبِيـــنَ dalam ayat tersebut. Terdapat beberapa pendapat mengenai siapa yang dimaksud dengan "kerabat dekat", yaitu: anak-anak, seluruh kerabat selain kedua orang tua, seluruh kerabat baik yang berhak mewarisi maupun yang tidak berhak mewarisi dan kerabat yang tidak mememiliki hak waris.[1]

Pendapat yang tampak lebih kuat adalah bahwa yang dimaksud dengan الْأَقْرَبِيـــنَ "kerabat dekat" ialah kerabat orang yang meninggal selain kedua orang tua, yaitu mereka yang memiliki hubungan kekerabatan paling dekat dan ikatan yang paling kuat. Beberapa pertimbangan berikut mendukung pendapat ini:

Pertama: Lafaz الْأَقْرَبِينَ memiliki makna yang berbeda dengan ungkapan أُوْلِـــى الْقُرْبَـــى dan ذَوِى الْقُرْبَـــى yang digunakan dalam beberapa ayat Al-Quran lainnya. Kedua ungkapan tersebut menunjukkan seluruh orang yang memiliki hubungan kekerabatan dengan seseorang tanpa mempertimbangkan tingkat kedekatannya. Adapun lafaz الْأَقْرَبُـــوْنَ mengandung makna perbandingan dan kedekatan yang lebih kuat, yaitu mereka yang hubungan kekerabatannya paling dekat dibandingkan yang lain. Mereka merupakan anggota lingkaran pertama dalam hubungan nasab dan kedekatan keluarga.

1 Lihat Tafsir Ar-Razi 5/232.

Berdasarkan pengertian ini, istilah الْأَقْرَبِيـــنَ mencakup mereka yang memiliki hubungan kekerabatan paling erat, seperti anak-anak, suami atau istri, serta saudara kandung. Kedua orang tua pada dasarnya juga termasuk dalam cakupan makna tersebut. Oleh karena itu, penyebutan الْأَقْرَبِيـــنَ setelah kedua orang tua dapat dipahami sebagai bentuk penyebutan yang umum setelah yang khusus, dengan tujuan memberikan perhatian dan penekanan khusus terhadap kedudukan kedua orang tua.

Kedua: Lafaz الْأَقْرَبِيـنَ disebutkan dalam Al-Quran sebanyak enam kali. Pada lima di antaranya, lafaz tersebut disebutkan berdampingan dengan kedua orang tua. Keterkaitan yang berulang ini memiliki makna yang penting. Pola tersebut menunjukkan bahwa yang dimaksud dengan الْأَقْرَبِينَ adalah anggota keluarga yang berada dalam lingkaran kekerabatan terdekat, yaitu mereka yang memiliki hubungan nasab dan kedekatan hidup yang paling kuat dengan seseorang.

Adapun satu-satunya ayat yang tidak menyandingkan lafaz tersebut dengan kedua orang tua adalah firman Allah Swt.: وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ *"Dan berilah peringatan kepada kerabat-kerabatmu yang terdekat."* QS. Asy-Syu'ara [26]: 214. Makna ayat ini berbeda dari segi penggunaannya. Kedekatan di sini tidak diukur terhadap individu, melainkan terhadap kelompok kabilah atau keluarga besar itu sendiri. Dengan demikian, yang dimaksud adalah keluarga besar yang paling dekat dibandingkan keluarga besar yang lebih jauh. Makna kedekatan dalam ayat ini bersifat relatif dan ditentukan oleh konteksnya.

Adapun pada ayat-ayat lainnya, lafaz tersebut hadir dalam pola yang sama bersama penyebutan kedua orang tua, yang menunjukkan kesatuan makna dan konsistensi penggunaannya. Di antaranya firman Allah Swt.: يَسْـأَلُونَكَ مَـاذَا يُنْفِقُـونَ ۖ قُـلْ مَـا أَنْفَقْتُـمْ مِـنْ خَيْـرٍ فَلِلْوَالِدَيْـنِ وَالْأَقْرَبِيـنَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَـاكِينِ وَابْـنِ السَّـبِيلِ *"Mereka bertanya kepadamu Nabi Muhammad tentang apa yang harus mereka infakkan. Katakanlah, 'Harta apa saja yang kamu infakkan hendaknya diperuntukkan bagi kedua orang tua, kerabat dekat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan orang yang dalam*

perjalanan."" QS. Al-Baqarah [2]: 215. Dan firman-Nya: كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ *"Jadilah kamu penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah, sekalipun terhadap dirimu sendiri, kedua orang tuamu, atau kerabat dekatmu."* QS. An-Nisa' [4]: 135. Serta firman-Nya: وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ *"Dan bagi setiap orang telah Kami tetapkan ahli waris terhadap apa yang ditinggalkan oleh kedua orang tua dan kerabat dekatnya."* QS. An-Nisa' [4]: 33.

Dari keterkaitan kontekstual yang berulang ini dapat dipahami bahwa الْأَقْرَبِينَ dalam penggunaan Al-Quran yang dominan merujuk kepada kerabat terdekat seseorang, yaitu anak-anak, suami atau istri, serta saudara kandungnya; yakni orang-orang yang memiliki hubungan kekerabatan dan kedekatan yang paling kuat dengan dirinya.

Ketiga: Ayat-ayat warisan menetapkan bahwa hak mewarisi berasal dari مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ *"harta yang ditinggalkan oleh kedua orang tua dan kerabat dekat"*. Kemudian ayat-ayat yang lebih rinci menjelaskan kategori para ahli waris beserta bagian masing-masing, yaitu kedua orang tua, anak-anak, suami atau istri, serta saudara kandung. Dari susunan ini tampak bahwa istilah الْأَقْرَبِينَ dalam konteks tersebut merujuk kepada para kerabat terdekat selain kedua orang tua yang termasuk dalam kelompok ahli waris utama.

Allah Swt. berfirman: لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُوا الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا *"Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya, dan bagi perempuan ada hak bagian pula dari harta peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya, baik sedikit ataupun banyak menurut bagian yang telah ditetapkan. Dan apabila sewaktu pembagian itu hadir kerabat, anak yatim, dan orang miskin, maka berilah mereka sebagian dari harta itu dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik."* QS. An-Nisa' [4]: 7–8.

Ayat pertama menetapkan adanya bagian bagi laki-laki dan perempuan dari harta yang ditinggalkan oleh kedua orang tua dan kerabat dekat. Sulit untuk memahami istilah الْأَقْرَبِينَ dalam ayat ini sebagai selain anak-anak, pasangan suami istri, dan saudara kandung, karena merekalah—bersama kedua orang tua—yang menjadi pihak utama yang berhak menerima warisan sebagaimana dijelaskan dalam ayat-ayat berikutnya.

Kemudian pada ayat berikutnya digunakan istilah أُوْلُوْ الْقُرْبَى kerabat, yang cakupannya lebih luas daripada الْأَقْرَبِينَ. Istilah ini meliputi seluruh kerabat, baik yang berhak mewarisi maupun yang tidak. Konteks Al-Quran di sini membedakan antara dua tingkat kedekatan kekerabatan: kedekatan yang melahirkan hak yang telah ditetapkan secara hukum, dan kedekatan yang menuntut kebajikan serta perhatian tanpa melahirkan hak yang mengikat secara hukum. Karena itu, apabila pada saat pembagian warisan hadir kerabat yang tidak memperoleh bagian waris, bersama anak-anak yatim dan orang-orang miskin, maka dianjurkan untuk memberi mereka sebagian harta tersebut sebagai bentuk penghormatan, pelipur hati, sarana menumbuhkan kasih sayang, serta untuk mencegah munculnya perasaan kecewa atau tersinggung. Hal itu hendaknya disertai dengan tutur kata yang lembut dan sikap yang baik.

Berdasarkan pemahaman ini, makna الْأَقْرَبِينَ dalam ayat warisan adalah makna yang sama dengan yang dimaksud dalam ayat wasiat: كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ *"Diwajibkan atas kamu, apabila seseorang di antara kamu kedatangan tanda-tanda maut, jika dia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk kedua orang tua dan kerabat dekat secara patut."* QS. Al-Baqarah [2]: 180. Dengan demikian, ayat tersebut ditujukan kepada kedua orang tua dan orang-orang yang berada pada tingkat kedekatan berikutnya sebagaimana dijelaskan dalam ayat-ayat warisan, yaitu anak-anak, pasangan suami istri, dan saudara kandung.

Tampaknya, pengkhususan penyebutan الْأَقْرَبِينَ mengandung pesan perbaikan sosial yang penting. Pada masa jahiliah, wasiat sering kali

diberikan kepada orang-orang yang lebih jauh hubungan kekerabatannya atau bahkan kepada orang asing demi memperoleh kebanggaan dan prestise sosial. Sementara itu, kerabat dekat yang justru lebih berhak mendapatkan perhatian dan pemeliharaan sering kali dibiarkan hidup dalam kesulitan dan kemiskinan.

Al-Qasimi berkata: "Pada masa jahiliah mereka biasa berwasiat kepada orang-orang jauh dan orang asing demi mencari kebanggaan dan kehormatan, sementara mereka membiarkan kerabat dekat berada dalam kemiskinan, kesengsaraan, dan kesulitan. Karena itu Allah mewajibkan wasiat bagi mereka untuk mencegah masyarakat dari kebiasaan yang telah mereka lakukan. Demikian dikatakan oleh Al-Ashamm."[1]

Bentuk-Bentuk Pengompromian Ayat Menurut Para Mufasir Secara Umum

Az-Zamakhsyari—salah seorang tokoh Mu'tazilah generasi akhir—menyebutkan dalam karya tafsirnya Al-Kasysyaf beberapa kemungkinan penafsiran terhadap ayat wasiat. Di antaranya terdapat dua pendekatan yang memungkinkan pemahaman ayat tanpa harus menyatakan adanya nasakh. Ia berkata: "Dikatakan bahwa ayat tersebut tidak dihapus. Seorang ahli waris dapat menghimpun antara wasiat dan warisan berdasarkan ketentuan kedua ayat tersebut. Dan dikatakan pula bahwa ayat itu tidak bertentangan dengan ayat-ayat warisan. Maknanya adalah: diwajibkan atas kalian melaksanakan apa yang telah diwasiatkan Allah mengenai pewarisan bagi kedua orang tua dan kerabat dekat dalam firman-Nya: يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ "Allah mewasiatkan kepada kalian tentang pembagian warisan untuk anak-anak kalian." Atau maknanya: diwajibkan atas orang yang sedang menghadapi kematian untuk berwasiat agar kedua orang tua dan kerabat dekat memperoleh secara utuh apa yang

1 Tafsir Al-Qasimi 2/13.

telah diwasiatkan Allah bagi mereka, serta tidak mengurangi bagian-bagian yang telah ditetapkan untuk mereka."[1]

Dari penjelasan Az-Zamakhsyari tersebut dapat dipahami dua bentuk penafsiran yang menolak terjadinya nasakh:

1. Menggabungkan antara Wasiat dan Warisan

Menurut pemahaman ini, seorang ahli waris dapat memperoleh dua hal sekaligus: bagian warisan yang telah ditetapkan Allah dan wasiat yang diberikan oleh pewaris. Warisan merupakan hak syariat yang telah ditentukan oleh Allah, sedangkan wasiat merupakan pemberian sukarela dari pewaris. Karena keduanya berasal dari dasar hukum yang berbeda, tidak ada alasan yang menghalangi keduanya untuk berkumpul pada satu orang.

2. Memahami Ayat Wasiat dalam Surah Al-Baqarah sebagai penjelasan umum terhadaprincian dalam Surah An-Nisa'. Menurut pendekatan ini, wasiat yang disebutkan dalam Surah Al-Baqarah bukanlah wasiat yang berdiri sendiri di luar sistem warisan. Ayat tersebut dipahami sebagai penyebutan umum terhadap ketentuan yang kemudian dijelaskan secara rinci dalam Surah An-Nisa' melalui firman Allah: يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ *"Allah mensyariatkan mewasiatkan kepadamu tentang pembagian warisan untuk anak-anakmu."* QS. An-Nisa' [4]: 11. Dengan demikian, yang dimaksud dengan "wasiat" dalam ayat Al-Baqarah adalah wasiat Allah kepada hamba-hamba-Nya mengenai tata cara pembagian harta peninggalan sebagaimana dijelaskan dalam ayat-ayat warisan. Ketentuan tersebut tetap wajib dilaksanakan oleh para ahli waris atau para pelaksana wasiat, baik orang yang meninggal sempat menyatakannya secara lisan maupun tidak, karena sumber kewajibannya adalah perintah Allah sendiri.

Melalui kedua pendekatan ini tampak bahwa pendapat yang menolak adanya nasakh memiliki dasar ilmiah yang cukup kuat. Ayat-ayat

1 Al-Kasysyaf 1/224.

yang berbicara tentang wasiat dan warisan dapat dipahami sebagai saling melengkapi dan harmonis, bukan saling bertentangan sehingga mengharuskan adanya nasakh.

Adapun Ath-Thabari dalam tafsirnya menyebutkan dua pendapat dari kalangan yang menolak penghapusan hukum ayat wasiat. Ia berkata: "Para ulama berbeda pendapat mengenai hukum ayat ini.

Sebagian mereka berpendapat bahwa Allah tidak menghapus sedikit pun dari hukumnya. Ayat ini secara lahiriah menunjukkan keumuman yang mencakup setiap ayah, ibu, dan kerabat dekat. Akan tetapi, yang dimaksud dalam penerapan hukumnya hanyalah sebagian dari mereka, bukan seluruhnya, yaitu mereka yang tidak mewarisi dari orang yang meninggal, bukan mereka yang menjadi ahli warisnya.

Sebagian yang lain berpendapat bahwa hukum ayat ini pada mulanya wajib dan telah diamalkan selama suatu masa. Kemudian Allah menghapus hukum wasiat bagi kedua orang tua dan kerabat dekat yang menjadi ahli waris melalui ayat-ayat warisan, sementara kewajiban wasiat tetap berlaku bagi mereka yang tidak menjadi ahli waris."[1]

Pendapat pertama yang disebutkan Ath-Thabari dalam konteks penolakan terhadap nasakh adalah bahwa wasiat dikhususkan bagi kedua orang tua dan kerabat dekat yang tidak memperoleh hak waris. Adapun pendapat kedua menyatakan bahwa kewajiban wasiat dihapus bagi mereka yang menjadi ahli waris, tetapi tetap berlaku bagi mereka yang tidak mewarisi, dengan bertumpu pada hadis لاَ وَصِيَّـةَ لِـوَارِثٍ "Tidak ada wasiat bagi ahli waris."

Namun, kedua pendekatan tersebut tampak kurang selaras dengan konteks tekstual dan makna ayat. Dalam ayat wasiat digunakan ungkapan الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ "kedua orang tua dan kerabat dekat" , yaitu ungkapan yang sama yang kembali digunakan dalam ayat-ayat warisan. Pengulangan redaksi

1 Tafsir Ath-Thabari 3/385-390.

yang sama ini menunjukkan adanya kesatuan makna dan keseragaman rujukan. Berdasarkan hal tersebut, penafsiran yang membatasi wasiat hanya kepada kedua orang tua atau kerabat dekat yang tidak memperoleh warisan tampak sebagai penafsiran yang dipaksakan. Penafsiran semacam itu berhadapan langsung dengan redaksi Al-Quran yang tidak membedakan antara kerabat yang mewarisi dan yang tidak mewarisi. Sebaliknya, ayat tersebut menetapkan wasiat bagi kedua orang tua dan kerabat dekat secara umum dan tanpa pembatasan.

Permasalahan ini semakin jelas apabila diperhatikan perbedaan antara istilah الْأَقْرَبِيـــنَ dan ذَوِى الْقُرْبَـــى dalam penggunaan Al-Quran. Istilah الْأَقْرَبِيـــنَ pada umumnya menunjuk kepada kerabat yang paling dekat hubungan nasabnya dengan pewaris, yaitu mereka yang berada dalam lingkaran utama keluarga dan lazimnya menjadi ahli waris langsung. Adapun istilah ذَوِى الْقُرْبَـــى memiliki cakupan yang lebih luas, meliputi seluruh kerabat yang memiliki hubungan kekeluargaan, sekalipun mereka tidak termasuk pihak yang memiliki hak waris yang telah ditentukan.

Perbedaan redaksi dan makna ini menjadikan pendapat yang memahami ayat wasiat sebagai berbicara tentang kerabat dekat yang tidak mewarisi menghadapi kesulitan yang cukup besar. Sebab, berdasarkan pola penggunaan Al-Quran, istilah الْأَقْرَبِيـــنَ justru lebih dekat kepada makna para kerabat yang pada dasarnya termasuk pihak yang memiliki hak waris dalam sistem pewarisan.

Dengan demikian, pengompromian antara kedua kelompok ayat tersebut tidak perlu dilakukan melalui pendekatan takhshish (pengkhususan) ataupun nasakh (penghapusan/pembatalan hukum), melainkan melalui pembacaan ulang terhadap hubungan antara wasiat dan warisan. Pendekatan ini akan dijelaskan lebih lanjut melalui beberapa formulasi ijtihad yang menawarkan pemahaman yang harmonis terhadap nash-nash tersebut tanpa mengandaikan adanya pertentangan.

Imam Fakhruddin Ar-Razi menjelaskan secara rinci pandangan Abu Muslim Al-Ashfahani, salah seorang tokoh besar teologi Mu'tazilah, yang berpendapat bahwa ayat wasiat tidak dihapus hukumnya. Dalam tafsir Mafatih al-Ghaib, Ar-Razi mengemukakan bentuk-bentuk penafsiran yang sama dengan yang sebelumnya disebutkan oleh Az-Zamakhsyari. Hal ini menunjukkan bahwa pendapat yang menolak nasakh pada ayat tersebut merupakan pandangan yang telah mapan dan dikenal luas dalam lingkungan Mu'tazilah, serta mencerminkan kecenderungan metodologis yang berkembang dalam tradisi intelektual mereka.

Perlu dicatat bahwa Abu Muslim Al-Ashfahani wafat pada tahun 322 H. Hal ini menunjukkan bahwa pendapat tersebut telah muncul sejak masa yang cukup awal. Ia juga memiliki karya tafsir yang kini telah hilang, namun pada masanya dikenal luas dan menjadi rujukan penting. Ar-Razi banyak mengutip pandangan-pandangannya, termasuk ijtihadnya dalam masalah ini. Selain itu, gagasan yang menolak adanya nasakh dalam Al-Quran secara umum juga pernah dikemukakan oleh sebagian tokoh Mu'tazilah generasi awal, sebagaimana disebutkan oleh Al-Amidi.[1]

Ar-Razi berkata dalam tafsirnya: "Sebagian ulama berpendapat bahwa ayat ini tidak pernah menjadi mansukh, dan inilah pilihan Abu Muslim Al-Ashfahani."[2]

Selanjutnya, Ar-Razi memaparkan tiga pendekatan utama yang menunjukkan kemungkinan harmonisasi antara ayat wasiat dan ayat-ayat warisan tanpa harus menyatakan adanya nasakh. Penjelasan ini sekaligus memperkuat pandangan Abu Muslim.

Ar-Razi mengemukakan tiga pendekatan pokok sebagai berikut:

1. Ayat Wasiat Tidak Bertentangan dengan Ayat-Ayat Warisan

1 Lihat: Al-Ihkam Fi Ushul Al-Ahkam 3/141.
2 Tafsir Ar-Razi 5/234.

Menurut pendekatan ini, ayat wasiat dipahami dalam kerangka ayat-ayat warisan. Da yang dimaksud dengan wasiat adalah pelaksanaan ketentuan yang telah diwasiatkan Allah dalam hukum warisan, atau penegasan agar hak-hak para ahli waris yang telah ditetapkan tidak dilanggar dan tidak dikurangi.

2. Ahli Waris Dapat Menghimpun antara Warisan dan Wasiat

Pendekatan ini berangkat dari prinsip bahwa warisan merupakan pemberian yang ditetapkan oleh Allah, sedangkan wasiat merupakan pemberian yang berasal dari kehendak pewaris. Oleh karena sumber keduanya berbeda, tidak terdapat pertentangan antara keduanya. Dengan demikian, seseorang dapat menerima bagian warisan sekaligus memperoleh wasiat.

3. Mengkhususkan Keumuman Ayat Wasiat

Menurut pendekatan ini, keumuman ayat wasiat dibatasi sehingga penerapannya ditujukan kepada mereka yang tidak memperoleh hak waris, seperti kerabat yang terhalang menerima warisan atau pihak-pihak yang tidak termasuk ahli waris karena alasan-alasan syar'i. Adapun para ahli waris yang memperoleh bagian tertentu tetap tunduk kepada ketentuan yang telah dijelaskan dalam ayat-ayat warisan.[1]

Ar-Razi tidak secara tegas menyatakan bahwa salah satu dari pendekatan-pendekatan tersebut merupakan pilihan Abu Muslim Al-Ashfahani. Namun, yang tampak lebih kuat adalah bahwa posisi Abu Muslim berada di antara pendekatan pertama dan kedua. Keduanya lebih sesuai dengan metodologi Abu Muslim yang menolak konsep nasakh dalam Al-Quran secara umum dan berlandaskan pada prinsip bahwa nash-nash Al-Quran dapat dipadukan serta dipahami secara harmonis tanpa harus membatalkan salah satunya. Kedua pendekatan tersebut juga merupakan pendekatan yang disebutkan oleh Az-Zamakhsyari dalam tafsirnya tanpa

1 Lihat Tafsir Ar-Razi 234.

menambahkan alternatif lain. Hal ini menguatkan dugaan bahwa keduanya merupakan pandangan yang paling dekat dengan pilihan Abu Muslim Al-Ashfahani, serta mencerminkan bentuk penafsiran yang berkembang di kalangan Mu'tazilah sebagai upaya mengharmoniskan nash-nash Al-Quran tanpa menganggap adanya pertentangan di antara keduanya.

Adapun pendekatan ketiga, yang didasarkan pada takhshish (pengkhususan), yaitu dengan membatasi keberlakuan wasiat hanya kepada pihak-pihak yang tidak memperoleh warisan, meskipun tidak disebut oleh Ar-Razi sebagai bentuk nasakh secara eksplisit, tetap kurang sejalan dengan metodologi Abu Muslim yang pada dasarnya menolak nasakh. Mungkin karena alasan inilah Az-Zamakhsyari tidak mencantumkan pendapat ketiga yang menyatakan bahwa wasiat dihapus bagi kerabat yang menjadi ahli waris namun tetap berlaku bagi kerabat yang tidak mewarisi. Dalam pandangannya, pendapat tersebut tampaknya tidak termasuk kategori penolakan nasakh secara utuh, melainkan merupakan bentuk pengakuan terhadap nasakh dalam kadar tertentu.

Selain itu, pendapat yang membatasi ayat melalui takhshish atau nasakh parsial tampak mengandung unsur pemaksaan makna dan kurang sesuai dengan konteks ayat yang secara tegas menyebut الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ "kedua orang tua dan kerabat dekat". Ungkapan yang sama juga digunakan dalam ayat-ayat warisan, yang menunjukkan adanya kesatuan pihak yang menjadi sasaran pembicaraan dalam kedua kelompok ayat tersebut.

Adapun menjadikan hadis لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ "Tidak ada wasiat bagi ahli waris" sebagai dalil takhshish (pengkhususan) terhadap ayat wasiat menimbulkan persoalan lain. Pendekatan tersebut berarti membatasi makna nash Al-Quran dengan menggunakan hadis ahad yang bersifat zhanni dari segi penetapannya. Hal ini dipandang tidak tepat dalam konteks penjelasan hukum-hukum Al-Quran yang bersifat qath'i, terutama menurut pandangan yang menolak nasakh kecuali dengan dalil yang qath'i, sebagaimana menjadi kecenderungan Abu Muslim Al-Ashfahani dan banyak tokoh Mu'tazilah.

Bentuk-Bentuk Harmonisasi antara Ayat Wasiat dan Ayat Warisan

Pada pembahasan sebelumnya telah dipaparkan secara ringkas berbagai pendekatan yang dikemukakan para mufasir untuk mengharmoniskan ayat wasiat dan ayat warisan tanpa harus menerima konsep nasakh. Pada bagian ini, pendekatan-pendekatan tersebut akan dijelaskan secara lebih rinci, disertai satu pendekatan tambahan yang diajukan untuk didiskusikan. Tingkat kekuatan argumentatif dari masing-masing pendekatan tentu tidak sama.

Pendekatan Pertama: Wasiat Bersifat Global, Sedangkan Warisan Merupakan Perinciannya

Salah satu pendekatan paling menonjol yang dikemukakan oleh para ulama yang menolak nasakh adalah bahwa ayat wasiat dalam Surah Al-Baqarah diturunkan dalam bentuk global, yang memerintahkan pemberian wasiat kepada kedua orang tua dan kerabat dekat. Kemudian ayat-ayat warisan dalam Surah An-Nisa' datang untuk menjelaskan dan merinci kandungan global tersebut.

Dengan demikian, "wasiat" yang diwajibkan Allah dalam ayat pertama itulah yang kemudian dijelaskan secara rinci dalam firman-Nya: يُوصِيكُمُ اللَّـهُ فِـى أَوْلَادِكُـمْ *"Allah mensyariatkan mewasiatkan kepadamu tentang pembagian warisan untuk anak-anakmu."* QS. An-Nisa' [4]: 11. Dan ayat-ayat berikutnya yang mengatur pembagian harta peninggalan. Berdasarkan pemahaman ini, orang yang membuat wasiat wajib mematuhi apa yang telah diwasiatkan Allah, atau pihak yang bertanggung jawab atas pengelolaan harta peninggalan wajib melaksanakan "wasiat Allah" dalam pembagian harta kepada kedua orang tua dan kerabat dekat sebagaimana yang telah ditetapkan-Nya.

Az-Zamakhsyari menjelaskan makna ini dengan mengatakan: "Dikatakan bahwa ayat tersebut tidak bertentangan dengan ayat-ayat warisan.

Maknanya ialah: diwajibkan atas kalian melaksanakan apa yang telah diwasiatkan Allah mengenai pewarisan bagi kedua orang tua dan kerabat dekat dalam firman-Nya: يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ "Allah mewasiatkan kepada kalian tentang anak-anak kalian..." Atau diwajibkan atas orang yang sedang menghadapi kematian untuk berwasiat agar kedua orang tua dan kerabat dekat memperoleh secara utuh apa yang telah diwasiatkan Allah bagi mereka, dan agar tidak mengurangi bagian-bagian mereka."[1] Penafsiran ini menjadikan "wasiat Allah" yang disebutkan dalam Surah An-Nisa' sebagai penjelasan praktis terhadap perintah wasiat yang bersifat umum dalam Surah Al-Baqarah. Pendekatan yang sama juga dikutip oleh Fakhruddin Ar-Razi dalam tafsirnya.[2]

Para ulama yang menerima pendekatan ini berbeda pendapat mengenai pihak yang menjadi sasaran khitab perintah dalam ayat tersebut:

- Sebagian berpendapat bahwa perintah itu ditujukan kepada para hakim, wali, atau pelaksana urusan harta peninggalan agar memberikan bagian warisan kepada para ahli waris sesuai dengan ketentuan yang telah diwasiatkan Allah.

- Sebagian yang lain berpendapat bahwa perintah tersebut ditujukan kepada orang yang sedang menghadapi kematian, agar dalam wasiatnya ia tetap berpegang pada ketentuan pembagian yang telah ditetapkan Allah bagi kedua orang tua dan kerabat dekatnya.

Pendekatan harmonisasi ini juga dianut oleh Abu Al-Wafa Tsanaullah Al-Amritsari Al-Hanafi dalam kitab Tafsir Al-Quran bi Kalam ar-Rahman. Ia berkata: "Firman Allah Swt.: كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ "Diwajibkan atas kamu apabila kematian mendatangi salah seorang di antara kamu", baik ketika berada di tempat tinggal maupun dalam perjalanan, إِن تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ "jika ia meninggalkan harta, hendaklah berwasiat kepada kedua orang tua dan kerabat dekat secara makruf", yaitu sesuai dengan syariat, sebagaimana

1 Al-Kasysyaf 1/224.
2 Lihat Tafsir Ar-Razi 5/234.

firman-Nya: وَلاَ يَعْصِيْنَكَ فِى مَعْرُوْفٍ "dan janganlah mereka mendurhakaimu dalam perkara yang makruf."

Firman-Nya: حَقّــاً عَلَــى الْمُتَّقِيــنَ "Sebagai kewajiban bagi orang-orang yang bertakwa", merupakan mashdar yang bermakna penegasan hukum tersebut, yaitu bahwa orang yang akan meninggal wajib berpesan kepada para walinya agar membagi harta peninggalannya sesuai dengan apa yang telah ditetapkan Allah dalam firman-Nya: يُوصِيكُـمُ اللَّـهُ فِـى أَوْلَادِكُمْ "Allah mewasiatkan kepada kalian tentang anak-anak kalian..."

Firman-Nya: فَمَـن بَدَّلَـهُ بَعْدَ مَـا سَـمِعَهُ "Maka barang siapa mengubahnya setelah ia mendengarnya", yakni menyelisihi pembagian yang ditetapkan syariat. فَإِنَّمَـا إِثْمُـهُ عَلَـى الَّذِيـنَ يُبَدِّلُونَـهُ "Sesungguhnya dosanya hanya ditanggung oleh orang-orang yang mengubahnya", bukan oleh orang yang meninggal. إِنَّ اللـه سَـمِيعٌ "Sesungguhnya Allah Maha Mendengar", terhadap ucapan-ucapan kalian, عَلِيمٌ 'lagi Maha Mengetahui', keadaan-keadaan kalian.

Firman-Nya: فَمَـنْ خَافَ "Barang siapa khawatir terhadap penyimpangan atau dosa" مِن مُوصٍ جَنَفاً "dari seorang yang berwasiat", yaitu mengetahui adanya kezaliman yang menyebabkan hilangnya hak seseorang, أَوْ إِثْمـاً atau mengetahui adanya maksiat berupa wasiat yang bertentangan dengan perintah Allah, فَأَصْلَــحَ بَيْنَهُــمْ "lalu ia mendamaikan di antara mereka" sesuai dengan syariat, فَـلاَ إِثْـمَ عَلَيْـهِ إِنَّ اللـهَ غَفُـورٌ رَحِيـمٌ "maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." Allah menghapus dosa dari orang yang melakukan perbaikan tersebut karena baiknya niat yang ia miliki."[1]

Dengan penafsiran ini, klaim adanya pertentangan antara kedua kelompok ayat menjadi hilang. Wasiat ilahi dipahami berlangsung dalam dua tahap: tahap global (ijmal) dan tahap perincian (tafsil), tanpa memerlukan konsep nasakh atau penghapusan hukum.

1 Tafsir Al-Quran Bi Kalam Ar-Rahman hal. 44.

Telah disebutkan suatu permasalahan terkait penggabungan kedua ayat tersebut, yaitu yang tercantum dalam ayat-ayat tentang warisan dari firman Allah Swt.: مِـن بَعْـدِ وَصِيَّـةٍ يُوصِـى بِهَـا أَوْ دَيْـنٍ "setelah wasiat yang diwariskan atau hutang'", di mana secara lahiriah tampak bahwa wasiat adalah sesuatu yang terpisah dari warisan, dan pembagian harta warisan tidak dimulai kecuali setelah wasiat dilaksanakan, yang mungkin menyiratkan bahwa wasiat tidak termasuk dalam hukum warisan yang dijelaskan secara rinci dalam ayat-ayat Surah An-Nisa, dan karenanya tidak sesuai dengan apa yang disebutkan dalam ayat Al-Baqarah.

Permasalahan tersebut dapat dijawab dengan dua pendekatan:

- **Pertama:** Wasiat yang disebutkan dalam ayat-ayat tentang warisan adalah wasiat yang diperbolehkan atau disunahkan, yang dipilih seseorang atas kehendaknya sendiri, biasanya untuk pihak selain ahli waris. Wasiat ini berbeda dengan wasiat wajib yang ditetapkan Allah Swt. bagi pewaris untuk orang tua dan kerabat dekat, sebagaimana tercantum dalam ayat Al-Baqarah. Wasiat yang terakhir ini adalah wasiat syar'i yang diwajibkan, sedangkan yang pertama adalah wasiat sukarela, yang diperbolehkan hingga sepertiga, pelaksanaannya dilakukan sebelum pembagian warisan, namun bukan pengganti pembagian yang diwajibkan.

- **Kedua:** bahwa yang dimaksud dengan wasiat dalam ayat-ayat ini mungkin bukan hanya wasiat harta, melainkan juga mencakup apa yang diwasiatkan seseorang berupa simpanan, utang yang tidak tercatat, atau hak-hak finansial yang belum terdaftar, seperti zakat yang belum dibayarkan, atau sedekah yang telah dijanjikan namun belum disalurkan, sehingga ia mewasiatkannya untuk dilaksanakan setelah kematiannya.

Dengan dua jawaban tersebut, keberatan tadi dapat diatasi, dan hubungan antara ayat wasiat dalam Surah Al-Baqarah dan ayat-ayat warisan dalam Surah An-Nisa' tetap dapat dipahami secara harmonis tanpa harus menerima konsep nasakh.

Meski demikian, masih ada keberatan lain yang sering diajukan terhadap pendekatan ini, yaitu firman Allah pada ayat berikutnya: فَمَنْ خَافَ مِن مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ *"Maka barang siapa khawatir terhadap penyimpangan atau dosa dari seorang yang berwasiat, lalu ia mendamaikan di antara mereka, maka tidak ada dosa baginya."* QS. Al-Baqarah [2]: 182.

Secara lahiriah, ayat ini menunjukkan kemungkinan bahwa orang yang berwasiat dapat berbuat zalim atau menyimpang dalam wasiatnya. Keberatan yang diajukan adalah: jika yang dimaksud dengan "wasiat" hanyalah ketentuan Allah dalam ayat-ayat warisan, maka tidak mungkin terdapat unsur penyimpangan atau dosa, karena ketentuan Allah sendiri tidak mengandung kezaliman. Oleh sebab itu, para pengkritik berpendapat bahwa yang dimaksud dengan "wasiat" di sini adalah tindakan orang yang memiliki harta, bukan "wasiat Allah" dalam pembagian warisan.

Namun, keberatan tersebut dapat dijawab dengan membedakan antara dua jenis wasiat.

Apabila ayat tersebut dipahami berbicara tentang wasiat dalam pengertian umum, yaitu segala bentuk wasiat yang dibuat seseorang berdasarkan kehendak dan pilihannya sendiri, maka kemungkinan terjadinya penyimpangan الْجَنَفُ atau dosa الْإِثْمُ memang dapat terjadi. Wasiat semacam ini berada dalam ruang pilihan manusia, sehingga seseorang dapat saja mengutamakan sebagian kerabat dan mengabaikan yang lain, atau memberikan keistimewaan kepada pihak tertentu karena kecenderungan pribadi. Dalam keadaan seperti itu, Allah mensyariatkan upaya perbaikan apabila tampak adanya unsur ketidakadilan atau penyimpangan.

Sebaliknya, apabila yang dimaksud dengan الْمُوْصِي orang yang berwasiat dalam ayat tersebut bukan pemilik harta, melainkan pihak yang diberi tanggung jawab untuk melaksanakan pembagian atau mengelola harta peninggalan—seperti wali, pelaksana wasiat, atau hakim—maka

kemungkinan kesalahan dan keberpihakan juga dapat muncul pada tahap pelaksanaan. Dalam kondisi demikian, melakukan perbaikan di antara para ahli waris menjadi suatu tindakan yang dibenarkan, bahkan diperlukan, dan tidak ada dosa bagi pihak yang berusaha mengembalikan hak kepada pemiliknya.

Sebagian ulama juga memberikan penafsiran lain terhadap firman Allah Swt.: إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ *"Apabila kematian mendatangi salah seorang di antara kamu."* QS. Al-Baqarah [2]: 180. Menurut penafsiran ini, yang dimaksud bukanlah seseorang yang sedang menghadapi kematian secara langsung, melainkan suatu khitab yang ditujukan kepada komunitas kaum Muslimin secara keseluruhan. Maknanya menjadi: apabila salah seorang di antara kalian meninggal dunia dan meninggalkan harta, maka diwajibkan atas kalian untuk melaksanakan wasiat Allah dalam pembagian warisan. Dengan kata lain, yang diperintahkan bukanlah semata-mata tindakan berwasiat oleh orang yang meninggal, melainkan pelaksanaan ketentuan Allah mengenai pembagian harta peninggalan.[1]

Melalui pendekatan ini, ayat tersebut tetap dapat dipahami secara utuh tanpa harus menerima konsep nasakh.

Pendekatan Kedua: Ahli Waris Menghimpun antara Wasiat dan Warisan

Pendekatan kedua menyatakan bahwa wasiat tetap berlaku bagi kedua orang tua dan kerabat dekat, sehingga mereka dapat memperoleh dua hak sekaligus: wasiat dan warisan. Dalam pandangan ini, warisan merupakan pemberian dari Allah Swt. yang telah ditentukan melalui pembagian yang wajib dan tidak berada dalam kewenangan manusia untuk mengubahnya. Adapun wasiat merupakan pemberian dari orang yang meninggal, yang mencerminkan niat baik, kebajikan, dan perhatian yang ingin ia tinggalkan sebelum wafat. Melalui wasiat tersebut, seseorang

1 Lihat situs Hablullah.com dibawa supervisi Markaz Abhas Ad-Din wa Al-Fithrah dibawah bimbingan Prof. Dr. Abdul Aziz Baindar dan Dr. Jamal Najm.

dapat memperluas manfaat hartanya bagi kedua orang tua dan kerabat dekatnya di samping bagian warisan yang telah mereka terima.

Az-Zamakhsyari berkata: "Dikatakan bahwa ayat tersebut tidak dihapus, dan seorang ahli waris dapat menghimpun antara wasiat dan warisan berdasarkan ketentuan kedua ayat tersebut."[1]

Ar-Razi menjelaskan salah satu pendekatan yang menolak nasakh dengan mengatakan: "Pendekatan kedua adalah bahwa tidak ada pertentangan antara tetap berlakunya hak waris bagi kerabat dan tetap berlakunya wasiat. Warisan merupakan pemberian dari Allah Swt., sedangkan wasiat merupakan pemberian dari orang yang sedang menghadapi kematian. Dengan demikian, seorang ahli waris dapat menghimpun antara wasiat dan warisan berdasarkan ketentuan kedua ayat tersebut."[2]

Meskipun Az-Zamakhsyari dan Ar-Razi tidak menguraikan pendapat ini secara rinci, beberapa mazhab fikih, seperti mazhab Zaidiyah dan Ja'fariyah, menerima pandangan tersebut dengan memberikan batasan bahwa nilai wasiat tidak boleh melebihi sepertiga harta. Mereka mendasarkan pembatasan ini pada ungkapan بِالْمَعْرُوْفِ dalam ayat wasiat, dengan pertimbangan bahwa praktik yang dikenal luas dalam tradisi fikih menetapkan sepertiga sebagai batas maksimal wasiat. Pendapat ini juga diperkuat oleh hadis yang diriwayatkan dari Nabi: اَلثُّلُثُ وَالثُّلُثُ كَثِيْرٌ "Sepertiga, dan sepertiga itu sudah banyak."

Sejumlah pemikir Muslim modern juga berpendapat bahwa wasiat kepada ahli waris diperbolehkan. Di antara mereka adalah Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Muhammad Abu Zahrah, Abdul Karim Al-Khatib, Ahmad Hijazi As-Saqqa, dan lainnya. Meskipun demikian, terdapat perbedaan pandangan di antara mereka mengenai batasannya. Sebagian berpendapat bahwa wasiat kepada ahli waris tetap harus dibatasi hingga sepertiga harta. Sebagian yang lain berpendapat bahwa pembatasan tersebut tidak

1 Al-Kasysyaf 1/224.
2 Tafsir Ar-Razi 5/234.

bersifat mutlak. Menurut kelompok ini, yang menjadi prinsip utama adalah berpegang pada keumuman ayat wasiat. Oleh karena itu, seseorang diperbolehkan berwasiat lebih dari sepertiga hartanya selama hal itu masih berada dalam batas بِالْمَعْـــرُوْفِ kepatutan dan keadilan. Mereka mendasarkan pandangan tersebut pada makna lahiriah ayat wasiat tanpa menjadikan jumlah tertentu sebagai batas yang mengikat.

Para pendukung pandangan ini juga menegaskan bahwa keadilan dalam kondisi tertentu dapat menuntut pemberian wasiat secara khusus kepada sebagian ahli waris. Dalam kenyataan kehidupan, para ahli waris tidak selalu berada dalam kondisi yang sama. Ada yang telah berkecukupan dan memiliki kekayaan yang memadai, sementara yang lain hidup dalam kemiskinan, tidak mampu bekerja, menderita penyakit kronis, mengalami kecacatan permanen, atau menghadapi kondisi-kondisi lain yang memerlukan perhatian khusus.

Dalam keadaan seperti itu, pemberian wasiat kepada sebagian ahli waris dipandang sebagai bentuk realisasi keadilan dan kasih sayang, bukan sebagai pelanggaran terhadap syariat. Selama dilakukan dalam kerangka بِالْمَعْـرُوْفِ, wasiat semacam ini dianggap sejalan dengan tujuan syariat dalam menjaga kemaslahatan keluarga dan memberikan perlindungan kepada pihak yang lebih membutuhkan.

Mazhab Ja'fariyah dan Sebagian Zaidiyah

Pendapat ini menggabungkan antara wasiat dan warisan tanpa memandang keduanya sebagai dua ketentuan yang saling bertentangan. Menurut pandangan ini, ayat wasiat telah membatasi pemberian dengan ungkapan بِالْمَعْرُوْفِ, yang dalam praktik hukum dipahami sebagai tidak melebihi sepertiga harta.

Berdasarkan pemahaman tersebut, wasiat diperbolehkan dalam batas sepertiga harta. Segala sesuatu yang diwasiatkan seseorang dapat

dilaksanakan, baik ditujukan kepada kedua orang tua, kerabat dekat, kerabat lainnya, maupun pihak-pihak yang membutuhkan. Setelah pelaksanaan wasiat tersebut, sisa harta peninggalan dibagikan sesuai dengan ketentuan warisan yang dijelaskan dalam Surah An-Nisa'.

Inilah pendapat mazhab Ja'fariyah dan sebagian ulama Zaidiyah. Mereka tidak memandang ayat wasiat sebagai ayat yang telah dihapus hukumnya, melainkan memahami adanya pengaturan yang harmonis antara pemberian yang berasal dari kehendak pewaris dan pemberian yang telah ditetapkan Allah melalui sistem warisan.

Kelompok ini membolehkan wasiat secara mutlak, baik para ahli waris menyetujuinya maupun tidak, karena mereka memandang wasiat sebagai hak yang tetap dimiliki oleh pewaris selama berada dalam batas الْمَعْرُوْفِ.

Di sisi lain, terdapat ulama yang membolehkan wasiat kepada ahli waris dengan syarat memperoleh persetujuan dari ahli waris lainnya. Mereka mendasarkan pendapat tersebut pada hadis لاَ وَصِيَّـةَ لِـوَارِثٍ "Tidak ada wasiat bagi ahli waris." Pendapat ini dianut oleh mazhab Hanafi, pendapat yang lebih kuat dalam mazhab Syafi'i, pendapat yang lebih kuat dalam mazhab Hanbali, serta sebagian ulama Maliki.

Secara umum, pandangan fikih mengenai wasiat kepada ahli waris dapat diringkas ke dalam tiga mazhab utama:

Pertama: Tidak Boleh Secara Mutlak

Menurut pandangan ini, wasiat kepada ahli waris batal dalam semua keadaan, baik disetujui maupun tidak disetujui oleh ahli waris lainnya, karena dianggap bertentangan dengan kandungan hadis "Tidak ada wasiat bagi ahli waris." Pendapat ini dianut oleh Ibnu Hazm, mazhab Maliki, sebagian ulama Syafi'iyah, dan sebagian ulama Hanabilah.

Kedua: Boleh dengan Syarat Persetujuan Ahli Waris

Menurut pandangan ini, wasiat kepada ahli waris tidak sah kecuali setelah memperoleh persetujuan dari ahli waris lainnya sesudah wafatnya pewaris. Jika mereka menyetujuinya, wasiat tersebut dapat dilaksanakan. Jika tidak, maka wasiat tersebut batal. Pendapat ini merupakan mazhab Hanafi, pendapat yang lebih kuat dalam mazhab Syafi'i, pendapat yang lebih kuat dalam mazhab Hanbali, serta sebagian ulama Maliki.[1]

Ketiga: Boleh Secara Mutlak dalam Batas Sepertiga Harta

Menurut pandangan ini, wasiat kepada ahli waris tetap sah dan dapat dilaksanakan selama tidak melebihi sepertiga harta peninggalan, baik para ahli waris lainnya menyetujuinya maupun tidak. Pendapat ini dianut oleh mazhab Ja'fariyah dan sebagian ulama Zaidiyah[2]. Pendapat yang sama juga diadopsi dalam Undang-Undang Wasiat Mesir yang diterbitkan pada tahun 1946.

Asy-Syaukani berkata: "Penulis Al-Bahr[3] menukil dari Al-Hadi, An-Nashir, Abu Thalib, dan Abu Al-'Abbas bahwa wasiat kepada ahli waris diperbolehkan. Mereka berdalil dengan firman Allah Swt.: كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ *"Diwajibkan atas kamu, apabila seseorang di antara kamu kedatangan tanda-tanda maut, jika dia meninggalkan harta, berwasiat untuk kedua orang tua dan kerabat dekat."* QS. Al-Baqarah [2]: 180. Mereka berkata: penghapusan kewajiban tidak serta-merta berarti penghapusan kebolehannya."[4]

Tampaknya, penerimaan pandangan ini di kalangan Zaidiyah berkaitan dengan kedekatan historis dan intelektual mereka dengan tradisi Mu'tazilah. Hal ini semakin menguatkan kemungkinan bahwa pendapat tersebut juga dikenal dan berkembang di lingkungan Mu'tazilah, sebagaimana telah disinggung sebelumnya.

1 Lihat Al-Majmu' Syarh Al-Muhazzab 15/410, Al-Mughni, Ibn Qudamah 6/146.
2 Lihat Nailu Al-Awthar, Asy-Syaukani 6/50.
3 Buku yang dimaksud adalah Al-Bahru Az-Zakhkhar Al-Jami' Limazahib 'Ulama Al-Amshar karya Ahmad bin Yahya bin Al-Murtadha.
4 Naulu Al-Awthar 6/50.

Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha

Rasyid Ridha dalam tafsirnya berpendapat bahwa wasiat kepada para ahli waris diperbolehkan dengan syarat tetap berada dalam batas الْمَعْـرُوْفِ, yaitu wasiat yang bersifat wajar dan seimbang. Wasiat tersebut tidak boleh terlalu kecil sehingga dianggap tidak layak dibandingkan dengan jumlah harta yang ditinggalkan, dan juga tidak boleh terlalu besar hingga merugikan para ahli waris. Oleh karena itu, menurutnya, jumlah wasiat—baik kepada ahli waris maupun kepada pihak lain yang bukan ahli waris—tidak boleh melebihi sepertiga dari harta peninggalan.

Ia juga berpendapat bahwa yang dimaksud dengan kata خَيْرًا (kebaikan) dalam ayat wasiat adalah harta yang banyak, tanpa menetapkan jumlah tertentu secara pasti. Penentuan apakah suatu harta termasuk banyak atau tidak diserahkan kepada kebiasaan masyarakat dan kondisi yang melingkupinya. Selain itu, ia juga mengemukakan beberapa bentuk harmonisasi antara wasiat dan warisan yang dinukil dari Muhammad Abduh.

Rasyid Ridha berkata: كُتِـبَ عَلَيْكُـمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُـمُ الْمَوْتُ "Firman Allah: 'Diwajibkan atas kamu apabila kematian mendatangi salah seorang di antara kamu', yakni diwajibkan atas kalian, wahai orang-orang beriman, apabila tanda-tanda dan sebab-sebab kematian telah mendatangi salah seorang di antara kalian. إِنْ تَـــرَكَ خَيْـــرًا "Jika ia meninggalkan khair harta yang banyak", yakni apabila ia memiliki harta yang banyak untuk ditinggalkan kepada para ahli warisnya. الْوَصِيَّـةُ لِلْوَالِدَيْـنِ وَالْأَقْرَبِيـنَ بِالْمَعْرُوفِ "Berwasiat kepada kedua orang tua dan kerabat dekat secara ma'ruf", maksudnya diwajibkan atas kalian dalam keadaan demikian untuk mewasiatkan sebagian dari harta tersebut kepada kedua orang tua dan kerabat dekat dengan cara yang patut; tidak terlalu sedikit sehingga dianggap tidak layak dibandingkan dengan jumlah harta yang ditinggalkan, dan tidak pula terlalu banyak hingga merugikan para ahli waris, yaitu dengan tidak melebihi sepertiga dari harta yang ditinggalkan, baik wasiat tersebut diberikan kepada mereka maupun kepada pihak lain yang bukan ahli waris. Wasiat adalah kata yang berasal dari الْإِيصَاءُ

dan التَّوْصِيَـةُ. Istilah ini digunakan untuk sesuatu yang diwasiatkan, baik berupa harta maupun suatu tindakan tertentu. Wasiat dianjurkan ketika seseorang berada dalam keadaan sehat, dan menjadi lebih ditekankan ketika ia berada dalam keadaan sakit. Makna lahiriah ayat ini menunjukkan bahwa wasiat menjadi kewajiban ketika tanda-tanda kematian telah muncul, khususnya kepada kedua orang tua dan kerabat dekat."[1]

Mengenai alasan mengapa kata خَيْـــرًا dipahami sebagai harta yang banyak, Rasyid Ridha berkata: "Dalam kebiasaan masyarakat, harta tidak disebut خَيْـــرًا kecuali apabila jumlahnya banyak. Sebagaimana seseorang tidak disebut memiliki kekayaan kecuali apabila hartanya memang banyak, meskipun secara bahasa istilah tersebut juga dapat mencakup orang yang memiliki harta sedikit."[2]

Ia juga memilih untuk tidak menetapkan ukuran tertentu mengenai jumlah harta yang dianggap banyak, karena hal itu berbeda-beda sesuai dengan adat kebiasaan, kondisi masyarakat, dan keadaan individu. Ia berkata: "Al-Ustadz Al-Imam Muhammad Abduh memilih untuk tidak menentukan jumlah tertentu, karena ukuran tersebut berubah sesuai dengan perubahan adat kebiasaan. Menurut beliau, hal itu diserahkan kepada keyakinan seseorang dan keadaan yang dihadapinya. Tidak diragukan lagi bahwa adat berbeda-beda menurut zaman, individu, dan lingkungan keluarga. Seseorang yang meninggalkan tujuh puluh dinar di tengah keluarga miskin dan di negeri yang serba kekurangan, sementara ia termasuk kalangan masyarakat biasa, dapat dikatakan telah meninggalkan harta yang banyak. Akan tetapi, apabila seorang amir atau menteri meninggalkan jumlah yang sama di sebuah kota besar, maka ia pada hakikatnya tidak meninggalkan apa pun selain kemiskinan dan kekurangan, bahkan jumlah itu mungkin tidak cukup untuk membiayai pengurusan jenazahnya hingga ke liang kubur."[3]

1 Tafsir Al-Manar jilid 2 hal. 108.
2 Tafsir Al-Manar 2/109.
3 Tafsir Al-Manar 2/109.

Rasyid Ridha juga menukil dari Syekh Muhammad Abduh bahwa ayat wasiat dapat dipahami sebagai berlaku khusus bagi kerabat yang terhalang menerima warisan karena suatu sebab syar'i, seperti perbedaan agama. Ia berkata: "Dimungkinkan untuk mengompromikan kedua kelompok ayat apabila kita mengatakan bahwa wasiat dalam ayat-ayat warisan dikhususkan bagi selain ahli waris. Dengan demikian, yang dimaksud dengan kerabat dekat dalam ayat ini dapat dipahami sebagai kerabat yang tidak memperoleh warisan, meskipun penyebabnya adalah perbedaan agama. Apabila seorang non-Muslim masuk Islam, lalu ajal mendatanginya sementara kedua orang tuanya masih non-Muslim, maka ia dapat berwasiat kepada keduanya dengan sesuatu yang dapat melunakkan hati mereka. Allah Swt. telah memerintahkan agar kedua orang tua diperlakukan dengan baik meskipun keduanya masih kafir: وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا ۖ وَإِن جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا *"Dan Kami wajibkan kepada manusia agar berbuat baik kepada kedua orang tuanya. Jika keduanya memaksamu untuk mempersekutukan Aku dengan sesuatu yang tidak ada pengetahuanmu tentang itu, maka janganlah engkau menaati keduanya."* QS. Al-'Ankabut [29]: 8. Dan dalam Surah Luqman, setelah perintah bersyukur kepada Allah dan kepada kedua orang tua, Allah berfirman: وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ *"Jika keduanya memaksamu untuk mempersekutukan Aku dengan sesuatu yang tidak ada pengetahuanmu tentang itu, maka janganlah engkau menaati keduanya, tetapi pergaulilah keduanya di dunia dengan cara yang baik, dan ikutilah jalan orang yang kembali kepada-Ku."* QS. Luqman [31]: 15. Bukankah termasuk bentuk pergaulan yang baik apabila seseorang menutup hubungan tersebut dengan mewasiatkan sebagian dari hartanya yang banyak kepada kedua orang tuanya?"[1]

Apa yang dikemukakan oleh Muhammad Abduh mengenai pengkhususan ayat kepada kerabat yang tidak memperoleh warisan—misalnya karena berbeda agama—merupakan penafsiran yang masih dapat diterima dalam kerangka fikih umum. Syariat memang tidak melarang seseorang

1 Tafsir Al-Manar jilid 2 hal. 110.

berwasiat kepada pihak yang tidak memperoleh hak waris karena adanya penghalang syar'i, seperti perbedaan agama. Namun demikian, pengkhususan seperti ini tampak cukup jauh dari makna lahiriah ayat dan konteksnya. Redaksi ayat menggunakan ungkapan yang umum, yaitu "kedua orang tua dan kerabat dekat", tanpa menyebutkan pembatasan atau pengecualian tertentu. Selain itu, ayat tersebut menggunakan bentuk kewajiban melalui firman Allah: كُتِبَ عَلَيْكُمْ *"Diwajibkan atas kamu."* QS. Al-Baqarah [2]: 180. Kemudian kewajiban itu diperkuat lagi dengan firman-Nya: حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ *"Sebagai kewajiban bagi orang-orang yang bertakwa."* QS. Al-Baqarah [2]: 180. Keseluruhan susunan ayat menunjukkan bahwa wasiat pada dasarnya ditujukan kepada kedua orang tua dan kerabat dekat secara umum, tanpa pembatasan hanya kepada mereka yang tidak memperoleh warisan. Oleh sebab itu, membatasi ayat pada kasus-kasus khusus semacam ini tampak kurang sejalan dengan konteks lahiriahnya.

Rasyid Ridha juga menukil dari Muhammad Abduh sebuah gagasan lain yang masih berada dalam kerangka kebolehan wasiat kepada ahli waris. Ia berkata:

"Sebagian ulama salaf membolehkan wasiat kepada ahli waris tertentu apabila ia dipandang lebih membutuhkan dibandingkan ahli waris lainnya. Misalnya, seseorang menceraikan ibu dari anaknya, sementara ibu tersebut hidup dalam keadaan miskin dan tidak memiliki penanggung nafkah selain anaknya. Ia melihat bahwa bagian warisan yang akan diterima ibunya tidak mencukupi kebutuhan hidupnya. Contoh lain, apabila salah seorang anaknya—atau salah seorang saudaranya jika ia tidak memiliki anak—tidak mampu bekerja dan mencari nafkah. Menurut kami, Allah Yang Mahabijaksana, Maha Mengetahui, dan Maha Lembut terhadap hamba-hamba-Nya, yang menetapkan syariat dan hukum demi kemaslahatan makhluk-Nya, tidak menghendaki agar orang kaya dan orang miskin diperlakukan sama, atau agar orang yang mampu bekerja disamakan dengan orang yang tidak mampu. Jika Allah menetapkan hukum warisan yang adil berdasarkan prinsip kesetaraan para ahli

waris dari segi hubungan kekerabatan dan kebutuhan umum mereka, maka tidak mengherankan apabila Dia juga menjadikan wasiat berada sebelum pembagian warisan."[1]

Tampaknya, dalam pendekatan ini Muhammad Abduh memandang wasiat sebagai instrumen pelengkap untuk mewujudkan keadilan dalam lingkungan keluarga. Wasiat diberikan kepada pewaris sebagai ruang untuk melakukan penyesuaian terhadap kondisi nyata para ahli waris yang beragam, yaitu kondisi-kondisi yang tidak selalu dapat diakomodasi secara rinci oleh ketentuan baku warisan.

Dengan demikian, wasiat berfungsi sebagai sarana untuk menyempurnakan keadilan, terutama dalam situasi ketika sebagian ahli waris memiliki kebutuhan yang lebih besar, mengalami kelemahan ekonomi, menderita penyakit, memiliki keterbatasan fisik, atau menghadapi keadaan-keadaan khusus lainnya. Tingkat kebutuhan tersebut berbeda-beda antara satu keluarga dengan keluarga yang lain, antara satu masyarakat dengan masyarakat yang lain, bahkan antara satu zaman dengan zaman yang lain.

Karena itu, ruang ijtihad dalam masalah wasiat menurut pendekatan ini sangat berkaitan dengan ketakwaan, kebijaksanaan, dan rasa tanggung jawab moral pewaris dalam mewujudkan keadilan yang diridhai Allah di tengah keluarganya.

Muhammad Abu Zahrah

Muhammad Abu Zahrah berpendapat bahwa yang dimaksud dengan خَيْـرًا dalam ayat wasiat adalah harta yang banyak, tanpa menetapkan ukuran tertentu secara pasti. Penentuannya diserahkan kepada kebiasaan masyarakat dan kondisi yang melingkupinya. Ia juga tidak membatasi wasiat pada sepertiga harta secara mutlak.

1 Tafsir Al-Manar jilid 2 hal. 110.

Menurut Abu Zahrah, ayat-ayat warisan berfungsi mengkhususkan ayat wasiat, sehingga penerapan wasiat diarahkan kepada kerabat yang tidak memperoleh warisan. Hal ini mencakup berbagai keadaan, seperti seseorang yang memeluk Islam sementara kedua orang tuanya tetap berada dalam agama lain, atau adanya kerabat yang terhalang menerima warisan karena sebab-sebab tertentu yang diakui syariat.

Di samping itu, ia juga menyebutkan pendapat lain yang memandang bahwa wasiat berlaku pada sepertiga harta, sedangkan dua pertiga sisanya dibagikan melalui sistem warisan. Dengan pendekatan ini, tidak terdapat pertentangan antara wasiat dan warisan. Berdasarkan pemahaman tersebut, wasiat kepada ahli waris yang lebih membutuhkan tetap diperbolehkan sebagai sarana untuk mewujudkan keadilan. Pendapat semacam ini kemudian diadopsi dalam perundang-undangan wasiat di Mesir.

Dalam menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan خَيْـرًا adalah harta yang banyak, Muhammad Abu Zahrah berkata:

"Dari ayat ini dapat dipahami bahwa yang dimaksud dengan خَيْـرًا adalah harta yang banyak. Ukuran banyak tersebut bersifat relatif, bergantung pada keadaan para ahli waris, kebutuhan mereka, dan jumlah mereka. Karena itu para Sahabat berbeda pendapat dalam menentukan batasannya. Mayoritas mereka memperkirakannya sebagai jumlah yang melebihi enam puluh dinar. Sebagian yang lain memperkirakannya delapan puluh dinar atau lebih. Diriwayatkan pula dari Qatadah bahwa ia mengatakan: seribu dirham atau lebih. Dengan demikian, mayoritas ulama dari kalangan Sahabat menafsirkan خَيْـرًا sebagai harta yang banyak, yang ukurannya disesuaikan dengan keadaan seseorang, kondisi para ahli warisnya, dan jumlah mereka. Tidak ada seorang pun dari para Sahabat yang menafsirkannya sebagai setiap bentuk harta tanpa memandang jumlahnya."[1]

1 Zahrah At-Tafasir 1/543.

Mengenai pembatasan wasiat dengan prinsip الْمَعْرُوْفِ tanpa menetapkan batas tertentu seperti sepertiga harta, Abu Zahrah berkata:

"Al-Quran tidak menentukan jumlah tertentu bagi harta yang diwasiatkan, dan tidak terdapat dalil yang mewajibkan penetapan ukuran tertentu. Penentuan itu sengaja tidak dirinci karena telah dikembalikan kepada firman Allah: بِالْمَعْرُوفِ 'secara patut'. Dan yang dimaksud adalah sesuatu yang tidak ditolak oleh akal sehat, dikenal oleh masyarakat, dan diterima sebagai hal yang wajar. Ungkapan Al-Quran dalam firman-Nya بِالْمَعْرُوفِ menunjukkan segala sesuatu yang tidak dianggap tercela menurut adat dan kebiasaan yang baik, yaitu tindakan yang menempatkan segala sesuatu pada tempatnya serta menimbangnya dengan ukuran keadilan dan kebenaran."[1]

Mengenai pengkhususan ayat wasiat kepada kerabat yang tidak memperoleh warisan karena adanya salah satu penghalang waris, seperti perbedaan agama atau terhalang oleh ahli waris yang lebih kuat kedudukannya, Muhammad Abu Zahrah berkata:

"Mayoritas fuqaha berpendapat bahwa ayat ini diterapkan apabila kedua orang tua atau kerabat tersebut bukan ahli waris. Hal itu pernah terjadi pada masa awal Islam, misalnya ketika seseorang masuk Islam sementara kedua orang tuanya masih musyrik. Demikian pula pada keadaan-keadaan lain yang melibatkan persaingan atau penghalangan dalam pewarisan. Misalnya seseorang memiliki saudara perempuan sekandung atau seayah dan juga memiliki seorang anak laki-laki. Dalam keadaan ini, saudara perempuan tersebut tidak memperoleh warisan, padahal ia termasuk kerabat dekat. Demikian pula saudara laki-lakinya, karena keduanya terhalang oleh keberadaan anak laki-laki. Oleh karena itu, apabila saudara tersebut berada dalam keadaan membutuhkan, seperti telah lanjut usia, maka ia dapat diberi wasiat. Karena itu, mayoritas fuqaha berpendapat bahwa ayat wasiat dan ayat warisan dapat dipadukan. Ayat

1 Zahrah At-Tafasir 1/543.

warisan dipandang sebagai pengkhusus bagi ayat wasiat, sehingga ayat wasiat berlaku bagi kerabat yang tidak memperoleh warisan."[1]

Di antara bentuk harmonisasi lain yang disebutkan Abu Zahrah adalah pandangan bahwa wasiat berkaitan dengan sepertiga harta, sedangkan warisan berkaitan dengan dua pertiga sisanya. Ia berkata:

"Sebagian fuqaha berpendapat bahwa tidak terdapat pertentangan, baik secara keseluruhan maupun sebagian, antara ayat-ayat warisan dan ayat wasiat. Ayat wasiat berlaku pada sepertiga harta yang dapat diwasiatkan kepada orang yang dipandang paling membutuhkan dan memiliki hubungan kekerabatan yang paling kuat, sedangkan warisan berlaku pada dua pertiga harta yang tersisa. Nabi Saw. bersabda: *"Sesungguhnya Allah telah memberikan kepada kalian sebagai sedekah pada akhir usia kalian sepertiga dari harta kalian, maka tempatkanlah ia pada siapa yang kalian kehendaki."*[2] Pendapat ini dianut oleh kalangan Syiah Ja'fariyah. Tampaknya mereka beralasan bahwa sebagian ahli waris mungkin tidak dapat memenuhi kebutuhannya hanya dengan bagian warisan yang diterimanya. Seorang saudara misalnya dapat berada dalam kondisi kemiskinan yang berat sehingga bagiannya tidak mencukupi kebutuhannya. Bisa pula salah seorang ahli waris menderita penyakit kronis yang tidak diharapkan kesembuhannya dan memerlukan biaya yang lebih besar daripada bagian warisan yang ia peroleh. Dalam keadaan seperti itu, ia dapat diberikan wasiat yang melengkapi kebutuhannya. Allah mensyariatkan wasiat untuk menyempurnakan kekurangan yang mungkin muncul dalam pembagian warisan dan menutup celah-celah kebutuhan yang belum terakomodasi. Hukum Mesir juga telah mengadopsi pendapat Imamiyah mengenai kebolehan wasiat."[3]

1 Zahrah At-Tafasir 1/544.

2 Dari Abu Hurairah, ia berkata: Rasulullah Saw. bersabda: "Sesungguhnya Allah akan mengamalkan sedekah atas kalian pada saat kematian kalian sebesar sepertiga harta kalian, sebagai tambahan bagi amal kalian" [Sunan Ibn Majah nomor (2700)]. Syu'aib Al-Arna'ut berkomentar: Sanadnya sangat lemah. Dan dari Abu Ad-Darda' dari Rasulullah Saw. bersabda: "Sesungguhnya Allah akan menginfakkan sepertiga harta kalian saat kalian wafat" [Musnad Ahmad no. (6221)]. Syu'aib al-Arna'ut berkomentar: Hadits ini mungkin dapat dinilai baik berdasarkan syawahidnya, namun sanadnya lemah karena kelemahan Abu Bakr.

3 Zahrah At-Tafasir 1/544.

Abu Zahrah menegaskan bahwa kebolehan wasiat kepada ahli waris harus tetap berada dalam kerangka الْمَعْـــرُوْفِ. Ia berkata:

"Kami berpendapat bahwa apabila kebolehan wasiat kepada ahli waris diterima, maka syaratnya adalah dilakukan dalam batas yang ma'ruf, yaitu sesuatu yang tidak ditolak oleh syariat dan tidak ditolak oleh akal sehat. Jika seseorang melampaui batas tersebut, maka ia telah melakukan dosa. Karena itu, tidak boleh seseorang berwasiat kepada anak perempuan yang telah kaya, atau kepada anak dari istri yang paling dicintainya sementara ia mengabaikan anak-anak yang lain. Nabi Saw. telah bersabda: *"Berlakulah adil di antara anak-anak kalian."* Demikian pula tidak pantas seseorang berwasiat kepada anak laki-lakinya dan meninggalkan anak perempuannya. Wasiat kepada ahli waris, apa pun alasannya, pada hakikatnya merupakan pengecualian dari ketentuan warisan atau penyimpangan dari pembagian yang telah ditetapkan. Pengecualian semacam itu hanya dapat dibenarkan apabila didasarkan pada kebajikan dan keadilan, bukan pada pemutusan hubungan atau kezaliman. Kaidah syariat dalam perkara-perkara yang bersifat pengecualian atau istihsan, yang menyelisihi aturan umum, adalah bahwa pengecualian tersebut harus berfungsi menyempurnakan aturan pokok dan tujuan yang melatarbelakanginya, bukan bertentangan dengannya."[1]

Abdul Karim Al-Khatib

Abdul Karim Al-Khatib berpendapat bahwa yang dimaksud dengan خَيْرًا dalam ayat wasiat adalah harta yang memiliki nilai dan arti penting. Menurutnya, wasiat kepada kedua orang tua dan kerabat dekat pada asalnya merupakan suatu kewajiban. Namun, kewajiban tersebut dibatasi oleh prinsip بِالْمَعْرُوفِ agar pelaksanaannya tetap berada dalam koridor keadilan serta terhindar dari pengaruh hawa nafsu, keberpihakan, atau maksud-maksud yang tidak baik.

1 Zahrah At-Tafasir 1/544.

Al-Khatib menegaskan bahwa ayat wasiat tidak bertentangan dengan ayat-ayat warisan dan tidak dihapus olehnya. Wasiat dipandang sebagai bentuk kebajikan tambahan kepada kedua orang tua dan kerabat dekat, terutama ketika mereka memiliki kebutuhan yang tidak sepenuhnya terpenuhi melalui bagian warisan yang telah ditetapkan. Ia juga membolehkan wasiat kepada ahli waris apabila terdapat kebutuhan khusus, seperti ketidakmampuan bekerja, penyakit, atau kondisi serupa. Bahkan menurutnya, kebolehan tersebut lebih kuat lagi bagi pihak yang bukan ahli waris karena mereka sama sekali tidak memperoleh bagian warisan. Dalam pengertian ini, wasiat merupakan pengecualian yang sah menurut syariat untuk menutupi kekurangan yang mungkin timbul dalam sistem pembagian warisan.

Mengenai makna خَيْرًا dalam ayat tersebut, Al-Khatib berkata:

"Para ulama berbeda pendapat mengenai sifat خَيْرًا harta yang ditinggalkan oleh orang yang didatangi kematian, apakah yang dimaksud adalah harta yang banyak atau sedikit. Pendapat yang lebih tepat adalah bahwa yang dimaksud ialah sesuatu yang memiliki nilai dan arti penting, sehingga menjadi sesuatu yang diharapkan oleh manusia dan menarik perhatian mereka. Firman Allah Swt.: الْوَصِيَّةُ merupakan pengganti pelaku (na'ib al-fa'il) dari ungkapan كُتِبَ عَلَيْكُمْ, sehingga maknanya adalah: diwajibkan atas kalian untuk berwasiat kepada kedua orang tua dan kerabat dekat apabila salah seorang di antara kalian didatangi kematian. Adapun firman-Nya: بِالْمَعْـرُوفِ merupakan standar yang mengatur pelaksanaan wasiat. Dengan demikian, wasiat tidak boleh dikendalikan oleh hawa nafsu sehingga condong kepada satu pihak dan merugikan pihak lain, atau dijadikan sarana untuk menyakiti dan mencelakakan, bukan untuk berbuat kebajikan."[1]

Mengenai wasiat kepada kedua orang tua, Al-Khatib berkata:

1 At-Tafsir Al-Qurani Lil Al-Quran 1/196.

"Ayat ini termasuk ayat yang oleh sebagian ulama dianggap telah dihapus oleh ayat-ayat warisan. Namun, kami tidak menerima konsep nasakh dalam hal ini dan tidak melihat adanya penghapusan pada ayat yang mulia tersebut. Ayat ini merupakan bentuk kebajikan khusus kepada kedua orang tua yang mungkin saja kebutuhan mereka tidak sepenuhnya terpenuhi melalui warisan yang mereka terima, terutama apabila usia mereka telah lanjut dan mereka kehilangan anak yang dahulu mereka harapkan menjadi penopang masa tua mereka. Bagian warisan yang telah ditetapkan Allah bagi mereka dari harta peninggalan anaknya merupakan hak yang diwajibkan oleh syariat. Akan tetapi, hal itu tidak berarti bahwa mereka harus kehilangan kesempatan memperoleh kebajikan tambahan yang diberikan secara khusus oleh anak laki-laki atau anak perempuan mereka ketika masih hidup dan sebelum harta tersebut keluar dari kekuasaan mereka lalu menjadi milik orang lain. Fakta bahwa wasiat dan kebajikan yang terkandung di dalamnya baru dilaksanakan setelah kematian tidak menghilangkan hakikatnya sebagai bentuk kebajikan khusus yang lahir dari tindakan dan kehendak anak mereka sendiri.

Apabila kita juga memahami bahwa jumlah wasiat dibatasi dan tidak boleh melebihi sepertiga harta peninggalan, maka menganggap ayat ini telah dihapus berarti memutus salah satu ikatan kasih sayang dan kebajikan kepada kedua orang tua. Padahal, ketika seseorang merasakan bahwa ajalnya telah dekat, ia mungkin memandang wasiat tersebut sebagai kesempatan untuk mengganti sebagian kebajikan yang belum sempat ia berikan kepada kedua orang tuanya, terutama apabila kematian lebih dahulu mendatanginya sebelum mereka.

Selain itu, kebajikan yang diwujudkan melalui wasiat terkadang bersifat simbolis. Tujuannya bukan semata-mata memberikan sejumlah harta tertentu, melainkan mengekspresikan hak dan kedudukan kedua orang tua di sisi anak mereka. Terlebih lagi, jumlah yang diwasiatkan tidak ditentukan secara pasti oleh syariat."[1]

1 At-Tafsir Al-Qurani Lil Al-Quran 1/196-197.

Tentang wasiat kepada kerabat dekat, Abdul Karim Al-Khatib berkata:

"Adapun kerabat dekat, apabila mereka termasuk ahli waris seperti istri, anak, dan selain mereka, maka kedudukan mereka sama seperti kedua orang tua. Pewaris yang sedang menghadapi kematian tetap memiliki kebebasan untuk mewasiatkan kepada siapa yang ia kehendaki di antara mereka—dalam batas sepertiga harta—sesuai dengan pertimbangannya, untuk memenuhi kebutuhan yang ia lihat pada para ahli warisnya. Misalnya, apabila istrinya menderita sakit, atau salah seorang anaknya mengalami cacat fisik, atau keadaan-keadaan serupa lainnya.

Apabila kerabat dekat tersebut bukan ahli waris, maka kebebasan pewaris untuk mewasiatkan sebagian dari harta yang akan ditinggalkannya kepada mereka menjadi lebih kuat dan lebih layak. Sebab, mereka tetap merupakan kerabat yang memiliki hubungan darah, namun tidak memperoleh bagian dari harta yang diwariskan kepada kerabat lain yang menjadi ahli waris. Dalam pengertian ini, wasiat tidak lain merupakan pengecualian terhadap aturan umum, yaitu sistem warisan. Melalui pengecualian tersebut, berbagai celah dan kekurangan yang mungkin muncul dalam penerapan aturan umum dapat diatasi, karena tidak ada suatu aturan umum yang sepenuhnya bebas dari kebutuhan akan penyempurnaan dalam kondisi-kondisi tertentu."[1]

Dalam menegaskan hubungan antara wasiat dan warisan, Al-Khatib berkata:

"Dalam firman Allah Swt.: بِالْمَعْـرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ terdapat penjagaan yang sangat kuat terhadap pengecualian ini agar tidak berubah menjadi tindakan yang menzalimi aturan umum atau membatalkannya. Dengan penjagaan yang kuat tersebut, wasiat menjadi salah satu penopang penting bagi sistem warisan. Melaluinya dapat disempurnakan berbagai kekurangan yang mungkin muncul dalam keadaan dan kondisi tertentu. Penilaian terhadap keadaan-keadaan tersebut diserahkan kepada pewaris

1 At-Tafsir Al-Qurani Lil Al-Quran 1/196.

dan kepada ketakwaan yang ada dalam hatinya, terutama ketika ia telah berada di ambang perjalanan menuju Allah."[1]

Berdasarkan pandangan ini, wasiat dipahami sebagai sarana untuk menyempurnakan keadilan dalam pembagian harta peninggalan. Melalui wasiat, pewaris diberikan ruang untuk memperhatikan kebutuhan khusus sebagian ahli waris apabila terdapat alasan yang layak, seperti kemiskinan, penyakit, ketidakmampuan bekerja, atau kondisi-kondisi lain yang menyebabkan mereka memerlukan bantuan tambahan. Dalam keadaan demikian, pewaris dapat memberikan sebagian harta melalui wasiat dalam batas yang dibenarkan syariat.

Dengan demikian, wasiat berfungsi sebagai instrumen yang fleksibel dalam mewujudkan keadilan. Ia memungkinkan terciptanya keseimbangan yang lebih manusiawi daripada sekadar pembagian warisan yang bersifat mekanis, karena turut mempertimbangkan perbedaan kondisi, kemampuan, dan kebutuhan yang nyata di antara para ahli waris.

Ahmad Hijazi As-Saqqa

Syekh Ahmad Hijazi As-Saqqa berpendapat bahwa wasiat dan warisan dapat dipadukan tanpa adanya pertentangan di antara keduanya. Ia juga berpendapat bahwa wasiat tidak harus dibatasi pada sepertiga harta. Menurutnya, seseorang memiliki kebebasan untuk mengatur hartanya melalui wasiat, bahkan hingga seluruh hartanya, selama hal itu dilakukan dengan kerelaannya ketika masih hidup.

As-Saqqa berkata: "Tidak ada pertentangan antara ayat wasiat dan ayat warisan. Seorang ayah, misalnya, dapat mewasiatkan sebagian dari hartanya kepada salah seorang anaknya apabila anak tersebut membutuhkan. Adapun sisa harta peninggalan dibagikan sesuai dengan ketentuan warisan syariat kepada anak yang menerima wasiat tersebut

1 At-Tafsir Al-Qurani Lil Al-Quran 1/197.

dan kepada para ahli waris lainnya. Dengan demikian, anak yang menerima wasiat memperoleh dua hal sekaligus: wasiat dan warisan. Hal ini tidak bertentangan dengan syariat. Sebab, jika tidak ada kebutuhan yang melatarbelakanginya, tentu Allah tidak akan mensyariatkan wasiat. Sejalan dengan itu, Imam Az-Zamakhsyari berkata: 'Dikatakan bahwa ayat tersebut tidak dihapus, dan ahli waris dapat menghimpun antara wasiat dan warisan berdasarkan ketentuan kedua ayat tersebut.' Ayat wasiat juga telah menjelaskan bahwa wasiat harus dilakukan بِالْمَعْرُوفِ, yaitu secara adil. Karena itu, apabila seseorang memiliki dua anak dan ia mencintai salah satunya serta membenci yang lain, maka ia tidak boleh mengistimewakan anak yang dicintainya dan mengabaikan anak yang tidak disukainya, karena hal itu bertentangan dengan keadilan."[1]

Kemudian ia melanjutkan: "Namun, apakah wasiat harus dibatasi pada sepertiga harta? Ataukah seseorang berhak berwasiat lebih dari sepertiga, bahkan hingga mencakup seluruh hartanya, meskipun tanpa persetujuan para ahli waris?

Keumuman ayat wasiat bersifat mutlak dan tidak menetapkan batas tertentu, baik kurang dari sepertiga maupun lebih darinya. Adapun hadis Sa'd bin Abi Waqqash yang berbunyi: 'Aku berkata: Wahai Rasulullah, aku memiliki banyak harta dan tidak ada yang akan mewarisiku selain seorang anak perempuan. Apakah aku boleh menyedekahkan dua pertiga hartaku?' Baginda menjawab: 'Tidak.' Aku bertanya: 'Bagaimana jika setengahnya?' Baginda menjawab: 'Tidak.' Aku bertanya lagi: 'Bagaimana jika sepertiganya?' Baginda menjawab: 'Sepertiga, dan sepertiga itu sudah banyak. Sesungguhnya jika engkau meninggalkan para ahli warismu dalam keadaan berkecukupan, itu lebih baik daripada engkau meninggalkan mereka dalam keadaan miskin sehingga mereka meminta-minta kepada orang lain.'

Hadis ini merupakan nasihat Rasulullah Saw. kepada Sa'd secara khusus, bukan ketentuan umum bagi seluruh orang yang berwasiat. Sebab,

1 La Naskha Fi Al-Quran 54-55.

hadis tersebut tidak disampaikan dengan bentuk yang bersifat umum sebagaimana lazimnya perintah dan larangan yang berlaku bagi seluruh umat. Misalnya, Nabi Saw. tidak mengatakan: 'Jika kalian meninggalkan ahli waris kalian...' dan seterusnya.

Sebagian ulama juga berpendapat bahwa Rasulullah Saw. mungkin mengetahui melalui wahyu atau pengetahuan yang diberikan Allah bahwa Sa'd kelak akan dikaruniai anak-anak lain, sehingga maslahat menghendaki agar ia meninggalkan sebagian hartanya bagi mereka.

Al-Waqidi menyebutkan bahwa setelah itu Sa'd memang dikaruniai empat orang anak laki-laki. Bahkan ada yang mengatakan lebih dari sepuluh anak laki-laki dan dua belas anak perempuan."[1]

Ahmad Hijazi As-Saqqa menegaskan bahwa ketentuan wasiat dalam Al-Quran bersifat umum dan tidak dibatasi secara eksplisit. Menurutnya, seorang ayah dapat bertindak terhadap anak-anaknya sebagaimana seorang hakim yang memutuskan perkara di antara pihak-pihak yang berselisih, dengan mempertimbangkan keadilan dan kebutuhan masing-masing.

Ia mencontohkan bahwa Abu Bakar Ra. pernah mewasiatkan sebagian hartanya kepada Aisyah Ra. tanpa menentukan batas tertentu dan tanpa meminta persetujuan para ahli waris lainnya. Kemudian, setelah itu, ia memandang bahwa maslahat menuntut agar harta yang telah diwasiatkan tersebut dikembalikan dan dibagikan kepada seluruh anak laki-laki dan perempuan sesuai dengan ketentuan warisan syariat.

Menurut As-Saqqa, tindakan Abu Bakar ketika pertama kali berwasiat menunjukkan bahwa wasiat semacam itu dibolehkan selama dilakukan secara patut بِالْمَعْـــرُوفِ, sedangkan penarikannya kembali kemudian didasarkan pada pertimbangan maslahat.

1 La Naskha Fi Al-Quran 54-55.

Ia berkata:

"Dalam kitab Ash-Syaikhain disebutkan bahwa pada sakit yang menyebabkan wafatnya, Abu Bakar Ra. meminta kepada Aisyah Ra. agar mengembalikan harta yang pernah diberikannya, sehingga harta tersebut dapat dimasukkan ke dalam warisannya dan dibagikan kepada para ahli warisnya."[1]

Mengenai hadis "Tidak ada wasiat bagi ahli waris", As-Saqqa berpendapat bahwa hadis tersebut termasuk hadis ahad. Ia juga menyebutkan bahwa Al-Hadi dan sejumlah ulama Zaidiyah membolehkan wasiat kepada ahli waris. Tentang sanad hadis tersebut, ia mengemukakan bahwa Al-Bukhari hanya mencantumkannya sebagai judul bab dengan redaksi "Bab: Tidak Ada Wasiat bagi Ahli Waris", dan tampaknya hadis tersebut tidak memenuhi syarat kesahihan yang ditetapkan Al-Bukhari sehingga tidak dimasukkannya ke dalam kumpulan hadis yang diriwayatkan secara lengkap dalam kitabnya.[2]

Selanjutnya ia berkata: "Pendapat yang kami kemukakan ini juga dianut oleh almarhum Prof. Dr. Syekh Muhammad Ali As-Sayis, mantan Dekan Fakultas Syariah Universitas Al-Azhar. Dalam kitab Tafsir Ayat al-Ahkam, pada pembahasan berjudul 'Keinginan Para Pemilik Harta yang Patut Dihormati', beliau menulis:

'Sebagian pihak mengkritik hukum wasiat dan warisan dalam syariat Islam. Mereka mengatakan bahwa syariat tidak memberikan ruang yang cukup bagi kehendak pemilik harta, padahal kehendak tersebut terkadang layak dihormati.

Mereka mengatakan bahwa syariat tidak memberi ruang bagi kehendak pemilik harta karena bagian-bagian warisan telah ditetapkan secara rinci dan tidak boleh diubah oleh siapa pun. Selain itu, wasiat kepada

1 La Naskha Fi Al-Quran 54-55.
2 La Naskha Fi Al-Quran 55.

ahli waris juga dianggap tidak diperbolehkan, sehingga seseorang tidak dapat menambah bagian salah seorang ahli waris melalui wasiat.

Menurut mereka, kehendak pemilik harta terkadang patut dihormati. Misalnya, seseorang ingin menambah bagian seorang ahli waris karena ia memandangnya lebih berbakti daripada yang lain, atau karena ia lebih membutuhkan.

Mereka juga berpendapat bahwa syariat Islam berbeda dengan sistem hukum bangsa-bangsa lain yang lebih menghormati kehendak pemilik harta. Bahkan, ada negara Muslim yang menjadikan alasan tersebut sebagai dasar untuk meninggalkan hukum warisan dan wasiat dalam syariat, lalu menggantikannya dengan hukum Swiss.

Menurut kami, tidak ada alasan yang membenarkan serangan terhadap hukum syariat seperti ini. Kita telah menukil pendapat Abu Muslim Al-Ashfahani sebagaimana diriwayatkan oleh Fakhruddin Ar-Razi mengenai masalah wasiat. Dari sana kita mengetahui bahwa Abu Muslim berpendapat bahwa wasiat kepada ahli waris tetap berlaku dan tidak dihapus, serta tidak bertentangan dengan sistem warisan.

Warisan adalah pemberian dari Allah, sedangkan wasiat adalah pemberian dari pemilik harta kepada ahli warisnya. Apabila suatu masyarakat merasa perlu menghormati kehendak pemilik harta, meskipun hal itu sering kali disertai berbagai bentuk ketidakadilan, maka syariat Islam sesungguhnya telah menyediakan ruang untuk itu.

Karena itu, kita dapat mengambil pendapat Abu Muslim Al-Ashfahani yang membolehkan wasiat kepada ahli waris dan sekaligus menghormati kehendak pemilik harta. Barang siapa ingin mewasiatkan sebagian hartanya kepada anak yang paling berbakti, atau kepada ahli waris yang paling membutuhkan, maka menurut pendapat tersebut hal itu diperbolehkan.

Selama syariat Islam masih menyediakan keluasan seperti ini, tidak ada alasan untuk menggantinya dengan sistem hukum lain. Mengikuti salah satu pendapat yang masih berada dalam ruang lingkup syariat, sekalipun dipandang lemah oleh sebagian ulama, tetap lebih baik daripada meninggalkan syariat secara keseluruhan.'"[1]

Hal yang paling menonjol dalam pandangan Syekh Ahmad Hijazi As-Saqqa mengenai wasiat adalah:

- Wasiat tidak dibatasi pada sepertiga harta. Wasiat boleh mencakup lebih dari itu, bahkan dapat meliputi seluruh harta peninggalan. Pendapat ini didasarkan pada keumuman ayat wasiat yang tidak menetapkan batas jumlah tertentu.

- Hadis "Sepertiga, dan sepertiga itu sudah banyak" dipahami sebagai nasihat khusus yang ditujukan kepada Sa'd bin Abi Waqqash, bukan sebagai ketentuan syariat yang berlaku umum bagi seluruh umat.

- Wasiat dapat dilaksanakan tanpa memerlukan persetujuan para ahli waris, selama tetap memperhatikan prinsip keadilan dan kemaslahatan. Untuk mendukung pandangan ini, ia menjadikan peristiwa Abu Bakar Ra. dan Aisyah Ra. sebagai salah satu dasar argumentasi.

Namun, terdapat keberatan mendasar terhadap pendapat yang dipilih oleh Syekh Ahmad Hijazi As-Saqqa. Pertanyaan yang muncul adalah: apabila seseorang dibolehkan mewasiatkan seluruh hartanya, bagaimana kedudukan ayat-ayat warisan yang telah menjelaskan bagian-bagian ahli waris secara rinci dan terperinci? Apabila wasiat dibiarkan mencakup seluruh harta peninggalan, maka secara praktis tidak akan ada lagi harta yang tersisa untuk dibagikan menurut ketentuan warisan. Dengan demikian, pelaksanaan wasiat yang tidak dibatasi dapat berakibat pada tidak berfungsinya sistem pembagian warisan sebagaimana yang telah ditetapkan dalam Al-Quran.

1 Tafsir Ayat Al-Ahkam, As-Sayis hal 67.

Dalam keadaan seperti itu, wasiat dapat berubah menjadi sarana untuk menghindari sistem warisan yang telah ditentukan oleh syariat. Sebagian orang mungkin menggunakannya untuk memberikan kelebihan kepada ahli waris tertentu atau bahkan untuk menghalangi ahli waris lain memperoleh haknya. Keadaan semacam ini bertentangan dengan prinsip keadilan yang menjadi dasar pembagian warisan dalam Islam.

Karena itulah banyak ulama menetapkan batas tertentu bagi wasiat, agar pelaksanaannya tidak bertabrakan dengan ketentuan warisan dan agar para ahli waris tetap memperoleh hak yang telah diwajibkan Allah bagi mereka.

Berdasarkan pertimbangan tersebut, pandangan yang membolehkan wasiat mencakup seluruh harta peninggalan memerlukan landasan teoritis yang lebih mendalam untuk menjawab berbagai persoalan yang berkaitan dengan penerapan ayat-ayat warisan.

Kecuali apabila pendapat tersebut memilih pendekatan ketiga dalam upaya mengharmoniskan ayat wasiat dan ayat warisan. Dalam hal ini, arah penafsirannya akan berbeda secara mendasar dari pendekatan kedua. Wasiat tidak lagi dipandang sekadar sebagai pelengkap sistem warisan, melainkan sebagai prinsip yang berdiri sendiri dalam distribusi harta peninggalan berdasarkan kehendak pewaris. Pembahasan mengenai pendekatan ini akan dijelaskan pada bagian berikutnya.

Pendekatan Ketiga: Wasiat sebagai Prinsip Dasar, Warisan sebagai Ketentuan Pengecualian

Inti dari pandangan ini adalah bahwa wasiat merupakan kewajiban bagi seorang Muslim. Pada dasarnya, pembagian harta peninggalan diserahkan kepada pemilik harta untuk diatur melalui wasiat kepada para ahli warisnya بِالْمَعْرُوفِ, yaitu menurut apa yang dipandangnya adil bagi mereka. Inilah yang dianggap sebagai prinsip dasar dalam pembagian

harta, berdasarkan firman Allah Swt.: كُتِــبَ عَلَيْكُــمْ *"Diwajibkan atas kamu."* QS. Al-Baqarah [2]: 180.

Apabila seseorang meninggal dunia tanpa meninggalkan wasiat, maka pembagian harta peninggalannya beralih kepada ketentuan warisan sebagaimana dijelaskan dalam ayat-ayat warisan di Surah An-Nisa'.

Salah satu indikasi yang mendukung pandangan ini adalah konteks ayat-ayat warisan itu sendiri. Ayat-ayat tersebut datang dalam rangka memberikan petunjuk kepada para wali anak yatim yang dipercaya mengelola harta yang bukan milik mereka. Mereka diwajibkan menjaga harta tersebut hingga pemiliknya mencapai kedewasaan dan mampu mengelolanya sendiri.

Apabila pemilik harta meninggal dunia tanpa meninggalkan wasiat, maka wali atau pihak yang bertanggung jawab atas harta peninggalan itulah yang berkewajiban membaginya sesuai dengan ketentuan Al-Quran. Mereka tidak memiliki hak untuk mengatur pembagian melalui wasiat karena harta tersebut bukan milik mereka. Dari sini muncul indikasi yang mendukung pendekatan ini, yaitu bahwa wasiat merupakan hak pemilik harta. Apabila ia mengabaikannya atau tidak menuliskannya, barulah pembagian warisan dilakukan berdasarkan ketentuan ayat-ayat warisan.

Pendekatan ini disimpulkan dari isyarat yang terdapat dalam penjelasan Al-Qurthubi. Ia mengisyaratkan bahwa harmonisasi antara ayat wasiat dan ayat warisan sebenarnya mungkin dilakukan apabila tidak ada hadis yang dipahami sebagai penghalangnya. Ia berkata:

"Seandainya tidak ada hadis tersebut, niscaya kedua ayat itu dapat dipadukan. Ahli waris dapat memperoleh harta melalui wasiat dari pewaris, dan melalui warisan apabila ia tidak berwasiat, atau dari sisa harta setelah pelaksanaan wasiat. Akan tetapi, hadis tersebut dan ijmak menghalangi pemahaman itu."[1]

1 Tafsir Al-Qurthubi 2/263.

Dengan demikian, Al-Qurthubi memandang bahwa secara rasional maupun tekstual, penggabungan antara wasiat dan warisan pada dasarnya mungkin dilakukan. Menurutnya, yang menghalangi pemahaman tersebut adalah hadis "Tidak ada wasiat bagi ahli waris" serta ijmak yang terbentuk berdasarkan hadis tersebut. Namun, menurut pendekatan yang sedang dibahas, hadis tersebut—ditinjau dari sisi tingkat kepastian dan kekuatan dalilnya—tidak mencapai derajat yang memungkinkan penghapusan terhadap ayat yang bersifat muhkam. Para ahli usul fikih pada umumnya berpendapat bahwa dalil yang bersifat zanni tidak dapat menghapus dalil yang bersifat qath'i. Oleh karena itu, kemungkinan harmonisasi semacam ini tetap terbuka untuk dipertimbangkan sebagai salah satu cara memahami hubungan antara ayat wasiat dan ayat warisan.

Meskipun demikian, penulis melihat bahwa pandangan ini tidak dipilih sebagai pendapat yang paling kuat. Walaupun ia dapat dianggap sebagai kemungkinan yang layak dipertimbangkan dalam kajian makna teks-teks Al-Quran, pendekatan ini masih memerlukan landasan teoritis yang lebih mendalam serta jawaban terhadap berbagai persoalan yang mungkin diajukan terhadapnya.

Adapun pendekatan pertama dan kedua dinilai lebih selaras dengan struktur teks Al-Quran dan tujuan-tujuan syariat. Di antara keduanya, pendekatan kedua tampak lebih kuat untuk dipilih karena memiliki kesesuaian yang lebih baik dengan konteks umum ayat-ayat Al-Quran serta memberikan integrasi yang lebih utuh dengan tujuan syariat dalam mewujudkan keadilan dan kasih sayang.

KEEMPAT
PROBLEMATIKA PEREMPUAN

PENGHINAAN TERHADAP PEREMPUAN

Dapat dikatakan bahwa inti permasalahan dalam pandangan masyarakat kita terhadap perempuan berasal dari kelemahan dalam budaya yang dominan, yang memandang perempuan sebagai 'seorang perempuan' sebelum memandang mereka sebagai 'seorang manusia'. Ketika perempuan direduksi sekadar menjadi sumber fitnah, sistem kecurigaan dan kewaspadaan pun terbentuk di sekeliling mereka, dan prinsip pencegahan bahaya (sadd ad-dhara'i) digunakan sebagai pembenaran untuk tindakan penindasan yang komprehensif, yang pada akhirnya menyebabkan penyempitan ruang hidup perempuan itu sendiri. Seandainya perspektif ini diubah, sehingga seorang perempuan terlebih dahulu dipandang sebagai manusia dengan kapasitas penuh, dan baru kemudian sebagai perempuan dengan kekhususannya sendiri, ruang tersebut akan terbuka untuk mengakui hak asasi manusia yang setara antara dirinya dan laki-laki, dan kemudian mewujudkan integrasi yang adil dalam hal-hal yang spesifik bagi masing-masing sesuai dengan sifat dan fungsinya.

Sungguh, banyak hak-hak perempuan yang diabaikan saat ini justru diabaikan atas nama pandangan sempit ini. Namun, pandangan ini

sama sekali tidak memiliki kaitan dengan semangat agama, meskipun ia bersuara lantang atas nama agama. Tragedi ini semakin parah ketika hak-hak perempuan terjepit di antara dua kubu yang bertentangan: budaya sosial fanatik yang mengosongkan agama dari tujuan-tujuan mulianya, dan lembaga atau organisasi hak asasi manusia yang menangani isu-isu perempuan secara terpisah dari pemahaman masyarakat dan konteks budayanya. Akibatnya, mereka melompat ke isu-isu sekunder, mengabaikan hal-hal penting yang sebenarnya dapat menemukan landasan yang kokoh dalam warisan Islam dan penerimaan di kalangan masyarakat luas.

Saat menelusuri akar sejarah dari beberapa bentuk penghinaan terhadap perempuan, pengaruh budaya-budaya keagamaan lain menjadi jelas, terutama dalam pandangan yahudi yang menyalahkan perempuan atas dosa "menggoda Adam" dan menganggapnya sebagai alasan pengusiran umat manusia dari surga. Dari perspektif tersebut, berbagai hukum dan sikap kemudian berkembang yang memperlakukan menstruasi sebagai hukuman dan menganggap kondisi fisik perempuan sebagai alasan untuk mengucilkannya dari kehidupan publik. Meskipun pandangan ini asing bagi Islam, baik dalam teks-teksnya maupun dalam semangatnya, pengaruhnya telah merembes ke dalam aliran-aliran tertentu dalam budaya Islam, sehingga menjadi salah satu faktor yang memicu wacana keras terhadap perempuan.

Beberapa pandangan ini masuk melalui riwayat-riwayat yang dibawa oleh Ahli Kitab yang memeluk Islam, sementara keislaman sebagian dari mereka masih dalam proses penilaian. Gagasan-gagasan tersebut kemudian meresap ke dalam kesadaran Islam dan kemudian disamarkan sebagai tradisi Nabi. Di sinilah letak bahayanya: konten budaya asing diubah menjadi teks-teks yang secara keliru dikaitkan dengan Nabi, meskipun bertentangan dengan gambaran Al-Quran yang jelas mengenai karakter perempuan dan bertentangan dengan bimbingan kenabian yang bersumber dari Al-Quran. Dalam keadaan seperti ini, perhatian utama adalah membersihkan kedudukan kenabian dari atribusi-atribusi tersebut,

bukan membela hadis-hadis yang meragukan ketika bertentangan dengan teks Al-Quran yang pasti atau tujuan syariat yang telah ditetapkan.

Sesungguhnya, orang yang mencermati Al-Quran akan mendapati bahwa perempuan dan laki-laki berdiri pada kedudukan yang setara dalam asal pembebanan syariat, tanggung jawab, dan kemuliaan manusia. فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ ۖ *"Maka, Tuhan mereka memperkenankan permohonannya, "Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakan amal orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki maupun perempuan, karena sebagian kamu adalah keturunan dari sebagian yang lain."* (QS. Ali 'Imran [3]: 195).

Pembedaan tidak datang kecuali dalam persoalan-persoalan terbatas yang dituntut oleh kodrat dan fungsi masing-masing. Adapun sebagian riwayat yang dinukil, ia telah berlebihan dalam menggambarkan perempuan dengan citra yang merendahkan akal, agama, atau peran sosialnya, dan tampak bertentangan dengan ruh Al-Quran serta tujuan-tujuannya.

Dari sini, setiap perkataan atau perbuatan yang dinisbahkan kepada Nabi Saw. yang mengandung penghinaan terhadap perempuan atau perendahan terhadap kemanusiaannya, serta berbenturan dengan gambaran Al-Quran secara menyeluruh, sama sekali bukan bagian dari agama. Riwayat-riwayat yang masyhur dijadikan dalil dalam bab ini, seperti "perempuan kurang akal dan agama", atau "perempuan, keledai, dan anjing hitam membatalkan salat", atau "tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada seorang perempuan", atau "aku melihat kebanyakan penghuni neraka adalah perempuan", atau riwayat-riwayat lain yang banyak beredar, boleh jadi merupakan riwayat yang cacat pada sanadnya, atau teks yang dikeluarkan dari konteks sejarah dan kebahasaannya, atau dinukil dengan redaksi yang berbeda-beda sehingga melahirkan makna yang bertentangan dengan tujuan syariat dan keadilannya.

Metode ilmiah yang lurus menuntut agar riwayat-riwayat ini ditimbang dengan neraca Al-Quran, serta dengan kaidah-kaidah universal tentang keadilan dan kemuliaan manusia. Apa yang sesuai dengannya diterima dan dipahami dalam konteksnya, sedangkan apa yang bertentangan dengannya ditolak atau ditakwil, demi menjaga agama dari distorsi, dan menjaga citra Nabi Saw. agar tidak dikaitkan dengan wacana yang tidak selaras dengan risalahnya yang penuh rahmat dan kemanusiaan. Hanya dengan cara inilah pandangan yang seimbang terhadap perempuan dalam Islam dapat dipulihkan: sebagai manusia yang memiliki kemuliaan penuh, mitra dalam pembebanan syariat, dan pelengkap dalam pembangunan peradaban; bukan sebagai pengikut, bukan pula sebagai pihak yang selalu dicurigai, dan bukan sebagai beban bagi masyarakat.

Dalam konteks mendiagnosis kerusakan yang menimpa perjalanan tafsir terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan perempuan, kedudukan, dan hak-haknya, Syekh Abdul Karim Al-Khatib mengemukakan sebuah pembacaan kritis yang menyingkap pengaruh realitas sosial dalam mengarahkan pemahaman dan penakwilan terhadap ayat-ayat tersebut. Ia berkata:

"Di dalam Al-Quran dan sunah yang suci, sebagaimana telah kami katakan, terdapat manhaj yang utuh dan bijaksana untuk menegakkan bangunan ini, serta mengukuhkan jalinan yang padu antara laki-laki dan perempuan, apabila masyarakat manusia berdiri lurus di atasnya dan menenun kehidupan menurut polanya."

Akan tetapi, yang terjadi justru berlawanan dengan arah tersebut. Sebab, tafsir Al-Quran mulai berkembang pada suatu masa ketika perempuan telah menempati posisi yang tidak adil dalam masyarakat, akibat banyaknya budak perempuan yang memenuhi lingkungan para khalifah, amir, wazir, serta orang-orang yang memiliki kedudukan dan kekayaan. Para budak perempuan itu mengungguli perempuan-perempuan merdeka dan memperoleh bagian yang lebih besar dalam perhatian laki-laki. Dengan demikian, merekalah yang menjadi wajah paling menonjol dari perempuan pada masa itu, sementara perempuan merdeka di rumah

seorang laki-laki berubah menjadi semacam pelengkap, yang tidak diharapkan darinya kecuali agar laki-laki memiliki seorang istri yang darinya ia memperoleh seorang atau beberapa anak.

Ketika para mufasir mulai menelaah Kitab Allah dan ayat-ayat yang menyentuh persoalan perempuan, menetapkan hukum-hukum yang menghubungkannya dengan laki-laki, serta menentukan hak-hak dan kewajiban-kewajibannya, pada saat itu pandangan para mufasir terhadap perempuan telah jatuh pada gambaran yang cacat ini, yang terpisah dari posisi benar yang telah ditetapkan syariat baginya. Dari sinilah penakwilan terhadap ayat-ayat Kitab yang mulia berada di bawah pengaruh pemahaman baru tentang perempuan ini, terwarnai olehnya, dan dibatasi oleh ukurannya.

Para fukaha kemudian datang mengikuti jejak para mufasir. Mereka melihat melalui pandangan para mufasir, lalu membangun hukum-hukum mereka di atas dasar pandangan tersebut. Akibatnya, mereka mengurangi hak perempuan, menurunkannya dari kedudukan yang telah diangkat oleh Islam untuknya, dan mengembalikannya kepada posisi yang bahkan lebih rendah daripada kedudukannya pada masa jahiliah.

Hal yang menarik perhatian dalam persoalan ini ialah bahwa pandangan pertama para mufasir dalam menakwilkan Kitab Allah telah menjadi jalan yang ditempuh oleh setiap orang yang datang setelah mereka. Mereka melihat dengan pandangan para mufasir itu dan mengambil jalan yang sama, karena merasa berat untuk meninjau kembali apa yang telah ditinjau oleh generasi terdahulu, yang lebih dekat dengan masa kenabian dan lebih dekat pula dengan embusan suasananya yang baik.

Dan kenyataannya, perasaan ini telah menghalangi banyak orang untuk menjalin hubungan langsung dengan Kitab Allah dan Sunnah yang suci, tanpa terpengaruh oleh para salaf tersebut, yang telah berupaya sekuat tenaga dan melakukan ijtihad dengan tulus; namun, bukan tugas mereka untuk menghalangi orang lain agar melakukan ijtihad juga, bahkan tidak

pernah -sebenarnya- terlintas dalam pikiran mereka untuk mengatakan sesuatu, yang kemudian tidak memberikan ruang bagi orang lain untuk memberikan pendapat mengenai apa yang telah mereka katakan!.

Penyebab stagnasi (kejumudan) legislasi Islam pada kenyataannya kembali kepada perasaan ini, yang masuk ke dalam diri para ulama dan fukaha berupa keterikatan pada langkah pertama yang ditempuh oleh generasi terdahulu dalam jalan legislasi ini. Padahal, berdasarkan watak segala sesuatu dan berdasarkan prinsip-prinsip dasar legislasi itu sendiri, langkah tersebut semestinya diikuti oleh langkah-langkah lain yang terus memanjang seiring perjalanan waktu, terbuka terhadap berbagai jalan kehidupan, dan berjalan selaras dengan geraknya.

Penulis kira, seandainya kita melepaskan diri dari perasaan ini sampai pada batas yang memungkinkan kita bergerak dengan bebas dan memandang secara mandiri, niscaya kita akan mendapati di hadapan kita suatu legislasi Islam yang menegakkan kehidupan kita di atas keadaan yang sehat dan stabil, baik dalam kehidupan material maupun spiritual, serta dalam sistem sosial, ekonomi, dan politik kita. Dengan demikian, kebersamaan kita dengan agama akan menjadi kebersamaan yang menenteramkan, menenangkan, dan menumbuhkan kepercayaan. Jarak kaku antara kita dan agama pun akan hilang, dan pandangan kita yang dingin serta kehilangan arah dalam hubungan kita dengannya akan berubah menjadi pandangan yang hidup dan penuh keyakinan; bahwa ketika memandang agama ini dan membangun kehidupan di atasnya, sesungguhnya ia sedang memandang seluruh kehidupan dan bagian terindah dari kehidupan ini.

Lebih dari itu, seandainya kita mengambil syariat kita dari sumber pertamanya, yaitu Al-Quran dan Sunah, niscaya kita akan mendapati bahwa banyak persoalan penting dalam kehidupan, yang datang kepada kita atas nama agama, lalu menjadi salah satu wajah agama dan salah satu materi dalam konstitusinya, sebenarnya bukan bagian dari agama. Ia

hanyalah hasil penakwilan yang pada masa itu dikendalikan oleh realitas kehidupan, dan di dalamnya para penakwil telah berlaku menyimpang.

Seandainya kita melakukan hal ini, niscaya kita dapat membungkam lidah-lidah yang menuduh Islam sebagai agama yang jumud dan terbelakang, serta menghukuminya sebagai agama kehidupan kesukuan yang tidak layak bagi kehidupan masyarakat beradab dan tidak sesuai dengan corak yang dikenakan oleh manusia abad kedua puluh!" [1]

1 At-Tafsir Al-Qurani Li Al-Quran 1/293-295.

PAKAIAN PEREMPUAN

Istilah yang berkaitan dengan pakaian perempuan beragam, dan yang paling menonjol ada empat: khimar, jilbab, hijab, dan niqab. Masing-masing istilah memiliki makna kebahasaan, batas pengertian, dan konteksnya sendiri. Khimar, jilbab, dan hijab disebutkan dalam Al-Quran, masing-masing pada tempatnya dan dengan maknanya yang khusus. Sementara itu, niqab, meskipun penggunaannya sangat populer dalam wacana fikih dan dakwah, tidak disebutkan dalam Al-Quran, baik secara lafaz maupun isyarat.

Khimar

Khimar disebutkan dalam firman Allah Swt.: وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰى جُيُوْبِهِنَّۖ "*Dan hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya.*" (QS. An-Nur [24]: 31).

Khimar dalam asal bahasa berarti penutup kepala, yaitu sesuatu yang diletakkan di atas rambut dan menutupi kepala. Ia juga digunakan untuk menutupi leher dan bagian atas dada yang tampak. Adapun jaib (جُيُوْبِ) adalah lubang pakaian tempat kepala dimasukkan, yang biasanya berada di bagian dada.

Dari ayat tersebut dipahami bahwa seruan itu ditujukan kepada perempuan-perempuan beriman dengan perintah agar mereka menutupkan khimar ke bagian jaib (جُيُوْبِهِنَّ), demi menutupi bagian leher dan dada yang sebelumnya terbuka. Ibnu Jarir Ath-Thabari menjelaskan bahwa maksud perintah ini adalah menutupi rambut, leher, dan perhiasan yang tampak, seperti anting-anting. Sebab, perempuan-perempuan jahiliah, dan juga pada masa awal Islam, biasa meletakkan khimar di atas kepala mereka, lalu menjulurkannya ke belakang, sehingga leher dan bagian atas dada tetap terbuka. Maka, arahan Al-Quran datang untuk mengubah cara berpakaian, bukan untuk menetapkan keberadaan khimar itu sendiri, yaitu dengan menjadikan ujungnya menutup jaib agar menutupi bagian dada dan leher.

Dalam teks ayat tersebut tidak terdapat dalil yang secara tegas menunjukkan kewajiban menutup wajah. Sebab, seandainya yang dimaksud adalah menutup wajah, tentu teks akan menyebutkannya, terlebih ayat itu secara jelas menyebutkan penutupan jaib, tetapi diam tentang wajah. Konteks umum dalam firman Allah Swt.: إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا *Kecuali yang biasa terlihat.* (QS. An-Nur [24]: 31) menguatkan bahwa wajah tetap berada dalam wilayah kebolehan asal.

Hijab

Lafaz hijab disebutkan dalam Al-Quran dalam konteks tertentu, yaitu dalam firman Allah Swt.: وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْئَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ *"Apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (istri-istri Nabi), mintalah dari belakang tabir."* (QS. Al-Ahzab [33]: 53). Dan yang dimaksud dengan hijab dalam ayat ini—sebagaimana mungkin terlintas dalam benak sebagian orang—bukanlah niqab atau penutup wajah, melainkan tirai fisik yang digantung pada pintu rumah, yakni sekat yang memisahkan antara bagian dalam dan luar.

Rumah-rumah NabiSaw. bersambung dengan masjid, dan tirai-tirai biasa diturunkan pada pintu-pintu kamar Baginda. Maka, datanglah perintah Ilahi agar para laki-laki meminta sesuatu kepada istri-istri Nabi Saw. dari balik hijab tersebut, demi menjaga kehormatan rumah-rumah itu dan mencegah tersingkapnya sesuatu yang tidak boleh dilihat. Sebab, perempuan di dalam rumahnya kadang melepaskan sebagian pakaiannya dan tidak selalu mengenakan jilbab atau khimar. Karena itu, diperlukan adanya penghalang fisik yang mencegah terlihatnya aurat atau terbukanya hal-hal pribadi.

Dari konteksnya dapat dipahami bahwa pensyariatan hijab ini datang untuk menangani suatu realitas sosial tertentu. Ketika itu, laki-laki banyak masuk ke rumah-rumah Nabi Saw., dan sebagian dari mereka berlama-lama di dalamnya tanpa keperluan. Hal itu menyakiti Nabi Saw., ditambah lagi adanya kecenderungan yang tidak terkendali dalam sebagian jiwa. Dalam makna ini, Syekh Muhammad Al-Ghazali berkata, "Sesungguhnya hijab yang disebutkan dalam Islam adalah pengaturan terhadap keluar-masuknya orang ke rumah Nabi Saw. setelah terlihat bahwa sebagian orang duduk tanpa alasan, dan setelah diketahui bahwa salah seorang Arab Badui yang kasar berkata dengan kelancangan yang aneh: jika Muhammad meninggal, aku akan menikahi si fulanah dari istri-istrinya! Maka, tidak ada pilihan selain menetapkan aturan tegas yang mencegah kekeliruan-kekeliruan semacam ini dan mengekang orang-orang yang memiliki kecenderungan demikian. Adapun adab meminta izin di seluruh rumah kaum Muslimin, ia memiliki aturan yang telah dijelaskan oleh Surah An-Nur, sebagaimana surah tersebut juga menjelaskan perhiasan lahiriah yang boleh terlihat dan apa yang terlarang di balik itu. Tidak ada tempat untuk mencampuradukkan keduanya." [1]

Sebagian fukaha dan mufasir berpendapat bahwa hukum hijab yang terdapat dalam ayat ini khusus bagi istri-istri Nabi Saw. Indikasi-indikasi konteks menunjukkan hal tersebut, karena ayat ini dibuka dengan seruan kepada orang-orang beriman mengenai adab memasuki rumah-rumah

1 Dustur Al-Wahdah Ats-Tsaqafiyah Baina Al-Muslimin hal. 136.

Nabi Saw., dan ditutup dengan pengharaman menikahi istri-istrinya setelah Baginda wafat, sebagaimana dalam firman Allah Swt.:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتَ النَّبِيِّ اِلَّآ اَنْ يُّؤْذَنَ لَكُمْ اِلٰى طَعَامٍ غَيْرَ نٰظِرِيْنَ اِنٰىهُ وَلٰكِنْ اِذَا دُعِيْتُمْ فَادْخُلُوْا فَاِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوْا وَلَا مُسْتَأْنِسِيْنَ لِحَدِيْثٍ اِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِى النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيٖ مِنْكُمْ وَاللّٰهُ لَا يَسْتَحْيٖ مِنَ الْحَقِّ وَاِذَا سَاَلْتُمُوْهُنَّ مَتَاعًا فَسْـَٔلُوْهُنَّ مِنْ وَّرَاۤءِ حِجَابٍ ذٰلِكُمْ اَطْهَرُ لِقُلُوْبِكُمْ وَقُلُوْبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُؤْذُوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ وَلَآ اَنْ تَنْكِحُوْٓا اَزْوَاجَهٗ مِنْۢ بَعْدِهٖٓ اَبَدًا اِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللّٰهِ عَظِيْمًا "*Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah-rumah Nabi, kecuali jika kamu diizinkan untuk makan tanpa menunggu waktu masak (makanannya), tetapi jika kamu diundang, masuklah dan apabila kamu selesai makan, keluarlah kamu tanpa memperpanjang percakapan. Sesungguhnya yang demikian itu mengganggu Nabi sehingga dia malu kepadamu (untuk menyuruhmu keluar). Allah tidak malu (menerangkan) yang benar. Apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (istri-istri Nabi), mintalah dari belakang tabir. (Cara) yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka. Kamu tidak boleh menyakiti Rasulullah dan tidak boleh (pula) menikahi istri-istrinya selama-lamanya setelah Nabi (wafat). Sesungguhnya yang demikian itu sangat besar (dosanya) di sisi Allah.*" (QS. Al-Ahzab [33]: 53).

Ibnu Asyur berkata:

"Dengan ayat ini, bersama ayat sebelumnya, yaitu firman Allah: يٰنِسَاۤءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَاَحَدٍ مِّنَ النِّسَاۤءِ "*Wahai istri-istri Nabi, kamu tidaklah seperti perempuan-perempuan yang lain.*" (QS. Al-Ahzab [33]: 32) terwujudlah makna hijab bagi Ummahatul Mukminin, yang tersusun dari keharusan mereka menetap di rumah-rumah mereka dan tidak menampakkan sedikit pun dari diri mereka, bahkan wajah dan kedua telapak tangan. Hijab ini khusus bagi mereka dan tidak wajib bagi selain mereka. Kaum Muslimin mengikuti teladan Ummahatul Mukminin karena sikap wara', dan mereka berbeda-beda dalam hal itu sesuai dengan kebiasaan masing-masing."[1]

1 Tafsir Asy-Sya'rawi - Surah Al-Ahzab Ayat 59.

Jilbab

Jilbab disebutkan dalam firman Allah Swt.: يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ وَبَنٰتِكَ وَنِسَاۤءِ الْمُؤْمِنِيْنَ يُدْنِيْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيْبِهِنَّۗ ذٰلِكَ اَدْنٰىٓ اَنْ يُّعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَۗ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا *"Wahai Nabi, katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu, dan istri-istri orang mukmin supaya mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka. Yang demikian itu agar mereka lebih mudah untuk dikenali sehingga mereka tidak diganggu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."* (QS. Al-Ahzab [33]: 59).

Jilbab adalah pakaian luar yang panjang, dikenakan di atas pakaian dalam, dan menutupi tubuh dari bagian atas kedua bahu hingga bagian bawah betis. Ada pula yang mengatakan bahwa jilbab adalah kain lebar yang dikenakan perempuan di atas gamis, atau pakaian longgar yang menutupi seluruh tubuh.

Ungkapan para mufasir beragam dalam menjelaskan hakikatnya, meskipun mereka sepakat bahwa jilbab merupakan pakaian tambahan di atas pakaian biasa, yang dimaksudkan untuk menambah penutupan tubuh ketika keluar rumah. Syekh Asy-Sya'rawi menyebutkan beberapa makna jilbab, di antaranya: "Pakaian yang dikenakan di atas pakaian dalam. Di bawah jilbab, misalnya, terdapat kaus dalam, kemeja, atau celana. Pakaian dalam boleh saja pendek, adapun jilbab harus longgar dan panjang hingga mendekati tanah."[1]

Adapun firman Allah Swt.: ذٰلِكَ اَدْنٰىٓ اَنْ يُّعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَۗ *"Yang demikian itu agar mereka lebih mudah untuk dikenali sehingga mereka tidak diganggu."* (QS. Al-Ahzab [33]: 59) maksudnya adalah bahwa mengulurkan jilbab, yakni menjulurkannya, menutup tubuh, dan tidak menampakkan perhiasan, lebih dekat kepada dikenalnya seorang perempuan dengan kesucian diri dan kewibawaannya, sehingga ia tidak diganggu dan tidak diperlakukan buruk. Kata اَدْنٰىٓ di sini bermakna lebih dekat dan lebih kuat dalam mewujudkan tujuan tersebut. Sebab, tampilan lahiriah

1 Tafsir Ibnu 'Asyur 22/92.

seorang perempuan melalui pakaiannya yang terhormat menunjukkan kepribadiannya dan menyampaikan pesan sosial yang jelas bahwa dirinya bukan objek permainan, bukan pula ruang untuk dilanggar atau diganggu.

Dari ayat tersebut dapat dipahami—sebagaimana dikemukakan oleh banyak mufasir—bahwa perintah itu berkaitan dengan mengulurkan sebagian jilbab ke arah bawah, yakni ke arah betis dan kaki, bukan menciptakan pakaian baru dan bukan pula mengubah penutup kepala yang telah berlaku. Sebab, khimar telah dikenal dan digunakan sebelum turunnya ayat tersebut. Di sini muncul satu catatan penting, yaitu bahwa ayat ini, melalui isyarat maknanya, menunjukkan bahwa sebagian betis perempuan terlihat sebelum adanya arahan ini, dan bahwa masyarakat Islam telah hidup dengan keadaan tersebut selama masa yang tidak singkat dari periode kenabian. Hal ini secara akal dan konteks menjauhkan kemungkinan bahwa perempuan pada masa itu telah menutup wajahnya secara penuh, sementara pada saat yang sama menampakkan sebagian betisnya.

Perintah berjilbab datang untuk menyempurnakan sistem kesopanan sosial ketika keluar rumah, agar perempuan beriman dikenal melalui penampilan umumnya dan kesucian lahiriahnya, sehingga orang fasik atau munafik tidak berani mengganggu atau melecehkannya. Dengan demikian, tercapailah tujuan yang dinyatakan secara tegas oleh ayat tersebut: فَلَا يُؤْذَيْنَ "*Sehingga mereka tidak diganggu.*" (QS. Al-Ahzab [33]: 59).

Perhiasan yang Tampak

Allah Swt. berfirman: وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا "*Janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) tampak darinya.*" (QS. An-Nur [24]: 31). Diriwayatkan dari Ibnu Abbas Ra. bahwa ia berkata: yang tampak darinya adalah celak dan pewarna tangan. Dalam riwayat lain darinya disebutkan: perhiasan yang tampak adalah wajah, celak mata, pewarna telapak tangan, dan cincin.

Diriwayatkan pula dari Sa'id bin Jubair dan Adh-Dhahhak bahwa keduanya berkata: perhiasan yang tampak adalah wajah dan kedua telapak tangan. Atha' berkata: kedua telapak tangan dan wajah. Al-Auza'i ditanya tentang firman Allah Swt.: إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا "*Kecuali yang (biasa) tampak darinya.*" (QS. An-Nur [24]: 31). Ia menjawab: wajah dan kedua telapak tangan. Ibnu Jarir Ath-Thabari telah menyebutkan seluruh pendapat ini dalam tafsirnya.

Kemudian Ibnu Jarir mengemukakan pendapat orang-orang yang mengatakan bahwa perhiasan yang tampak adalah pakaian dan perhiasan, atau wajah dan pakaian. Setelah itu, ia menguatkan pendapatnya dengan berkata, "Pendapat yang paling tepat dalam hal ini adalah pendapat orang yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengannya ialah wajah dan kedua telapak tangan. Jika demikian, maka termasuk pula di dalamnya celak, cincin, gelang, dan pewarna tangan."

Ia menjelaskan alasannya bahwa semua ulama telah bersepakat bahwa setiap orang yang salat wajib menutup auratnya dalam salat; bahwa perempuan boleh membuka wajah dan kedua telapak tangannya ketika salat; dan bahwa ia wajib menutup selain itu dari tubuhnya, kecuali riwayat dari Nabi Saw. yang membolehkan perempuan menampakkan lengannya hingga setengahnya. Apabila hal ini merupakan perkara yang disepakati, maka hal itu menunjukkan bahwa perempuan boleh menampakkan bagian tubuhnya yang bukan aurat, sebagaimana halnya pada laki-laki; sebab sesuatu yang bukan aurat tidak haram untuk ditampakkan.

Jika telah tetap kebolehan menampakkan bagian tersebut, maka diketahui bahwa ia termasuk dalam pengecualian yang disebutkan dalam firman Allah Swt.: إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا "*Kecuali yang (biasa) tampak darinya.*" (QS. An-Nur [24]: 31). Sebab, bagian-bagian ini memang tampak secara alami dan biasanya tidak mungkin disembunyikan.

Ibnu Jarir juga menukil adanya kesepakatan bahwa para perempuan pada masa salaf biasa mendatangi masjid, hadir di pasar, membantu merawat orang-orang yang terluka di medan perang, berbicara dengan

laki-laki, berdiskusi dengan para amir dan penguasa, serta melakukan semua itu dalam keadaan wajah mereka terbuka.

Niqab

Di dalam Al-Quran tidak terdapat satu pun teks yang tegas, ataupun isyarat, tentang niqab sebagai penutup wajah. Ada kemungkinan penggunaannya muncul sebagai kebiasaan sosial di kalangan sebagian orang Arab, terutama di lingkungan gurun, atau dipengaruhi oleh budaya-budaya lain yang hidup sezaman dengan masyarakat Islam awal, seperti budaya yahudi yang dikenal keras dalam urusan perempuan.

Adapun dari sisi pendapat para fukaha, mayoritas mereka hampir sepakat bahwa yang dimaksud dengan firman Allah Swt.: إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا "*Kecuali yang (biasa) tampak darinya.*" (QS. An-Nur [24]: 31) adalah tampaknya wajah dan kedua telapak tangan. Jika ini merupakan pendapat kebanyakan imam dan fukaha terdahulu, maka titik persoalan sebenarnya tidak terletak pada asal perbedaan fikih, melainkan pada sikap keras sebagian wacana kontemporer dalam masalah ini, serta pengubahannya menjadi persoalan normatif, padahal teks-teks awal dan pendapat generasi salaf sendiri tidak menopang sikap keras tersebut dan tidak pula mendasarkannya pada dalil yang pasti.

Pendapat Para Fukaha

Imam Asy-Syaukani dalam Nailul Authar menyebutkan perbedaan para fukaha dan keragaman mazhab mereka dalam persoalan ini. Ia berkata:

"Para ulama berbeda pendapat mengenai batas aurat perempuan merdeka. Ada yang mengatakan: seluruh tubuhnya adalah aurat kecuali wajah dan kedua telapak tangan. Pendapat ini dipegang oleh Al-Hadi,

Al-Qasim dalam salah satu pendapatnya, Asy-Syafi'i dalam salah satu pendapatnya, Abu Hanifah dalam salah satu riwayat darinya, dan Malik.

Ada pula yang mengatakan: termasuk kedua telapak kaki dan tempat gelang kaki; yakni sama seperti wajah dan kedua telapak tangan. Pendapat ini dipegang oleh Al-Qasim dalam salah satu pendapatnya, Abu Hanifah dalam salah satu riwayat darinya, Sufyan Ats-Tsauri, dan Abu Al-Abbas.

Ada yang mengatakan: seluruh tubuh perempuan adalah aurat kecuali wajah. Pendapat ini dipegang oleh Ahmad bin Hanbal dan Dawud.

Ada pula yang mengatakan: seluruh tubuh perempuan adalah aurat tanpa pengecualian. Pendapat ini dipegang oleh sebagian ulama mazhab Asy-Syafi'i, dan diriwayatkan dari Ahmad."[1]

Orang yang mencermati pendapat para fukaha yang menguatkan keharaman memandang wajah dan kedua telapak tangan akan mendapati bahwa penguatan ini pada umumnya bertumpu pada alasan ijtihad yang didasarkan pada kekhawatiran terjadinya fitnah, serta penerapan prinsip menutup celah menuju kemudaratan (sad adz-dzara'i). Dalil semacam ini lemah, karena mengandung generalisasi terhadap dugaan adanya fitnah. Karena itu, sejumlah fukaha menolak pendekatan ini dan menganggapnya sebagai perluasan dalam pengharaman yang tidak berdiri di atas dasar legislasi yang kukuh.

Syekh Rasyid Ridha berkata, "Sesungguhnya persoalan kekhawatiran terhadap fitnah yang bersifat insidental, atau menutup celah yang mengarah kepadanya, tidak sah dijadikan dalil untuk mengubah salah satu hukum agama yang telah berlaku pada generasi salaf, baik dengan pelarangan maupun pembolehan secara mutlak. Misalnya, dengan mengatakan bahwa salat perempuan bersama laki-laki di masjid-masjid adalah haram dalam Islam, berdasarkan apa yang mereka sebut

1 Nailu Al-Awthar jilid 2 hal. 80.

sebagai rusaknya zaman; demikian pula halnya dengan perempuan membuka wajahnya.

Dan yang semestinya dinyatakan secara tegas ialah bahwa hukum Islam adalah sebagaimana yang berlaku pada generasi salaf, dengan mengikuti Al-Quran dan sunah. Akan tetapi, apabila muncul sesuatu yang menghalangi pengamalannya, berdasarkan kaidah menolak kerusakan, maka kita menahan diri darinya selama kerusakan itu diperkirakan akan terjadi.

Kesimpulan jawabannya ialah bahwa perempuan membuka wajahnya merupakan hukum asal yang berlaku di tengah masyarakat, dan Islam mengakuinya, bahkan mewajibkannya dalam keadaan ihram. Adapun klaim bahwa hal itu haram dalam pokok agama adalah tindakan kejahatan terhadap agama, pemaksaan terhadap agama dengan pendapat atau hawa nafsu, serta penetapan adanya kesempitan dan kesulitan di dalamnya, padahal Allah telah menafikan keduanya dari agama. Sebab, kebanyakan perempuan Muslimah akan mengalami kesulitan dengan hal itu, sementara mereka membutuhkan pekerjaan dan melakukan perjalanan."[1]

Kemudian ia menambahkan, "Apakah mungkin seseorang yang keras kepala berkata bahwa para perempuan dahulu salat dalam keadaan wajah mereka terbuka di Masjid Rasulullah pada masa hidup Baginda, tetapi tidak seorang pun melihat mereka?

Jika seseorang bersikeras terhadap dirinya sendiri dan berkata bahwa ada kemungkinan para laki-laki tidak melihat para perempuan di masjid karena mereka salat di belakang laki-laki, dan ia tidak khawatir akan dikatakan kepadanya bahwa para laki-laki melihat mereka sebelum salat, ketika mereka menunggu jamaah bersama mereka, dan setelah salat ketika beranjak pulang, sebagaimana hal itu diriwayatkan dan masyhur; maka apakah ia akan merendahkan dirinya sendiri dengan berkata bahwa

1 Al-Haq Al-Mur hal. 37.

para laki-laki tidak melihat wajah dan tangan perempuan ketika mereka melaksanakan amalan-amalan haji, seperti tawaf, sai, wukuf di Arafah, dan bergerak di sekitar Tanah Haram?

Telah diketahui oleh setiap orang yang mengenal hukum-hukum haji dalam Islam bahwa perempuan wajib membuka wajahnya ketika ihram. Di antara perempuan ada yang berihram haji sejak awal bulan-bulan haji, sehingga ia berada dalam keadaan ihram lebih dari dua bulan, dengan wajah dan kedua tangan terbuka di mana pun ia berada dan di mana pun ia singgah, sementara ia bersama laki-laki dalam seluruh rangkaian amalan."[1]

Syekh Muhammad Al-Ghazali membahas persoalan niqab dalam cakrawala yang lebih luas, yang berkaitan dengan universalitas risalah Islam dan tujuan-tujuannya. Ia mengkritik kecenderungan yang mengubah adat dan pendapat-pendapat parsial menjadi hukum agama yang mengikat. Ia berkata, "Aku pernah melihat seseorang memandang ke arah jalan dengan wajah muram. Aku pun berkata kepadanya sambil bergurau: Apa yang membuatmu marah? Ia menjawab: Kepala laki-laki terbuka, begitu pula wajah dan tangan perempuan. Sedangkan yang wajib adalah menutup semua itu; sarung tangan di tangan perempuan, niqab pada wajahnya, serta kopiah atau sorban di kepala laki-laki. Dengan begitu, masyarakat menjadi Islami.

Ia terus berkata bahwa dalam ihram haji dan umrah tidak ada penutup kepala, tidak ada niqab pada wajah, dan tidak ada sarung tangan di tangan. Apabila manasik selesai, keadaan pun berubah.

Saya tidak merasa perlu mendebat orang malang ini. Saya mengira ia hanya mengungkapkan pemikiran awam yang dipegang oleh sebagian kaum ekstremis, yang mereka kira sebagai agama, padahal bukan agama, hingga saya membaca fatwa seorang ulama besar bahwa menutup tangan dengan sarung tangan termasuk kesempurnaan hijab! Dengan

1 Majalah Al-Manar jilid 11 hal. 516.

demikian, bertambahlah satu lagi belenggu atas gerak perempuan dan atas wilayah kebolehan yang telah dijamin oleh syariat baginya.

Saya pun meninjau kembali pengetahuan saya dari Kitab Allah dan sunah Rasul-Nya, lalu mendapati bahwa perkataan itu hanyalah pendapat pribadi pemiliknya. Ia tidak boleh disebut agama, bahkan tidak menyerupai agama!

Perempuan dahulu bertemu Nabi Saw., sementara di jari-jarinya terdapat cincin, dan Baginda tidak mengingkari hal itu darinya. Baginda hanya bertanya: apakah ia telah mengeluarkan zakatnya?

Lalu, apa makna penambahan batasan-batasan buatan terhadap perempuan, serta pemberian kesan kepada para perempuan beriman bahwa tangan adalah aurat yang wajib ditutup? Apakah tujuannya menambah rintangan di hadapan penyebaran Islam? Ataukah tujuannya membuat para perempuan beriman membenci Islam dan merasa sempit (berat) dengannya?"[1]

Ia juga berkata, "Apa maknanya engkau mengatakan bahwa wajah perempuan harus ditutup dengan niqab? Dari mana engkau mendapatkan hal ini? Empat imam mazhab tidak memiliki ketetapan tentang niqab, para mufasir besar juga tidak memiliki ketetapan tentang niqab. Al-Albani, yang termasuk orang paling kuat pembelaannya terhadap sunah, menyebutkan sepuluh hadis yang tidak memuat niqab, dari Al-Bukhari, Muslim, dan selain keduanya. Saya juga menyebutkan sepuluh dalil dalam buku saya bahwa tidak ada niqab. Adapun jika engkau menginginkan niqab untuk dirimu sendiri, maka engkau bebas. Akan tetapi, jika engkau pergi ke Eropa lalu berkata kepada mereka, 'Tidak ada tuhan selain Allah, niqab adalah syariat Allah,' saat itu mereka akan berkata kepadamu: kami tidak menginginkan agamamu ini! Jadi, mengapa Islam disia-siakan dengan fikih mazhab yang sempit sebegitu? Sedangkan, yang lebih baik adalah memperluas dan melapangkan perkara fikih." [2]

1 Al-Haq Al-Mur hal. 37.
2 Maqalat Al-Ghazali jilid 2 hal. 168.

Niqab memiliki sejumlah dampak negatif yang mungkin tampak terbatas atau ringan bagi sebagian orang, tetapi akumulasinya pada kenyataannya menimbulkan kesempitan dan kesulitan dalam berbagai urusan kehidupan. Niqab, sebagai penutup identitas perempuan yang terwujud pada wajahnya, dapat membuka pintu bagi berbagai persoalan keamanan dan sosial, seperti pemalsuan, penyamaran identitas, dan bersembunyi di balik penampilan, suatu hal yang tidak dapat diabaikan dalam masyarakat modern. Ia juga dapat menjadi penghalang bagi partisipasi aktif perempuan dalam bidang kepemimpinan politik, budaya, atau sosial. Sebab, sulit bagi perempuan yang memegang jabatan publik, seperti menteri, anggota parlemen, atau pejabat, untuk menjalankan tugasnya secara sempurna, terutama dalam pertemuan resmi dan internasional yang bertumpu pada komunikasi langsung dan pembangunan kepercayaan timbal balik.

Selain itu, niqab di banyak lingkungan telah berubah menjadi kewajiban sosial yang dipaksakan, meskipun banyak perempuan tidak meyakininya, karena ia menimbulkan kesempitan dan kesulitan, di antaranya menghambat pernapasan alami dan komunikasi kemanusiaan secara langsung. Ia juga menimbulkan dampak yang tidak baik dalam proses pemilihan pasangan hidup, karena menghalangi pengenalan awal yang alami antara kedua pihak. Akibatnya, laki-laki terpaksa menerima atau menolak berdasarkan apa yang disebut "ru'yah syar'iyyah" yang terbatas, yang dapat meninggalkan dampak psikologis negatif pada perempuan ketika terjadi penolakan, dan pengaruhnya meluas kepada struktur sosial secara umum. Sebab, akhlak dan tabiat adalah perilaku yang diperoleh dan dapat diperbaiki serta diubah, sedangkan penampilan fisik bawaan merupakan perkara yang tidak dapat diusahakan atau diubah oleh manusia.

PERCERAIAN PEREMPUAN

Syariat Islam mengakui hak perempuan untuk mengakhiri hubungan perkawinan, sebagaimana ia juga mengakui hak laki-laki untuk menjatuhkan talak (perceraian). Akan tetapi, mekanisme pelaksanaan hak ini berbeda sesuai dengan sebab dan sifat perpisahan tersebut. Apabila seorang perempuan membenci suaminya atau tidak lagi ingin melanjutkan kehidupan bersamanya, sementara suaminya tidak lalai dalam memenuhi hak-hak perkawinannya dan tidak melanggar syarat-syarat akad, maka perempuan tersebut berhak meminta talak, dan dalam keadaan ini suami wajib memenuhi permintaannya. Jenis perpisahan ini dikenal dengan khuluk. Dalam khuluk, perempuan berkewajiban mengembalikan mahar yang telah diberikan suami kepadanya, atau sebagian darinya, sesuai dengan kesepakatan keduanya, dengan ketentuan tidak melebihi jumlah mahar.

Adapun apabila suami lalai dalam memenuhi hak-haknya, atau melanggar konsekuensi akad perkawinan, maka perempuan berhak meminta talak. Jika suami menolak, ia boleh membawa perkara tersebut ke pengadilan untuk meminta fasakh. Apabila hakim menetapkan adanya mudarat atau kelalaian, maka hakim memutuskan pembatalan akad tanpa mewajibkan perempuan membayar kompensasi, karena kelalaian itu berasal dari suami, bukan dari dirinya.

Fikih Islam membedakan antara dua keadaan ini:

- Pertama, keadaan ketika perempuan meminta talak karena tidak ingin melanjutkan kehidupan bersama suaminya, sementara suami telah memenuhi hak-haknya. Dalam keadaan ini, talak dilakukan atas dasar kerelaan bersama tanpa harus melalui pengadilan. Inilah yang diisyaratkan oleh ayat Al-Baqarah dalam firman Allah Swt.: فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ *Jika kamu (wali) khawatir bahwa keduanya tidak mampu menjalankan batas-batas (ketentuan) Allah, maka keduanya tidak berdosa atas bayaran yang (harus) diberikan (oleh istri) untuk menebus dirinya.* (QS. Al-Baqarah [2]: 229).

- Kedua, keadaan fasakh melalui pengadilan ketika terjadi pelanggaran hak atau timbulnya mudarat. Dalam keadaan ini, pengadilan menjadi pihak yang memutuskan perkara dan menetapkan fasakh tanpa adanya kewajiban pembayaran dari pihak perempuan.

Kewajiban perempuan untuk membayar mahar dalam keadaan pertama dipahami sebagai bentuk perwujudan keseimbangan dan keadilan antara kedua belah pihak. Sebab, suami pada awalnya telah memberikan mahar sebagai dasar bagi suatu kemitraan yang stabil. Seandainya perempuan dibolehkan berpisah tanpa kompensasi dalam keadaan ini, hal itu akan membuka pintu penyalahgunaan hubungan perkawinan dan mengubahnya menjadi sarana untuk memperoleh keuntungan dan berpindah-pindah pasangan, yang pada akhirnya dapat merusak tujuan-tujuan perkawinan dan kestabilan keluarga. Oleh karena itu, selama perempuan telah menerima perkawinan atas dasar kerelaannya, dan tidak ada kelalaian atau pelanggaran dari pihak suami, maka suami berhak mengambil kembali apa yang telah ia berikan sebagai imbalan atas berakhirnya akad.

Adapun persoalan yang sering dikemukakan mengenai lambatnya prosedur pengadilan di sebagian masyarakat, serta akibatnya berupa keterlambatan perempuan memperoleh haknya untuk fasakh, maka hal itu merupakan persoalan administratif, bukan persoalan legislasi. Ia dapat diatasi dengan mengembangkan sistem peradilan dan membentuk

pengadilan khusus urusan keluarga, sebagaimana telah dilakukan oleh sebagian negara, agar perkara-perkara seperti ini dapat diputus dengan cepat tanpa mengabaikan keadilan.

Adapun pendapat yang menyatakan perlunya mensyaratkan kerelaan bersama dalam talak sebagaimana dalam akad perkawinan, maka pendapat itu tidak praktis dan menimbulkan kerusakan besar. Sebab, hal itu dapat menyebabkan hubungan perkawinan tetap dipertahankan secara paksa, meskipun salah satu pihak telah menolaknya, sehingga kehidupan keluarga berubah menjadi penderitaan yang terus-menerus.

Perkawinan pada hakikatnya adalah akad kemitraan yang sejak awal menuntut kerelaan kedua belah pihak. Adapun pembubaran kemitraan ini cukup dengan adanya ketidakrelaan salah satu pihak, demi menolak mudarat, menjaga kemuliaan manusia, serta mewujudkan tujuan-tujuan keadilan dan kasih sayang yang menjadi dasar syariat.

PEKERJAAN PEREMPUAN

Perempuan bersama laki-laki memiliki peran bersama dalam tugas kekhalifahan di bumi dan memakmurkannya dengan nilai-nilai kebenaran, kebaikan, dan keindahan. Ini adalah tugas kemanusiaan yang menyeluruh, yang tidak dikhususkan bagi satu jenis kelamin tanpa yang lain. Hukum asal pekerjaan perempuan adalah boleh, sebagaimana halnya seluruh bentuk muamalah. Maka, ia tidak boleh dilarang kecuali apabila terdapat dalil yang sahih dan tegas yang menetapkan larangannya, atau apabila pekerjaan itu diduga kuat menimbulkan kesempitan atau kesulitan berat yang tidak dapat ditanggung oleh tabiatnya, atau mengakibatkan mudarat yang nyata. Oleh karena itu, beban pembuktian berada pada pihak yang mengharamkan atau melarang, bukan pada pihak yang membolehkan dan mengizinkan.

Makna ini ditegaskan oleh firman Allah Swt.: وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاۤءُ بَعْضٍۘ يَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ وَيُطِيْعُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗۗ اُولٰۤىِٕكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّٰهُۗ اِنَّ اللّٰهَ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ

Orang-orang mukmin, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (berbuat) makruf dan mencegah (berbuat) mungkar, menegakkan salat, menunaikan zakat, serta taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh

Allah. Sesungguhnya Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana. (QS. At-Taubah [9]: 71)

Ayat ini menetapkan prinsip perwalian (saling tolong menolong) timbal balik antara laki-laki beriman dan perempuan beriman, serta menjadikan mereka mitra dalam menyeru kepada yang makruf dan mencegah dari yang mungkar. Ini merupakan pembebanan umum yang mencakup seluruh urusan kehidupan. Makruf dan mungkar tidak terbatas pada aspek ibadah semata, melainkan juga meluas ke bidang politik, ekonomi, sosial, pendidikan, pengajaran, dan seluruh bidang pembangunan manusia. Pembebanan ini tidak akan terlaksana dengan semestinya kecuali melalui partisipasi aktif, spesialisasi, akumulasi pengalaman, dan pengembangan keterampilan yang memungkinkan perempuan menjalankan perannya dengan baik dan kompeten dalam setiap bidang tersebut.

Berdasarkan hal itu, perempuan berpartisipasi bersama laki-laki dalam medan kerja, produksi, dan tanggung jawab umum, selama pekerjaan tersebut bukan termasuk sesuatu yang secara alami dan berdasarkan pembentukan fisik dikhususkan bagi salah satu jenis kelamin. Sebagaimana terdapat pekerjaan-pekerjaan berat yang mungkin tidak sesuai bagi perempuan dan umumnya dibebankan kepada laki-laki, terdapat pula fungsi dan tugas yang secara khusus dimiliki perempuan, terutama yang berkaitan dengan kehamilan, melahirkan, dan menyusui. Semua itu merupakan fungsi yang sangat agung, yang telah menjadi fitrah perempuan, dan Allah menjadikannya sebagai kekhususan perempuan yang tidak dimiliki laki-laki. Dengan demikian, terwujudlah keterpaduan, bukan persaingan yang saling menyingkirkan, dan pembangunan bumi berdiri di atas keadilan serta keselarasan antara fungsi dan potensi.

WARISAN PEREMPUAN

Penulis telah membahas secara rinci pada bagian sebelumnya bagaimana Islam menangani persoalan pembagian harta melalui suatu sistem terpadu yang berdiri di atas wasiat dan warisan, dalam sebuah rangkaian hukum yang saling berkaitan dalam satu konteks, dan Al-Quran menamainya حُـدُوْدُ اللّـهِ "batas-batas Allah". Penamaan ini memiliki makna yang sangat penting; sebab ungkapan ini tidak disebutkan dalam Al-Quran kecuali berkaitan dengan hukum-hukum keluarga, seperti perkawinan, talak, dan warisan. Hal ini menunjukkan bahwa ketentuan-ketentuan tersebut tidak dapat dipahami secara benar kecuali sebagai satu paket yang utuh, yang sebagian bagiannya saling melengkapi. Ia tidak boleh dipisah-pisahkan atau diambil salah satu hukumnya secara terlepas dari hukum-hukum lainnya, karena hal itu akan menyebabkan rusaknya keseimbangan dan membuat syariat tampak sebagai bentuk ketidakadilan atau keberpihakan. Inilah yang diperingatkan oleh teks Al-Quran melalui penegasan agar batas-batas tersebut tidak dilampaui.

Apabila kita melihat, misalnya, persoalan pembagian bagian perempuan menjadi separuh dari bagian laki-laki dalam warisan pada sebagian keadaan, lalu hukum ini diambil secara terpisah dari keseluruhan sistem, dengan mengabaikan kewajiban nafkah yang telah ditetapkan syariat atas laki-laki terhadap perempuan, maka hukum tersebut tampak zalim

secara lahiriah. Akan tetapi, gambaran itu berubah ketika syariat dilihat secara menyeluruh. Sebab, syariat mewajibkan laki-laki memberi nafkah kepada perempuan dalam berbagai bentuk: baik sebagai istri, anak perempuan, saudara perempuan, ibu, maupun janda yang tidak memiliki penanggung nafkah. Pada saat itu menjadi jelas bahwa pembagian warisan, ketika dipadukan dengan kewajiban nafkah, menghasilkan keadilan yang seimbang, bukan diskriminasi yang zalim.

Di sini muncul sebuah pertanyaan kontemporer yang berulang: dapatkah perempuan melepaskan haknya atas nafkah sebagai ganti kesetaraan antara dirinya dan laki-laki dalam warisan?

Pada dasarnya, apabila kedua belah pihak adalah Muslim, maka sejak awal mereka telah menerima rujukan syariat Ilahi dan beriman bahwa apa yang disyariatkan Allah adalah keadilan itu sendiri, karena ia bersumber dari Zat Yang Maha Mengetahui tabiat manusia, kebutuhannya, dan perbedaan peran-perannya. Berdasarkan hal itu, kewajiban yang berlaku adalah mengambil hukum syariat secara utuh, bukan memilih apa yang sesuai dengan keinginan lalu meninggalkan selainnya. Memang, seseorang boleh melepaskan hak pribadi miliknya, tetapi pelepasan hak ini tidak boleh berubah menjadi kaidah umum yang menggugurkan hak-hak orang lain, dan tidak boleh pula dijadikan dasar bagi legislasi alternatif yang merusak struktur menyeluruh sistem keuangan dalam keluarga. Selain itu, persoalan ini tidak berhenti pada hubungan laki-laki dengan istrinya saja, karena kewajiban nafkah juga meluas mencakup anak-anak perempuannya, saudara-saudara perempuannya, dan ibunya apabila ia menjadi penanggung mereka. Hal ini menjadikan pelepasan hak secara individual tidak mampu menyelesaikan persoalan tersebut dalam bentuknya yang menyeluruh.

Adapun dalam realitas kontemporer, ketika perempuan dalam banyak keadaan telah menjadi mitra laki-laki dalam pekerjaan, mencari penghasilan, dan menanggung biaya, maka ruang tetap terbuka bagi kesepakatan keluarga dalam mengatur urusan kehidupan bersama,

dengan cara yang mewujudkan keadilan dan ketenteraman bagi kedua belah pihak. Sistem wasiat yang dibuka oleh syariat dengan kelenturan yang disengaja juga dapat dimanfaatkan untuk menangani sebagian perbedaan dalam warisan, serta mencapai bentuk keadilan yang paling mendekati, tanpa berbenturan dengan teks-teks yang pasti atau meruntuhkan sistem حُدُوْدُ اللّٰهِ "batas-batas Allah" yang telah diletakkan Al-Quran sebagai dasar bagi kestabilan dan keseimbangan keluarga.

DIAT (TEBUSAN) PEREMPUAN

Dalam khazanah fikih, dan kemudian beredar di kalangan masyarakat umum, masyhur pendapat bahwa diat (tebusan) perempuan adalah separuh dari diat laki-laki, hingga hal itu seolah-olah menjadi perkara yang telah diterima begitu saja. Padahal, penelaahan terhadap dalil-dalil tidak mendukung pendapat ini, melainkan justru menunjukkan sebaliknya. Hukum asal dalam syariat ialah bahwa diat perempuan sama persis dengan diat laki-laki, tanpa pembedaan antara satu jiwa dan jiwa lainnya berdasarkan laki-laki atau perempuan.

Ketika Al-Quran membahas persoalan pembunuhan karena tersalah, ia menetapkan hukum umum yang mencakup setiap jiwa yang beriman. Allah Swt. berfirman: وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰٓى اَهْلِهٖٓ اِلَّآ اَنْ يَّصَّدَّقُوْا "*Siapa yang membunuh seorang mukmin karena tersalah, hendaklah memerdekakan seorang hamba sahaya mukmin dan membayar diat yang diserahkan kepada keluarganya, kecuali jika mereka membebaskan pembayaran.*" (QS. An-Nisa [4]: 92).

Ayat tersebut datang secara mutlak dalam menggambarkan jiwa yang terbunuh sebagai jiwa yang beriman, tanpa membedakan antara laki-laki dan perempuan. Hal ini menunjukkan bahwa dasar hukum tersebut adalah tindakan menyerang jiwa manusia, bukan jenis kelamin orangnya.

Ketika syariat menetapkan hukuman atas pembunuhan, ia memandang kehormatan jiwa dan kemuliaannya, baik serangan itu terjadi secara sengaja maupun tersalah, tanpa menoleh kepada perbedaan-perbedaan di antara manusia. Karena itu,qisas dalam pembunuhan perempuan dan laki-laki adalah sama, dan tidak ada seorang pun yang mengatakan bahwa kisas diringankan apabila korban yang terbunuh adalah perempuan.

Adapun riwayat yang dijadikan sandaran oleh mereka yang berpendapat bahwa diat perempuan adalah separuh, maka ia hanyalah satu riwayat yang dikeluarkan oleh Al-Baihaqi, dan telah dinilai lemah oleh sejumlah fukaha. Riwayat itu juga tidak terdapat dalam kitab-kitab sunah yang masyhur sebelum Al-Baihaqi. Sebaliknya, mereka yang menyelisihi pendapat tersebut berdalil dengan teks-teks umum, di antaranya hadis: فِـى النَّفْـسِ مِائَـةٌ مِـنَ الْإِبِـلِ *"Pada jiwa terdapat diat seratus ekor unta."* Mereka memahami lafaz النَّفْـسِ "jiwa" mencakup setiap manusia, baik laki-laki maupun perempuan. Mereka juga berdalil dengan hadis: الْمُسْلِمُوْنَ تَتَكَافَـأُ دِمَاؤُهُـمْ *"Darah kaum Muslimin setara,"* yakni darah mereka sama dalam kehormatan, qisas, dan hak-hak, selama mereka setara dalam asal kemuliaan manusia. Konsekuensi dari makna ini ialah tidak boleh dibedakan antara darah perempuan dan darah laki-laki, sebab tidak masuk akal apabila darah perempuan dianggap lebih murah, atau hukuman atas tindakan menyerang perempuan dianggap lebih ringan daripada hukuman atas tindakan menyerang laki-laki.

Selain itu, persoalan ini bukanlah perkara ijmak sebagaimana yang sering dibayangkan. Sejumlah ulama justru berbeda pendapat dalam masalah ini. Telah dinukil dari sebagian kalangan Muktazilah, seperti Ibnu 'Ulayyah dan Al-Asham, pendapat yang menyatakan bahwa diat perempuan sama dengan diat laki-laki. Adapun menganalogikan diat dengan warisan adalah analogi yang tidak tepat, karena warisan dibangun di atas sistem yang berbeda, yang di dalamnya terdapat pertimbangan nafkah dan tanggung jawab finansial, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Berbeda dengan diat, yang berkaitan dengan kehormatan jiwa itu sendiri.

Adapun orang yang memberi alasan bahwa diat perempuan menjadi separuh karena dengan hilangnya laki-laki, sendi-sendi keluarga runtuh, sebab ia adalah penanggung dan pemberi nafkah, berbeda dengan perempuan yang dinafkahi dan tidak menafkahi, maka alasan ini tidak sejalan dengan logika syariat maupun penerapannya. Syariat tidak mempertimbangkan hal-hal tersebut dalam bab diat. Sebab, diat anak kecil yang belum memiliki penghasilan sama dengan diat ayahnya yang dewasa, dan diat orang yang lemah serta sakit menahun yang tidak bekerja sama dengan diat orang yang sehat dan produktif. Lalu, apa yang akan dikatakan apabila seorang ayah wafat, sementara ibulah yang menggantikan posisinya dalam bekerja, mencari nafkah, dan menanggung anak-anaknya? Apakah diatnya menjadi separuh dari diat laki-laki, atau menjadi diat yang utuh? Pertanyaan-pertanyaan seperti ini menyingkap rapuhnya alasan tersebut dan menunjukkan bahwa ia tidak terukur serta tidak dapat digeneralisasi.

Karena itu, banyak fukaha kontemporer, setelah meninjau kembali dalil-dalilnya, berpendapat bahwa diat perempuan sama dengan diat laki-laki. Di antara mereka adalah Rasyid Ridha, Syekh Mahmud Syaltut, Abu Zahrah, Muhammad Al-Ghazali, Yusuf Al-Qaradawi, dan selain mereka.

Syekh Muhammad Al-Ghazali berkata dalam konteks ini, "Para ahli hadis menjadikan diat perempuan separuh dari diat laki-laki. Ini merupakan cacat pemikiran dan moral yang ditolak oleh para fukaha. Diat dalam Al-Quran adalah satu, baik bagi laki-laki maupun perempuan. Anggapan bahwa darah perempuan lebih murah dan haknya lebih ringan adalah anggapan dusta yang bertentangan dengan makna lahiriah Kitab." [1]

Dengan demikian, menjadi jelas bahwa pendapat yang menyatakan kesamaan diat perempuan dan laki-laki adalah pendapat yang lebih dekat kepada teks-teks Al-Quran, ruh syariat, dan tujuan-tujuannya dalam menjaga jiwa manusia serta memelihara kemuliaannya, tanpa

1 As-Sunnah Baina Ahli Al-Fiqh Wa Ahli Al-Hadits hal. 260.

pembedaan yang tidak berdiri di atas dalil yang tegas maupun keadilan yang dapat diterima.

PERJALANAN PEREMPUAN

Mayoritas fukaha klasik berpendapat bahwa keberadaan mahram disyaratkan dalam perjalanan perempuan. Landasan mereka dalam hal ini adalah alasan yang jelas, yaitu menjaga dan melindungi perempuan dari tindakan penyerangan, terutama dalam kondisi perjalanan pada masa-masa terdahulu, ketika jalan-jalan tidak aman, banyak terjadi perampokan, wilayah permukiman jarang, dan sarana perlindungan serta rasa aman sangat terbatas. Oleh karena itu, pensyaratan mahram merupakan langkah preventif yang berkaitan dengan realitas sosial dan keamanan tertentu.

Selain itu, para fukaha sendiri telah menetapkan, berdasarkan kaidah bahwa hukum berputar bersama illatnya, baik ketika illat itu ada maupun ketika tidak ada, bahwa apabila keamanan telah terwujud dan sebab-sebab ketakutan telah hilang, maka hukum yang berkaitan dengannya pun hilang. Karena itu, sejumlah fukaha salaf membolehkan perempuan bepergian untuk haji tanpa mahram apabila ia berada dalam rombongan yang aman, baik bersama laki-laki maupun perempuan. Bahkan, sebagian dari mereka memperluasnya, sehingga cukup dengan adanya seorang perempuan saja yang menyertainya, atau bahkan ia bepergian seorang diri apabila keamanan telah tersedia. Ibnu Muflih dalam Al-Furu' menukil

pendapat ini dari Asy-Syafi'i, Ahmad, Ibnu Sirin, Ibnu Taimiyah, dan selain mereka. Pendapat ini juga difatwakan oleh sejumlah fukaha kontemporer.

Tidak tampak adanya perbedaan yang berarti antara perjalanan untuk haji dan perjalanan lainnya, sebab yang menjadi pertimbangan adalah hakikat perjalanan itu sendiri serta keadaan aman atau bahaya yang menyertainya, bukan tujuannya. Sikap keras sebagian kalangan kontemporer muncul karena berpegang pada makna lahir teks-teks yang bersifat dugaan dari segi dalalah, yang menunjukkan larangan, sambil mengabaikan tujuan-tujuan umum dalam hukum muamalah dan melupakan keterkaitan hukum dengan illatnya. Padahal, kaidah usul yang telah ditetapkan menyatakan bahwa hukum-hukum adat dan muamalah dilihat berdasarkan makna dan tujuannya, berbeda dengan hukum-hukum ibadah yang dasar asalnya dibangun di atas penghambaan dan kepatuhan, bukan atas penalaran berdasarkan maslahat (manfaat) dan mafsadat (keburukan).

Pada masa Nabi Saw. dan setelahnya terdapat peristiwa yang menguatkan pemahaman ini. Telah tetap bahwa istri-istri Nabi Saw. keluar untuk menunaikan haji pada masa Umar bin Al-Khaththab Ra., dan ia mengutus Utsman bin Affan Ra. serta Abdurrahman bin AufRa. untuk menyertai mereka. Tidak diriwayatkan adanya pengingkaran dari seorang pun di antara para Sahabat terhadap hal itu. Ini menunjukkan bahwa yang menjadi pertimbangan adalah terwujudnya keamanan, bukan semata-mata keberadaan mahram sebagai tujuan yang berdiri sendiri.

Semua ini memperkuat sebuah prinsip fiqih yang penting, yaitu bahwa apa yang dilarang karena sifatnya sendiri hanya diperbolehkan jika terpaksa, sedangkan apa yang dilarang untuk mencegah alasan tertentu diperbolehkan jika diperlukan. Tidak diragukan lagi bahwa larangan bepergian bagi perempuan tanpa mahram termasuk dalam kategori yang terakhir ini, yaitu untuk mencegah alasan ketakutan dan serangan, bukan larangan yang dimaksudkan atas dasarnya sendiri.

Selain itu, realitas perjalanan pada masa kita telah berubah secara mendasar. Perjalanan tidak lagi dipenuhi risiko sebagaimana yang menyertainya pada masa-masa lampau. Sarana transportasi modern, seperti pesawat, kapal, kereta, dan mobil, menghimpun banyak orang dan tunduk pada sistem serta jaminan keamanan yang sangat mengurangi kemungkinan bahaya. Realitas baru ini melahirkan rasa aman, menghilangkan dugaan ketakutan, dan menempatkan perempuan dalam lingkungan kolektif yang tidak membiarkannya sendirian sebagai pihak yang rentan terhadap gangguan.

Berdasarkan hal itu, pendapat yang membolehkan perempuan bepergian ketika keamanan dan ketenteraman telah terwujud selaras dengan tujuan-tujuan syariat, kaidah-kaidah umumnya, serta penerapan para fukaha, baik dahulu maupun sekarang, tanpa mengabaikan prinsip menjaga jiwa dan memelihara kemuliaan, yang memang menjadi tujuan syariat.

PERHIASAN PEREMPUAN

Allah Swt. berfirman:

وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوْجَهُنَّ وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا

Katakanlah kepada para perempuan yang beriman hendaklah mereka menjaga pandangannya, memelihara kemaluannya, dan janganlah menampakkan perhiasannya (bagian tubuhnya), kecuali yang (biasa) terlihat.

(QS. An-Nur [24]: 31)

Ayat ini menetapkan satu prinsip penting dalam persoalan perhiasan, yaitu membaginya secara jelas menjadi perhiasan yang tampak dan perhiasan yang tersembunyi.

Perhiasan yang tampak adalah perhiasan yang menurut kebiasaan memang terlihat, dan tidak mungkin disembunyikan oleh perempuan dalam keadaan-keadaannya yang biasa, seperti perhiasan wajah dan kedua telapak tangan, serta yang semakna dengannya. Inilah yang dimaksud dalam firman Allah Swt.: اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا "*Kecuali yang (biasa) terlihat.*" (QS. An-Nur [24]: 31) yakni apa yang tampak secara alami tanpa dibuat-buat dan tanpa sengaja ditampakkan.

Adapun perhiasan yang tersembunyi adalah perhiasan yang berada pada anggota tubuh yang biasanya ditutup, seperti kepala, leher, dada, lengan atas, lengan bawah, dan betis. Perhiasan ini tidak boleh ditampakkan kecuali kepada pihak-pihak yang disebutkan dalam pengecualian pada ayat yang Al-Quran tersebut.

Ayat An-Nur telah menjelaskan golongan-golongan yang di hadapan mereka perempuan boleh menampakkan perhiasannya yang tersembunyi. Mereka adalah sepuluh golongan yang disebutkan secara terbatas, yaitu:

Suami, ayah, ayah dari suami (mertua), anak laki-laki, anak laki-laki dari suami, saudara laki-laki, anak laki-laki dari saudara laki-laki, anak laki-laki dari saudara perempuan, perempuan, budak perempuan, serta para pengikut laki-laki yang tidak memiliki hasrat seksual—yaitu mereka yang tidak memiliki hasrat seksual karena kelainan bawaan atau yang terjadi kemudian—serta anak-anak yang belum mencapai usia akil baligh dan belum mengetahui aurat perempuan.

Allah Swt. berfirman: وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا لِبُعُوْلَتِهِنَّ اَوْ اٰبَاۤىِٕهِنَّ اَوْ اٰبَاۤءِ بُعُوْلَتِهِنَّ اَوْ اَبْنَاۤىِٕهِنَّ اَوْ اَبْنَاۤءِ بُعُوْلَتِهِنَّ اَوْ اِخْوَانِهِنَّ اَوْ بَنِيْٓ اِخْوَانِهِنَّ اَوْ بَنِيْٓ اَخَوٰتِهِنَّ اَوْ نِسَاۤىِٕهِنَّ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُنَّ اَوِ التّٰبِعِيْنَ غَيْرِ اُولِى الْاِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ اَوِ الطِّفْلِ الَّذِيْنَ لَمْ يَظْهَرُوْا عَلٰى عَوْرٰتِ النِّسَاۤءِ "*Dan janganlah menampakkan perhiasannya (bagian tubuhnya), kecuali kepada suami mereka, ayah mereka, ayah suami mereka, putra-putra mereka, putra-putra suami mereka, saudara-saudara laki-laki mereka, putra-putra saudara laki-laki mereka, putra-putra saudara perempuan mereka, para perempuan (sesama muslim), hamba sahaya yang mereka miliki, para pelayan laki-laki (tua) yang tidak mempunyai keinginan (terhadap perempuan), atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat perempuan.*" (QS. An-Nur [24]: 31).

Apabila ayat ini dibandingkan dengan ayat tentang mahram dalam Surah An-Nisa, yang menjelaskan perempuan-perempuan yang haram dinikahi oleh laki-laki, tampak adanya perbedaan halus yang memiliki makna legislasi. Sebab, kita mendapati bahwa ayat tentang mahram

menyebutkan enam golongan yang tidak disebutkan oleh ayat tentang perhiasan tersembunyi, meskipun mereka termasuk mahram yang tidak boleh dinikahi.

Allah Swt. berfirman: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ وَبَنٰتُكُمْ وَاَخَوٰتُكُمْ وَعَمّٰتُكُمْ وَخٰلٰتُكُمْ وَبَنٰتُ الْاَخِ وَبَنٰتُ الْاُخْتِ وَاُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِيْٓ اَرْضَعْنَكُمْ وَاَخَوٰتُكُمْ مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَاُمَّهٰتُ نِسَاۤىِٕكُمْ وَرَبَاۤىِٕبُكُمُ الّٰتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ مِّنْ نِّسَاۤىِٕكُمُ الّٰتِيْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ ۖ فَاِنْ لَّمْ تَكُوْنُوْا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ۫ وَحَلَاۤىِٕلُ اَبْنَاۤىِٕكُمُ الَّذِيْنَ مِنْ اَصْلَابِكُمْ ۙ وَاَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ "*Diharamkan atas kamu (menikahi) ibu-ibumu, anak-anak perempuanmu, saudara-saudara perempuanmu, saudara-saudara perempuan ayahmu, saudara-saudara perempuan ibumu, anak-anak perempuan dari saudara laki-lakimu, anak-anak perempuan dari saudara perempuanmu, ibu-ibumu yang menyusuimu, saudara-saudara perempuanmu sesusuan, ibu istri-istrimu, anak-anak perempuan dari istrimu yang dalam pemeliharaanmu dari istri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum bercampur dengan istrimu itu (dan sudah kamu ceraikan), tidak berdosa bagimu (menikahinya), istri-istri anak kandungmu, dan (diharamkan pula) mengumpulkan (dalam pernikahan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali (kejadian pada masa) yang telah lampau.*" (QS. An-Nisa [4]: 23).

Ayat An-Nisa menentukan perempuan-perempuan yang haram dinikahi, sedangkan ayat An-Nur menentukan orang-orang yang di hadapan mereka perempuan boleh menampakkan perhiasannya yang tersembunyi. Di antara kedua lingkup ini tidak terdapat keterkaitan yang sepenuhnya sama.

Karena itu, dalam ayat An-Nur tidak disebutkan paman dari pihak ayah, paman dari pihak ibu, anak sesusuan, saudara sesusuan, suami ibu, dan suami anak perempuan, meskipun keharaman menikah dengan mereka telah tetap. Hal ini menunjukkan bahwa mereka, meskipun termasuk mahram, tidak termasuk dalam golongan yang dibolehkan melihat perhiasan tersembunyi.

Pembedaan yang halus ini menyingkap hikmah legislasi yang memperhatikan perbedaan psikologis dan sosial, serta menegaskan bahwa hukum-hukum penutupan tubuh dan perhiasan tidak dibangun semata-mata di atas keharaman menikah, melainkan di atas tujuan-tujuan yang lebih luas, yang berkaitan dengan pemeliharaan rasa malu dan penutupan celah menuju kemudaratan.

Pada tabel berikut akan dijelaskan padanan perempuan-perempuan yang haram dinikahi sebagaimana disebutkan dalam ayat An-Nisa dengan laki-laki yang disebutkan dalam ayat An-Nur, disertai penjelasan tentang golongan-golongan yang tidak disebutkan dalam ayat tentang perhiasan tersembunyi, agar perbedaan antara kedua lingkup itu tampak dengan jelas.

No.	Ayat Surah An-Nisa' (perempuan yang diharamkan untuk dinikahi)	Ayat Surah An-Nur (mereka yang boleh melihat perhiasan wanita)	Catatan
1	Ibu kandung	Anak laki-laki	
2	Anak perempuan	Ayah kandung	
3	Saudara perempuan	Saudara laki-laki	
4	Bibi dari ayah	Anak dari saudara laki-laki	
5	Bibi dari ibu	Anak dari saudara perempuan	
6	Anak perempuan dari saudara laki-laki	Paman dari ayah	Tidak disebutkan pada Ayat Surah An-Nur
7	Anak perempuan dari saudara perempuan	Paman dari ibu	Tidak disebutkan pada Ayat Surah An-Nur
8	Ibu sesusuan	Anak lelaki sesusuan	Tidak disebutkan pada Ayat Surah An-Nur
9	Saudara perempuan sesusuan	Saudara laki-laki sesusuan	Tidak disebutkan pada Ayat Surah An-Nur

10	Ibu istri (mertua)	Suami anak perempuan	Tidak disebutkan pada Ayat Surah An-Nur
11	anak tiri laki-laki suami	suami ibu	Tidak disebutkan pada Ayat Surah An-Nur
12	anak tiri lelaki dari anak kandung laki-laki	Ayah suami (mertua)	
13	Mengumpulkan dua orang saudara perempuan kandung		

DARI TULANG RUSUK YANG BENGKOK

Allah Swt. berfirman:

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيْرًا وَّنِسَاۤءً ۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِيْ تَسَاۤءَلُوْنَ بِهٖ وَالْاَرْحَامَ ۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيْبًا

Wahai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakanmu dari diri yang satu dan Dia menciptakan darinya pasangannya. Dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta dan (peliharalah) hubungan kekeluargaan. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu.

(QS. An-Nisa [4]: 1)

Mayoritas mufasir berpendapat bahwa ketika Allah Swt. menciptakan Adam As., Dia membuatnya tertidur, kemudian menciptakan Hawa darinya, dari salah satu tulang rusuknya. Ada yang mengatakan dari tulang rusuk kirinya. Ketika Adam terbangun, ia melihat Hawa, lalu merasa tenteram dan cenderung kepadanya, karena Hawa diciptakan dari bagian tubuhnya. Para pendukung pendapat ini berdalil dengan riwayat yang dinisbahkan kepada Nabi Saw.: *"Sesungguhnya perempuan diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok. Jika engkau hendak meluruskannya, engkau akan*

mematahkannya. Jika engkau membiarkannya dalam keadaan bengkok, engkau dapat mengambil manfaat darinya."

Pendapat ini mendominasi dalam kitab-kitab tafsir karena pengaruh riwayat yang dikaitkan dengan Nabi Saw., yaitu riwayat yang secara jelas memperlihatkan pengaruh warisan budaya yahudi yang merembes ke dalam beberapa tafsir melalui hadis-hadis Israiliyyat, sehingga ayat tersebut ditafsirkan secara harfiah dan diartikan sesuai dengan riwayat tersebut.

Namun, pemahaman ini bukanlah satu-satunya; sejumlah ahli tafsir berpendapat lain yang lebih sesuai dengan makna ayat tersebut dan konteksnya, dan pendapat ini didukung oleh ayat-ayat lain yang disampaikan dengan gaya dan ungkapan yang sama.

Imam Fakhruddin Ar-Razi menukil pendapat ini dari Abu Muslim Al-Ashfahani, salah seorang mufasir Muktazilah. Ia berkata, "Pendapat kedua, dan inilah pilihan Abu Muslim Al-Ashfahani, bahwa yang dimaksud dengan firman Allah Swt.: وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا "*Dan Dia menciptakan darinya pasangannya.*" (QS. An-Nisa [4]: 1) ialah dari jenisnya, bukan dari sebagian anggota tubuhnya. Ini seperti firman Allah Swt.: وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا "*Allah menjadikan bagimu pasangan (suami atau istri) dari jenis kamu sendiri.*" (QS. An-Nahl [16]: 72). Juga seperti firman-Nya: اِذْ بَعَثَ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ "*Ketika Dia mengutus seorang Rasul (Muhammad) dari kalangan mereka sendiri.*" (QS. Ali 'Imran [3]: 164). Dan firman-Nya: لَقَدْ جَاۤءَكُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ "*Sungguh, benar-benar telah datang kepadamu seorang rasul dari kaummu sendiri.*" (QS. At-Taubah [9]: 128).[1]

Kemudian Ar-Razi menyebutkan keberatan Al-Qadhi terhadap pendapat ini. Ia berkata, "Pendapat pertama lebih kuat, agar firman Allah Swt.: خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ "*Yang telah menciptakanmu dari diri yang satu.*"

1 Tafsir Ar-Razi 9/478.

(QS. An-Nisa [4]: 1) menjadi benar. Sebab, seandainya Hawa diciptakan secara langsung, niscaya manusia diciptakan dari dua jiwa, bukan dari satu jiwa."

Ar-Razi berkata, "Keberatan ini dapat dijawab bahwa kata 'مِّنْ' menunjukkan permulaan asal. Karena permulaan penciptaan dan pengadaan terjadi melalui Adam As., maka sah dikatakan: خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ "*Yang telah menciptakanmu dari diri yang satu.*" (QS. An-Nisa [4]: 1). Selain itu, ketika telah tetap bahwa Allah Swt. berkuasa menciptakan Adam dari tanah, maka Dia juga berkuasa menciptakan Hawa dari tanah. Jika demikian, apa manfaatnya Hawa diciptakan dari salah satu tulang rusuk Adam?"[1]

Dengan demikian, menjadi jelas bahwa ayat tersebut mengandung kemungkinan—bahkan mendukung—pemahaman yang selaras dengan tujuan-tujuan universal Al-Quran dalam menetapkan kesatuan kemanusiaan dan kesetaraan dalam penciptaan, tanpa perlu membebani teks dengan makna-makna parsial yang tidak dinyatakan secara tegas, tetapi menyusup ke dalam sebagian tafsir melalui riwayat-riwayat dan budaya-budaya asing.

Rasyid Ridha berkata, "Adapun firman Allah Swt.: وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا "*dan Dia menciptakan pasangannya dari (diri)-nya.*" (QS. An-Nisa [4]: 1) maknanya, berdasarkan cara yang telah kami tetapkan, tampak melalui penggunaan bahasa dengan memahami kata nafs sebagai jenis, dan mengembalikan kata ganti dalam makna salah satu dari pasangan, atau dengan menjadikan athaf (huruf penyambung) itu terhubung kepada kata yang dihilangkan yang sesuai dengan makna tersebut, sebagaimana dikatakan oleh mayoritas ulama; yakni Allah mula-mula mewujudkan hakikat yang satu itu, kemudian menciptakan baginya pasangan dari jenisnya. Adapun makna yang dimaksud menurut mayoritas ulama ialah bahwa Allah Swt. menciptakan bagi diri yang satu itu, yaitu Adam, seorang pasangan darinya, yaitu Hawa. Mereka berkata bahwa Allah menciptakannya dari tulang rusuk kiri Adam ketika ia sedang tidur. Hal

1 Tafsir Ar-Razi 9/478.

itu disebutkan secara tegas dalam pasal kedua dari Kitab Kejadian, dan terdapat pula dalam sebagian hadis. Seandainya bukan karena itu, makna tersebut tidak akan terlintas dalam benak pembaca Al-Quran."[1]

Kemudian ia mengemukakan pernyataan Ar-Razi dan memberi komentar atas ayat-ayat tersebut. Ia berkata, "Tidak ada perbedaan antara susunan ungkapan ayat yang sedang kita tafsirkan dan susunan ungkapan ayat-ayat ini. Maknanya dalam semua ayat itu adalah satu. Siapa pun yang telah meyakini bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam, ia tidak perlu menempelkan makna itu pada ayat ini, menjadikannya sebagai tafsir ayat, dan mengeluarkannya dari pola ayat-ayat lain yang serupa dengannya."[2]

Syekh Abdul Karim Al-Khatib berkata dalam tafsirnya, "Firman-Nya: الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ "*yang telah menciptakanmu dari diri yang satu.*" (QS. An-Nisa [4]: 1) menunjukkan bentuk yang mulia itu, yang di dalamnya tampak jelas kekuasaan Allah, hikmah-Nya, dan rahmat-Nya. Seluruh umat manusia, baik yang telah ada maupun yang akan lahir, adalah buah dari satu benih yang Allah tumbuhkan dengan hikmah-Nya, lalu Dia meniupkan ke dalamnya sebagian dari ruh-Nya. Maka, benih itu menghasilkan buah yang banyak, beraneka warna, beragam rasa, dan tersebar di setiap penjuru.

Firman-Nya: وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا "*dan Dia menciptakan pasangannya dari (diri)-nya.*" (QS. An-Nisa [4]: 1) maksudnya ialah bahwa Allah menciptakan dari diri ini, dari materi dan tabiatnya, pasangan bagi diri tersebut, yang berhadapan dengannya dan menyempurnakan keberadaannya. Adapun kisah yang mengatakan bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam, maka itu termasuk unsur-unsur mitos. Sebagian besar mufasir mengambilnya dan memahami ayat yang mulia ini berdasarkan kisah tersebut. Padahal, ayat yang mulia itu tidak membantu pemahaman ini dan tidak pula menopangnya. Ketika kita memperhatikan firman Allah

1 Tafsir Al-Manar 4/270.
2 Tafsir Al-Manar 4/271.

Swt.: وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا "*dan Dia menciptakan pasangannya dari (diri)-nya.*" (QS. An-Nisa [4]: 1) kita mendapati bahwa kata ganti dalam مِنْهَـا yang merujuk kepada diri yang satu itu tidak menunjuk kepadanya sebagai makhluk manusia yang bernama Adam, melainkan menunjuk kepadanya sebagai materi yang disiapkan untuk penciptaan manusia. Dari materi inilah Adam diciptakan, dan dari materi ini pula diciptakan pasangannya, yang dengannya keberadaannya menjadi sempurna. Hal ini sebagaimana diisyaratkan oleh firman Allah Swt. dalam ayat lain: وَّخَلَقْنٰكُمْ اَزْوَاجًاۙ "*Kami menciptakan kamu berpasang-pasangan.*" (QS. An-Naba' [78]: 8). Hal ini bukan hanya berlaku pada penciptaan manusia, melainkan merupakan ketentuan yang Allah tetapkan bagi penciptaan seluruh makhluk hidup, baik hewan maupun tumbuhan. Siapa tahu, barangkali hal itu juga berlaku dalam alam benda mati. Dalam hal ini, Allah Swt. berfirman: وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَـا زَوْجَيْـنِ لَعَلَّكُـمْ تَذَكَّـرُوْنَ *Segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan agar kamu mengingat (kebesaran Allah).*" (QS. Az-Zariyat [51]: 49). Allah Swt. juga berfirman: وَالْاَرْضَ مَدَدْنٰهَـا وَاَلْقَيْنَـا فِيْهَـا رَوَاسِـىَ وَاَنْۢبَتْنَـا فِيْهَـا مِنْ كُلِّ زَوْجٍۢ بَهِيْجٍۙ "*Kami telah menghamparkan bumi dan menjadikan padanya gunung-gunung serta Kami tumbuhkan di sana segala sesuatu menurut ukuran.*" (QS. Qaf [50]: 7).

Apakah penciptaan makhluk-makhluk ini terjadi dengan bentuk seperti penciptaan Adam dan Hawa sebagaimana diceritakan oleh mitos-mitos itu? Laki-laki terlebih dahulu, kemudian dari tulang rusuk laki-laki diciptakan perempuannya?

Hal itu tidak dapat dipahami secara ilmiah, dan tidak masuk akal!. Ayat-ayat Al-Quran yang berbicara tentang laki-laki dan perempuan tidak membedakan keduanya dalam asal penciptaan. Sebaliknya, ayat-ayat itu menjadikan keduanya berasal dari satu tabiat yang sama, yang darinya lahir laki-laki dan perempuan. Inilah yang kita pahami dari firman Allah Swt.: فَاسْـتَجَابَ لَهُـمْ رَبُّهُـمْ اَنِّـىْ لَآ اُضِيْـعُ عَمَـلَ عَامِـلٍ مِّنْكُـمْ مِّـنْ ذَكَـرٍ اَوْ اُنْثٰـىۚ بَعْضُكُمْ مِّنْۢ بَعْضٍۚ "*Maka, Tuhan mereka memperkenankan permohonannya, "Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiakan amal orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki maupun perempuan, karena sebagian kamu*

adalah keturunan dari sebagian yang lain." (QS. Ali 'Imran [3]: 195). Demikian pula yang kita pahami dari firman Allah Swt.: اَيَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَنْ يُّتْرَكَ سُدًى ۗ اَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّنْ مَّنِيٍّ يُّمْنٰى ۙ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوّٰى ۙ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْاُنْثٰى ۗ "*Apakah manusia mengira akan dibiarkan begitu saja (tanpa pertanggungjawaban)? Bukankah dia dahulu setetes mani yang ditumpahkan (ke dalam rahim), kemudian mani itu menjadi sesuatu yang melekat, lalu Allah menciptakan dan menyempurnakannya. Lalu, Dia menjadikan darinya sepasang laki-laki dan perempuan*". (QS. Al-Qiyamah [75]: 36–39).

Dalam firman Allah Swt.: فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْاُنْثٰى ۗ "*Lalu, Dia menjadikan darinya sepasang laki-laki dan perempuan.*" (QS. Al-Qiyamah [75]: 39) terdapat isyarat yang tegas bahwa manusia membawa dalam dirinya tabiat laki-laki dan perempuan, yakni materi yang darinya laki-laki dan perempuan diciptakan. Maka, pada laki-laki terdapat unsur laki-laki dan perempuan, dan pada perempuan terdapat unsur perempuan dan laki-laki. Itulah yang ditetapkan oleh ilmu modern dan dikuatkan oleh Al-Quran yang agung."[1]

Sayyid Quthb berkata, "Di sini saja kita mengetahui bahwa ia memiliki pasangan dari jenisnya. Kita tidak mengetahui bagaimana pasangan itu muncul. Teks yang ada di hadapan kita, serta teks-teks serupa dalam Al-Quran, tidak membicarakan perkara gaib ini sedikit pun. Seluruh riwayat yang datang tentang penciptaannya dari tulang rusuk Adam tercampur dengan israiliyat, sehingga kita tidak dapat bersandar kepadanya. Dan yang dapat dipastikan hanyalah bahwa Allah menciptakan baginya pasangan dari jenisnya, lalu keduanya menjadi sepasang. Sunatullah yang kita ketahui pada seluruh ciptaan Allah adalah keberpasangan: وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ "*Segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan agar kamu mengingat (kebesaran Allah).*" (QS. Az-Zariyat [51]: 49).

1 At-Tafsir Al-Qurani Li Al-Quran jilid 2 hal. 683.

Ia adalah ketetapan yang berlaku dan kaidah yang mendasar dalam seluruh ciptaan Allah. Jika kita berjalan mengikuti ketetapan ini, maka kita dapat menguatkan dugaan bahwa penciptaan Hawa tidak berlangsung lama setelah penciptaan Adam, dan bahwa penciptaannya terjadi dengan cara yang sama sebagaimana penciptaan Adam."[1]

1 Fi Dzilal Al-Quran jilid 3 hal. 1263.

"PUKULLAH MEREKA"
وَاضْرِبُوْهُنَّ

Al-Quran menetapkan garis-garis besar hubungan antara suami dan istri, dan membangun rumah tangga di atas dua prinsip: kasih dan sayang. Allah Swt. berfirman:

وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْٓا اِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَّوَدَّةً وَّرَحْمَةً ۗاِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ

Di antara tanda-tanda kebesaran-Nya ialah bahwa Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari jenismu sendiri agar kamu merasa tenteram kepadanya. Dia menjadikan di antaramu rasa cinta dan kasih sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda kebesaran Allah bagi kaum yang berpikir.

(QS. Ar-Rum [30]: 21)

Kedua prinsip ini, yaitu kasih dan sayang, harus menjadi poros utama dalam setiap hubungan suami istri. Setiap gangguan dalam kerangka ini menuntut solusi yang tetap memperhatikan prinsip mempertahankan hubungan secara baik. Jika perbaikan tidak lagi memungkinkan, maka pelepasan dengan cara yang baik menjadi pilihan terakhir.

Ayat berikut ini datang untuk menjelaskan langkah-langkah yang teratur dalam menghadapi nusyuz:

وَالّٰتِيْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِى الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّۚ فَاِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًاۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيْرًا وَاِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوْا حَكَمًا مِّنْ اَهْلِهٖ وَحَكَمًا مِّنْ اَهْلِهَاۚ اِنْ يُّرِيْدَآ اِصْلَاحًا يُّوَفِّقِ اللّٰهُ بَيْنَهُمَاۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيْمًا خَبِيْرًا "*Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, berilah mereka nasihat, tinggalkanlah mereka di tempat tidur, dan pukullah mereka. Akan tetapi, jika mereka menaatimu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Mahatinggi lagi Mahabesar. Jika kamu khawatir terjadi persengketaan di antara keduanya, utuslah seorang juru damai dari keluarga laki-laki dan seorang juru damai dari keluarga perempuan. Jika keduanya bermaksud melakukan islah, niscaya Allah memberi taufik kepada keduanya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Mahateliti.*" (QS. An-Nisa [4]: 34–35).

Untuk memahami ayat ini secara cermat, seorang peneliti perlu menjelaskan beberapa konsep dasar: pertama, makna nusyuz dan perilaku istri yang termasuk di dalamnya, yang merusak tatanan keluarga; kedua, makna pemukulan dan batas-batas pendisiplinan yang diakui oleh syariat; ketiga, pihak yang bertanggung jawab atas pendisiplinan tersebut; dan keempat, pemahaman terhadap ayat ini dalam konteks historis dan sosialnya, serta penakwilannya berdasarkan tujuan-tujuan syariat pada masa kini.

Pertama: Makna Nusyuz

Nusyuz dalam asal bahasa menunjuk kepada makna الْاِرْتِفَاعُ عَنِ الْأَرْضِ "terangkat dari tanah". Sesuatu yang nasyiz adalah sesuatu yang menyelisihi keadaan alami, keluar dari keseimbangan dan kesetaraan dengan apa yang ada di sekitarnya. Ketika istilah ini digunakan dalam Al-Quran, para mufasir umumnya menafsirkannya, dalam konteks perempuan,

sebagai ketidaktaatan istri kepada suaminya. Tafsir ini mengabaikan makna khusus nusyuz dalam konteks ayat yang menyebutkan istilah tersebut. Perenungan yang cermat terhadap konteks ayat menyingkapkan bagi kita makna khusus nusyuz, yang tidak keluar dari makna umum lafaznya, tetapi menetapkan keadaan dan perilaku tertentu yang dipandang oleh teks Al-Quran sebagai bentuk keluar dari perilaku alami yang seimbang dalam hubungan suami istri.

Allah Swt. berfirman dalam Surah An-Nisa: اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَاۤءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَآ اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ ۗ فَالصّٰلِحٰتُ قٰنِتٰتٌ حٰفِظٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ ۗ وَالّٰتِيْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِى الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ ۚ فَاِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا ۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيْرًا "*Laki-laki adalah penanggung jawab atas para perempuan karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain dan karena mereka telah menafkahkan sebagian harta mereka. Perempuan-perempuan saleh adalah mereka yang taat dan menjaga diri ketika suaminya tidak ada karena Allah telah menjaga mereka. Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, berilah mereka nasihat, tinggalkanlah mereka di tempat tidur, dan pukullah mereka. Akan tetapi, jika mereka menaatimu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Mahatinggi lagi Mahabesar.*" (QS. An-Nisa [4]: 34).

Apabila kita menelusuri konteks ayat, kita mendapati bahwa ayat tersebut mengelompokkan perempuan menjadi dua golongan:

- Istri-istri yang saleh: mereka adalah perempuan yang qanitah dan menjaga yang gaib, yakni menjaga sesuatu yang tidak tampak dari suami mereka; maksudnya, menjaga diri mereka dari perbuatan keji atau kemungkaran, menjaga harta suami mereka, memenuhi hak-hak perkawinan, dan tidak tampak dari mereka penyimpangan dari perilaku yang wajar, serta hal-hal lain yang semakna dengannya.

- Perempuan-perempuan yang dikhawatirkan nusyuznya: yakni perempuan-perempuan yang tampak dari mereka bentuk keluar dari perilaku tersebut, dengan tidak menjaga apa yang seharusnya

dijaga saat suami tidak hadir, baik melalui perilaku yang tampak maupun melalui kerusakan dalam hubungan suami istri.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa nusyuz di sini secara khusus berkaitan dengan tidak dijaganya oleh perempuan sesuatu yang seharusnya dijaga ketika suaminya tidak hadir, bukan dengan penolakannya untuk menaati suami di ranjang. Artinya, perempuan-perempuan yang nusyuz adalah mereka yang keluar dari perilaku alami yang menjaga kehormatan dan nama baik suami, dan keluarnya mereka dari keadaan alami itu tampak dalam bentuk penyimpangan perilaku.

Adapun dalam keadaan laki-laki, persoalannya mengambil konteks yang sedikit berbeda. Allah Swt. berfirman: وَاِنِ امْـرَاَةٌ خَافَـتْ مِـنْۢ بَعْلِهَـا نُشُـوْزًا اَوْ اِعْرَاضًـا فَـلَا جُنَـاحَ عَلَيْهِمَـآ اَنْ يُّصْلِحَـا بَيْنَهُمَـا صُلْحًـا ۗ وَالصُّلْـحُ خَيْـرٌ ۗ وَاُحْضِـرَتِ الْاَنْفُـسُ الشُّـحَّ ۗ وَاِنْ تُحْسِـنُوْا وَتَتَّقُـوْا فَـاِنَّ اللّٰـهَ كَانَ بِمَـا تَعْمَلُـوْنَ خَبِيْـرًا "*Jika seorang perempuan khawatir suaminya akan nusyuz atau bersikap tidak acuh, keduanya dapat mengadakan perdamaian yang sebenarnya. Perdamaian itu lebih baik. Manusia itu menurut tabiatnya kikir. Jika kamu berbuat kebaikan dan memelihara dirimu (dari nusyuz dan sikap tidak acuh) sesungguhnya Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan.*" (QS. An-Nisa [4]: 128).

Dalam ayat ini, disebutkan nusyuz laki-laki, tetapi dalam bentuk yang berbeda dari nusyuz perempuan. Nusyuz di sini tidak sampai pada tingkat mengkhianati istri atau menimbulkan mudarat terhadapnya, melainkan menunjuk kepada kecenderungan laki-laki kepada seorang istri dengan mengorbankan istri yang lain. Ini merupakan bentuk keluar dari keadilan dalam perlakuan dan kecenderungan batin, tetapi derajatnya lebih rendah daripada berpaling secara total. Karena itu, ayat tersebut mengaitkan nusyuz dengan berpaling: نُشُوْزًا اَوْ اِعْرَاضًا "nusyuz atau sikap tidak acuh", yakni bahwa nusyuz lebih ringan mudaratnya, dan menuntut penanganan melalui perdamaian dan pengarahan.

Konteks ayat ini menegaskan makna nusyuz tersebut, karena Allah Swt. berfirman dalam ayat berikutnya: وَلَنْ تَسْتَطِيْعُوْٓا اَنْ تَعْدِلُوْا بَيْنَ النِّسَاۤءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيْلُوْا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوْهَا كَالْمُعَلَّقَةِۗ وَاِنْ تُصْلِحُوْا وَتَتَّقُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا "*Kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istri(-mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian. Oleh karena itu, janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai) sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Jika kamu mengadakan islah (perbaikan) dan memelihara diri (dari kecurangan), sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*" (QS. An-Nisa [4]: 129).

Ayat ini menjelaskan bahwa laki-laki tidak akan mampu mewujudkan keadilan yang sempurna dalam perasaan dan kecenderungan hati terhadap istri-istri mereka, betapapun mereka berusaha. Akan tetapi, yang dituntut dari mereka adalah menjaga keseimbangan dalam perbuatan sehari-hari, sehingga mereka tidak condong kepada salah satu istri sampai istri yang lain terabaikan atau dibiarkan tersisih sebagaimana digambarkan dengan istilah كَالْمُعَلَّقَةِۗ "terkatung-katung". Apabila terjadi kecenderungan nyata kepada salah satu istri dengan mengorbankan istri yang lain, maka hal itu merupakan nusyuz dari pihak laki-laki yang menuntut penanganan yang tepat dan perbaikan antara kedua pihak, dengan tujuan mengembalikan keseimbangan dan kestabilan hubungan suami istri, serta mencegah retakan atau kerusakan yang dapat mengancam rumah tangga.

Ketika mencermati kata الْإِصْلَاحُ "perbaikan" dalam kedua ayat tersebut, pada ayat pertama Allah Swt. berfirman: فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ اَنْ يُّصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًاۗ "*Keduanya dapat mengadakan perdamaian yang sebenarnya.*" (QS. An-Nisa [4]: 128). Pada ayat kedua Allah Swt. berfirman: وَاِنْ تُصْلِحُوْا وَتَتَّقُوْا "*Jika kamu mengadakan islah (perbaikan) dan memelihara diri (dari kecurangan).*" (QS. An-Nisa [4]: 129). Kesejajaran ini menjelaskan bahwa kedua ayat tersebut membahas satu tema yang sama, yaitu nusyuz laki-laki, yakni kecenderungan laki-laki kepada salah satu istri dengan mengorbankan istri yang lain.

Dengan demikian, kedua ayat tentang nusyuz menggunakan lafaz yang sama dalam makna asalnya, yaitu keluar dari keadaan alami yang seimbang dalam hubungan suami istri. Akan tetapi, makna khususnya berbeda sesuai dengan konteks. Nusyuz yang disebutkan dalam konteks perempuan berkaitan dengan tidak menjaga hal yang gaib dan kesucian hubungan perkawinan, sedangkan nusyuz yang disebutkan dalam konteks laki-laki berkaitan dengan ketidakadilan antara istri-istri dalam perbuatan sehari-hari. Dalam setiap keadaan, terdapat penanganan khusus yang sesuai dengan sifatnya, agar tujuan tertinggi dari ayat-ayat tersebut dapat tercapai, yaitu menjaga rumah tangga dan kestabilannya, serta mencegah retakan atau kehancuran yang dapat mengancam keberadaan keluarga.

Kedua: Makna Dharb

Pemikir Islam Dr. Abdul Hamid Abu Sulaiman membahas topik ini dalam sebuah buku khusus berjudul (Memukul Isteri... Cara untuk Menyelesaikan Perselisihan Pasangan Suami-Istri), di mana ia mengemukakan pandangan khusus mengenai penafsiran makna kata الْضَّــرْبُ "memukul" yang tercantum dalam ayat tersebut. Ia menyatakan bahwa setelah meneliti penggunaan kata ضَــرَبَ "memukul" dan turunan-turunannya dalam Al-Quran, baik dalam bentuk kata kerja transitif maupun intransitif, kata tersebut digunakan secara kiasan dengan makna pemisahan, perpisahan, pengasingan, dan penolakan, sehingga الشَّــيْءُ يُضْرَبُ sesuatu "dipukul", berarti disaring dan dibedakan hingga menjadi jelas dan terang; الضَّرْبُ فِــى الْأَرْضِ "memukul" di bumi berarti bepergian dan berpisah; الضَّــرْبُ عَلَــى الْأُذُنِ "memukul" telinga berarti mencegahnya mendengar, ضَــرَبَ الصَّفْـحَ عَنِ الذِّكْـرِ "mengabaikan" terhadap sesuatu berarti menjauhkan, mengabaikan, dan meninggalkan; ضَــرَبَ الْحَــقَّ وَالْبَاطِــلَ "membedakan" antara kebenaran dan kebatilan berarti membedakan dan menjelaskannya; ضَــرَبَ الْخِمَــارَ عَلَــى الْجَيْــبِ "menutupi" dada berarti menutupinya dan mencegahnya terlihat; ضَــرَبَ الطَّرِيــقَ فِى الْبَحْــرِ "membelah" jalan di laut berarti membelahnya dan menyingkirkan air ke samping; الضَّرْبُ بِالسُّــوْرِ بَيْنَهُمْ serta "memisahkan" mereka dengan tembok berarti memisahkan

dan mencegah mereka saling berinteraksi, ضُـرِبَ الذُّلَّـةُ وَالْمَسْـكَنَةُ عَلَيْهِمْ "memukul" dengan kehinaan dan kemiskinan berarti menimpakan keduanya kepada mereka, membuatnya menetap di atas mereka, serta menandai dan membedakan mereka di antara manusia karenanya; ضَـرْبُ الْأَعْنَـاقِ وَالْبَنَـانِ "memukul" leher dan jari berarti memotongnya, memisahkannya, dan menjauhkannya dari tubuh. Adapun sisa makna yang tercantum dari kata ضَـرَبَ "memukul" dan turunan-turunannya, seperti ضَـرَبَ الْأَرْجُـلَ "memukul kaki", ضَـرَبَ الْوُجُـوْهَ "memukul wajah", ضَـرَبَ الْأَصْنَـامَ بِالْيَمِيْـنِ "memukul batu", dan الْحَجَـرَ "memukul berhala dengan tangan kanan", maka hal itu berarti mendorong dengan keras, menabrak, atau menampar terhadap benda—baik tanah, wajah, batu, manusia, maupun berhala—untuk menimbulkan dampak berupa suara, rasa sakit, penghinaan, atau memecahkan batu (untuk mengeluarkan air) atau menghancurkan berhala. Dengan demikian, makna umum kata الْضَّـرْبُ dalam konteks Al-Quran adalah pemisahan, perpisahan, pengusiran, dan penolakan.

Adapun makna ضَـرْبُ الْمَرْأَةِ "dharb terhadap perempuan" yang terdapat dalam Al-Quran, Abu Sulaiman memandang bahwa makna yang paling utama dan paling layak dalam konteks meluruskan hubungan suami istri, menempatkan para pihak di hadapan tanggung jawab mereka, serta menarik mereka kembali dari perselisihan dan pertikaian yang tidak dikehendaki, adalah meninggalkan, berpisah, dan mengasingkan diri. Maksudnya, meninggalkan rumah, berpisah dari rumah, dan menjauh darinya. Ini merupakan langkah yang lebih jauh dan pelajaran yang lebih dalam serta lebih keras bagi perempuan, sebagai langkah terakhir yang mungkin dilakukan dalam setiap upaya mandiri antara suami istri untuk memperbaiki keretakan dan menyatukan kembali hubungan. Melalui langkah ini, pihak-pihak dalam hubungan tersebut menyadari dampak serius dari pembangkangan, pemberontakan, dan pertikaian terhadap terurainya ikatan keluarga dan kehancurannya. Setelah langkah meninggalkan rumah tangga, jika masih ada tempat bagi rasa kasih sayang, tidak ada jalan lain selain tahkim dan bantuan pihak ketiga dari keluarga istri dan suami untuk mengelola dialog, menguji sebab-sebab

kebencian dan perselisihan, mengusulkan solusi, dan membimbing para pihak agar mengakhiri kebencian tersebut, sehingga persoalan tidak berkembang menjadi konflik, pertikaian, dan saling menzalimi. Dengan demikian, perselisihan antara suami istri diakhiri, baik melalui perbaikan maupun perpisahan dan talak. فَاِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌۢ بِاِحْسَانٍ "*Maka, (pilihannya adalah) menahan dengan cara yang patut atau menceraikan dengan cara yang baik.*" (QS. Al-Baqarah [2]: 229).

Kita juga mencermati bahwa keserasian makna dalam susunan ini tetap terjaga. Sebab, meninggalkan istri di tempat tidur dan menjauh darinya berujung pada laki-laki meninggalkan rumah secara penuh, serta melepaskan diri dari perempuan sepenuhnya, bahkan dari melihat dan memandangnya, sebagaimana sebelumnya ia telah meninggalkannya dalam makna naluriah dan hubungan suami istri.

Makna kedua yang mungkin dikandung oleh ayat tersebut, sebagaimana dipandang oleh Abu Sulaiman, adalah mencegah perempuan dari melakukan tindakan tertentu. Hal ini berarti menahan mereka di rumah dan tidak mengizinkan mereka mengurus keperluan mereka di luar rumah, tentu dengan tahapan melalui sarana-sarana tersebut. Dengan demikian, urutan sanksi dalam ayat itu adalah: pertama, nasihat; kedua, menjauhi di tempat tidur; ketiga, mencegah mereka keluar dari rumah dan mengurus keperluan mereka di luar rumah. Kita dapat mencermati bahwa ketiga hal ini saling bersesuaian dan tidak ada yang menyimpang dari yang lain. Inilah yang dalam ilmu makna disebut mura'at an-nazhir, yakni menjaga kesepadanan makna. Keadaan ini tidak akan terjadi apabila yang dimaksud dengan dharb di sini adalah menyakiti atau mencambuk, karena makna itu sangat jauh dari dua makna sebelumnya. Menurut banyak orang, susunan seperti itu tidak lazim muncul dalam perkataan orang-orang bijak. Maka, hendaklah hal ini direnungkan. Nasihat mengenai hak-hak perkawinan, ketika dilanggar, berlanjut kepada pemisahan di tempat tidur; dan yang terakhir ini berujung kepada penahanan di rumah.

Adapun makna dharb sebagai tindakan menyakiti, yang disebutkan dalam makna pertama, muncul dalam Al-Quran pada sekitar enam tempat. Dua di antaranya berkaitan dengan para malaikat yang memukul wajah orang-orang kafir saat kematian, satu berkaitan dengan Nabi Ibrahim As. yang memukul berhala, tiga berkaitan dengan jihad, satu berkaitan dengan Nabi Ayyub As. yang memukul istrinya dengan seikat rumput agar ia tidak melanggar sumpahnya, dan satu lagi mengandung kemungkinan makna ini, yaitu perintah kepada Bani Israil untuk memukul orang mati dengan sebagian daging sapi betina.

Kita dapat mencermati di sini bahwa tidak ada yang sesuai dengan konteks ini kecuali kisah Nabi Ayyub As. karena sumpahnya, dan itu pun dilakukan dengan seikat rumput yang tidak menimbulkan rasa sakit. Barangkali orang yang memahami dharb dalam ayat Surah An-Nisa sebagai tindakan menyakiti menangkap isyarat dari perbuatan Ayyub As. ini. Dari sisi lain, ia ingin menemukan kesepadanan makna antara dharb dan dua tindakan sebelumnya, yaitu nasihat dan pemisahan di tempat tidur, sehingga ia mewajibkan agar dharb itu dilakukan dengan siwak dan bersifat sangat ringan.

Perlu diketahui bahwa para fukaha yang memahami dharb sebagai tindakan menyakiti berpendapat bahwa tujuannya adalah pendisiplinan, bukan menyakiti secara fisik. Mereka menilai bahwa apabila dharb itu menimbulkan rasa sakit atau bekas yang tampak pada tubuh, maka hal tersebut dianggap melampaui batas syariat dan keluar dari tujuan ayat. Karena itu, mereka berbicara tentang dharb yang ringan dan tidak menyakitkan, seperti pukulan dengan siwak, sehingga ia tetap sekadar tindakan simbolis untuk mengingatkan istri terhadap tanggung jawabnya. Mereka juga menegaskan bahwa dharb tersebut harus dilakukan secara terukur dan diarahkan untuk menyelesaikan perselisihan antara suami dan istri, serta menjadi solusi terakhir setelah seluruh sarana lain berupa nasihat, pengarahan, dan pemisahan di tempat tidur telah diupayakan.

Siapakah yang Diseru dalam Ayat Ini?

Makna-makna yang dikemukakan oleh Dr. Abu Sulaiman, seperti mencegah, menahan, dan membatasi, tetap merupakan kemungkinan yang dapat diterima, meskipun sebagian orang mungkin memandangnya agak dipaksakan. Apabila kita mengambil makna dharb yang dikenal sebagaimana ditafsirkan oleh para fukaha, yaitu pukulan simbolis atau pendisiplinan yang tidak menyakiti, maka ada satu pertanyaan yang muncul di sini: siapakah yang diseru untuk melakukan pendisiplinan ini dalam keadaan nusyuz?

Ibnu Asyur mengemukakan satu kemungkinan yang bersandar pada pendapat sebagian Tabi'in, yang berbeda dari pandangan yang umum. Ia berkata, "Boleh jadi yang diseru adalah seluruh pihak yang layak menjalankan tindakan ini, baik para pemegang otoritas maupun para suami, sehingga masing-masing pihak menangani apa yang menjadi bagiannya. Hal ini serupa dengan firman Allah Swt. dalam Surah Al-Baqarah: وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَأْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْـًٔا اِلَّآ اَنْ يَّخَافَآ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ ۗ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ ۙ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ "*Tidak halal bagi kamu mengambil kembali sesuatu (mahar) yang telah kamu berikan kepada mereka, kecuali keduanya khawatir tidak mampu menjalankan batas-batas ketentuan Allah. Jika kamu (wali) khawatir bahwa keduanya tidak mampu menjalankan batas-batas ketentuan Allah, maka keduanya tidak berdosa atas bayaran yang harus diberikan oleh istri untuk menebus dirinya".* (QS. Al-Baqarah [2]: 229).

Seruan لَكُمْ "bagi kamu" ditujukan kepada para suami, sedangkan seruan فَاِنْ خِفْتُمْ "jika kamu khawatir" ditujukan kepada para pemegang otoritas. Dengan penakwilan ini, Atha' berpendapat demikian ketika ia berkata: suami tidak memukul istrinya, tetapi menunjukkan kemarahannya kepadanya."[1]

1 At-Tahrir wa At-Tanwir 5/43.

Berdasarkan pendapat ini, tanggung jawab dalam menerapkan perintah Al-Quran terbagi antara pasangan suami istri dan para pemegang otoritas, sehingga setiap pihak menjalankan perannya dalam menangani keadaan tersebut sesuai dengan ruang lingkupnya: para suami menangani aspek hubungan langsung dan pendisiplinan simbolis, sedangkan para pemegang otoritas menjalankan aspek syariat atau pengawasan ketika diperlukan.

Memahami Ayat dalam Konteks Historisnya:

Penggunaan metode dharb atau sarana-sarana tersebut dalam menyelesaikan masalah keluarga dapat dipahami dalam kerangka konteks historisnya, sebab cara seperti ini merupakan sesuatu yang umum dan dikenal oleh masyarakat pada masa itu. Meskipun demikian, hal ini tidak berarti bahwa ayat tersebut menetapkan kewajiban abadi untuk mengikuti cara tersebut. Sebaliknya, sarana historis itu dapat dilampaui pada masa kini melalui pembacaan berbasis tujuan syariat terhadap ayat, yang bertumpu pada pencapaian tujuan tertinggi dari teks Al-Quran, yaitu menjaga keluarga dan memelihara hubungan suami istri.

Ayat tersebut menunjuk kepada tujuan-tujuan umum, sementara sarana-sarana historis merupakan cerminan dari kebiasaan masyarakat. Karena itu, pada masa kini dimungkinkan untuk memilih penanganan alternatif yang lebih selaras dengan akhlak dan realitas sosial kontemporer, dengan tetap menjaga ruh teks dan tujuan-tujuannya.

Pada logika inilah sebagian fukaha melandaskan pendapat mereka. Faqih Makkah, Atha' bin Abi Rabah, melampaui dharb sepenuhnya, karena memandang bahwa penggunaannya tidak diperlukan untuk mencapai tujuan. Qadhi Abu Bakar bin Al-'Arabi Al-Maliki berkata tentang hal itu, "Ini termasuk fikih Atha'," seraya menegaskan kebijaksanaan Atha' dalam melampaui dharb.

Imam Asy-Syafi'i juga berpendapat bahwa yang lebih utama dalam keadaan seperti ini adalah meninggalkan dharb, sambil mencari sarana lain untuk pendisiplinan dan perbaikan.

Dengan demikian, tampak bahwa pemahaman berbasis tujuan syariat terhadap ayat ini membuka kelenturan dalam penerapan, serta menegaskan bahwa maksud utama ayat adalah memperbaiki hubungan suami istri dan melindungi keluarga, bukan berpegang pada satu metode tertentu yang bersifat historis.

KESAKSIAN PEREMPUAN

Allah Swt. berfirman:

وَاسْتَشْـهِدُوا شَـهِيدَيْنِ مِـنْ رِجَالِكُـمْ ۖ فَـإِنْ لَـمْ يَكُونَـا رَجُلَيْـنِ فَرَجُـلٌ وَامْرَأَتَـانِ مِمَّـنْ تَرْضَـوْنَ مِـنَ الشُّـهَدَاءِ أَنْ تَضِـلَّ إِحْدَاهُمَـا فَتُذَكِّـرَ إِحْدَاهُمَـا الْأُخْـرَىٰ

Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi laki-laki di antara kamu. Jika tidak ada dua orang laki-laki, boleh seorang laki-laki dan dua orang perempuan di antara orang-orang yang kamu sukai dari para saksi, agar jika salah seorang lupa, yang lain mengingatkannya.

QS. Al-Baqarah [2]: 282

Untuk memahami persoalan kesaksian perempuan dalam ayat ini, kita perlu berhenti pada empat poin yang berkaitan dengan masalah tersebut:

Pertama, harus dipahami bahwa syarat-syarat yang diperhatikan dalam kesaksian tidak kembali kepada sifat kelaki-lakian atau keperempuanan pada diri orang yang bersaksi. Akan tetapi, dasarnya adalah keadilan para saksi, ketelitiannya, jaminan bahwa ia tidak akan disakiti atau diberi keberpihakan, serta sejauh mana kelayakannya untuk memberi kesaksian dalam suatu peristiwa dan pengetahuannya terhadap peristiwa tersebut.

Hal yang menguatkan ini adalah bahwa ayat-ayat lain yang berbicara tentang kesaksian menyebut permintaan kesaksian secara mutlak

tanpa pembatasan yang membedakan antara kesaksian laki-laki dan perempuan. Misalnya, dalam ayat-ayat li'an, lafaz para saksi disebut secara mutlak tanpa pembatasan. Allah Swt. berfirman: ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ "*Kemudian, mereka tidak mendatangkan empat orang saksi.*" QS. An-Nur [24]: 4. Ini berarti saksi apa pun, baik laki-laki, perempuan, maupun gabungan keduanya. Selain itu, akan didapati bahwa empat sumpah yang diucapkan oleh masing-masing suami dan istri menempati kedudukan empat kesaksian yang menetapkan zina, sepadan dengan nilai empat kesaksian yang dibantahnya. Hal ini menegaskan bahwa keperempuanan dan kelaki-lakian itu sendiri tidak memiliki pengaruh terhadap nilai kesaksian.

Syekh Mahmud Syaltut berkata, "Al-Quran telah menegaskan bahwa perempuan sama dengan laki-laki secara penuh dalam kesaksian li'an. Inilah yang disyariatkan Al-Quran antara suami dan istri ketika seorang laki-laki menuduh istrinya, sementara ia tidak memiliki saksi atas apa yang ia katakan: وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ ۙ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ ۙ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ "*Orang-orang yang menuduh istrinya berzina, padahal mereka tidak mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri, maka kesaksian masing-masing orang itu ialah empat kali bersumpah atas nama Allah, bahwa sesungguhnya dia termasuk orang yang benar. Sumpah yang kelima ialah bahwa laknat Allah atasnya jika dia termasuk orang-orang yang berdusta. Istri itu terhindar dari hukuman apabila dia bersumpah empat kali atas nama Allah bahwa sesungguhnya suaminya itu termasuk orang-orang yang berdusta. Sumpah yang kelima ialah bahwa kemurkaan Allah atasnya jika suaminya itu termasuk orang-orang yang benar.*" QS. An-Nur [24]: 6–9. Empat kesaksian dari laki-laki, yang diikuti dengan permohonan agar laknat Allah turun atasnya jika ia termasuk orang-orang yang berdusta, diimbangi dan dibatalkan pengaruhnya oleh empat kesaksian dari perempuan, yang diikuti dengan permohonan agar murka Allah turun atasnya jika laki-laki itu termasuk orang-orang yang benar.

Inilah keadilan Islam dalam membagi hak-hak umum antara laki-laki dan perempuan, sebuah keadilan yang menegaskan bahwa keduanya setara dalam kemanusiaan."[1]

Kedua, harus dibedakan antara الشَّـــهَادَةُ "kesaksian" yang dijadikan dasar oleh hakim dalam memutuskan perkara di antara pihak-pihak yang bersengketa, dan الْإِشْهَادُ "penyaksian" yang dilakukan oleh pemilik piutang sebagai bentuk penguatan agar piutangnya tetap terjaga. Ayat ini memberi petunjuk kepada bentuk penguatan terbaik yang dapat menenangkan hati para pihak yang bertransaksi terhadap hak-hak mereka. Namun, hal ini tidak berarti bahwa kesaksian seorang perempuan saja, atau kesaksian para perempuan yang tidak disertai seorang laki-laki, tidak dapat menetapkan suatu hak dan tidak dapat dijadikan dasar keputusan oleh hakim. Sebab, yang paling jauh dituntut oleh peradilan adalah الْبَيِّنَـةُ "bukti". Ayat ini memandang tingkat penyaksian tersebut sebagai bentuk yang paling adil dan paling lurus. Namun, hal itu tidak menafikan diterimanya tingkat keadilan yang lebih rendah.

Dr. Muhammad Imarah berkata, "Sumber kerancuan yang membuat para pemicunya mengira bahwa Islam telah mengurangi kelayakan perempuan dengan menjadikan kesaksiannya setengah dari kesaksian laki-laki, yaitu firman-Nya, فَـإِنْ لَـمْ يَكُوْنَـا رَجُلَيْنِ فَرَجُـلٌ وَامْرَأَتَـانِ *"Jika tidak ada dua orang laki-laki, boleh seorang laki-laki dan dua orang perempuan,"* adalah pencampuradukan antara الشَّـــهَادَةُ 'kesaksian' dan الْإِشْـــهَادُ 'penyaksian' yang dibicarakan oleh ayat ini. Kesaksian yang dijadikan sandaran oleh peradilan untuk menemukan keadilan yang berdiri di atas bukti, serta menariknya dari sela-sela gugatan para pihak yang bersengketa, tidak menjadikan kelaki-lakian atau keperempuanan sebagai ukuran benar atau dustanya kesaksian, lalu diterima atau ditolaknya kesaksian tersebut. Ukurannya adalah tercapainya ketenteraman hati hakim terhadap kebenaran kesaksian, tanpa memandang jenis kelamin saksi, apakah laki-laki atau perempuan, dan tanpa memandang jumlah para saksi. Jika hati nurani hakim telah tenteram terhadap tampaknya bukti,

1 Al-Islam 'Aqidatan Wa Syari'atan hal. 241.

ia dapat menjadikan kesaksian dua laki-laki, dua perempuan, seorang laki-laki dan seorang perempuan, seorang laki-laki dan dua perempuan, seorang perempuan dan dua laki-laki, satu orang laki-laki, atau satu orang perempuan sebagai dasar. Tidak ada pengaruh kelaki-lakian atau keperempuanan dalam kesaksian yang dengannya peradilan memutuskan berdasarkan bukti-bukti yang diajukan kepadanya.

Adapun ayat Surah Al-Baqarah yang berbunyi: وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ "*Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi laki-laki di antara kamu. Jika tidak ada dua orang laki-laki, boleh seorang laki-laki dan dua orang perempuan di antara orang-orang yang kamu sukai dari para saksi.*" QS. Al-Baqarah [2]: 282, ayat tersebut membicarakan perkara lain, bukan الشَّهَادَةُ 'kesaksian' di hadapan peradilan. Namun ia membicarakan الْإِشْهَادُ 'penyaksian' yang dilakukan oleh pemilik piutang sebagai bentuk penguatan untuk menjaga piutangnya, bukan 'kesaksian' yang dijadikan dasar oleh hakim dalam memutuskan perkara di antara pihak-pihak yang bersengketa. Dengan demikian, ayat ini ditujukan kepada pemilik hak piutang, bukan kepada hakim yang memutuskan sengketa.

Bahkan, ayat ini tidak ditujukan kepada setiap pemegang hak utang dan tidak mensyaratkan ketentuan mengenai tingkatan kesaksian serta jumlah saksi dalam setiap kasus utang. Sebaliknya, ayat ini hanya memberikan nasihat dan bimbingan—hanya nasihat dan bimbingan—kepada kreditor tertentu, dalam kasus-kasus utang khusus yang memiliki keadaan khusus sebagaimana diatur dalam ayat tersebut. Yaitu, utang dengan jangka waktu yang ditentukan. Hutang tersebut wajib dituliskan, dan penulisnya harus adil. Dilarang bagi penulis untuk menolak menulisnya. Pihak yang berutang wajib mendiktekan isinya; jika ia tidak mampu, maka wali yang adil harus mendiktekan atas namanya. Kesaksian harus diberikan oleh dua orang laki-laki yang beriman, atau seorang laki-laki dan dua orang perempuan yang beriman, dan para saksi tersebut haruslah orang-orang yang diterima oleh masyarakat. Dan tidak sah jika para saksi menolak untuk bersaksi.. Syarat-syarat ini tidak diwajibkan dalam perdagangan

tunai.. maupun dalam transaksi jual beli.. Selain itu, ayat ini menganggap tingkat kesaksian ini sebagai yang paling adil dan tepat.. Hal ini tidak menafikan tingkat keadilan yang lebih rendah.. Dan para ulama telah memahami kenyataan ini, yaitu bahwa ayat ini sebenarnya berbicara tentang "kesaksian" dalam utang tertentu, bukan tentang kesaksian secara umum. . Ayat ini merupakan nasihat dan panduan bagi pemilik utang dengan karakteristik dan keadaan khusus, dan bukan syariat yang ditujukan kepada hakim dalam sengketa.. Hal ini dipahami oleh para ulama yang berijtihad, dan di antara para ulama dan fuqaha yang memahami kebenaran ini serta menguraikannya secara rinci adalah Syaikh al-Islam Ibn Taymiyyah dan muridnya, al-'Allamah Ibn al-Qayyim dari kalangan ulama terdahulu, serta Imam Syaikh Muhammad 'Abduh dan Imam Syaikh Mahmud Syaltut dari kalangan ulama modern dan kontemporer."[1]

Ia berkata, "Cara-cara الْإِشْـهَادُ penyaksian dalam ayat Surah Al-Baqarah yang menjadikan kesaksian dua perempuan setara dengan kesaksian seorang laki-laki adalah nasihat dan bimbingan bagi pemilik piutang yang memiliki sifat khusus. Ia bukan legislasi yang ditujukan kepada penguasa atau hakim, dan bukan pula himpunan seluruh cara kesaksian dan pembuktian. Ia juga khusus bagi utang yang memiliki sifat dan kondisi tertentu, bukan legislasi umum tentang bukti-bukti yang menampakkan keadilan sehingga para hakim memutuskan berdasarkan bukti tersebut."[2]

Ibnu Taimiyah telah merincikan pembahasan masalah ini ketika berbicara tentang pembedaan antara cara-cara menjaga hak, yang ditunjukkan oleh ayat kepada pemilik hak dalam urusan utang, dan cara-cara pembuktian, yang berdasarkan padanya hakim menjatuhkan putusan. Ibnul Qayyim mengutip perincian Ibnu Taimiyah ini di bawah judul "Cara-cara yang dengannya seseorang menjaga haknya", lalu ia berkata:

1 At-Tahrir Al-Islami Li Al-Ma'ah hal. 71.
2 At-Tahrir Al-Islami Li Al-Ma'ah hal. 76.

"Syekhul Islam Ibnu Taimiyah berkata, 'Al-Quran tidak menyebut dua orang saksi, serta seorang laki-laki dan dua orang perempuan, dalam cara-cara putusan yang dengannya hakim memutuskan suatu perkara. Al-Quran hanya menyebut dua jenis bukti itu dalam cara-cara yang dengannya seseorang menjaga haknya. Allah Swt. berfirman: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ۚ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ ۚ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا ۚ فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ ۚ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ۖ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ "*Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu berutang piutang untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu mencatatnya. Hendaklah seorang pencatat di antara kamu menuliskannya dengan benar. Janganlah pencatat menolak untuk menuliskannya sebagaimana Allah telah mengajarkan kepadanya. Hendaklah dia mencatat-nya dan orang yang berutang itu mendiktekan-nya. Hendaklah dia bertakwa kepada Allah, Tuhannya, dan janganlah dia menguranginya sedikit pun. Jika yang berutang itu orang yang kurang akalnya, lemah keadaannya, atau tidak mampu mendiktekan sendiri, hendaklah walinya mendiktekannya dengan benar. Mintalah kesaksian dua orang saksi laki-laki di antara kamu. Jika tidak ada saksi dua orang laki-laki, boleh seorang laki-laki dan dua orang perempuan di antara orang-orang yang kamu sukai dari para saksi.*" QS. Al-Baqarah [2]: 282.

Maka Allah Swt., memerintahkan mereka untuk mendokumentasikan hak-hak mereka secara tertulis, dan memerintahkan pihak yang berhak agar mendiktekan isi dokumen tersebut kepada juru tulis; jika ia tidak mampu mendiktekan dengan benar, maka wali-nya yang mendiktekan atas namanya. Kemudian, Allah memerintahkan pihak yang berhak untuk menghadirkan dua orang saksi atas haknya; jika tidak ditemukan, maka satu laki-laki dan dua perempuan, kemudian Dia melarang para saksi yang bertanggung jawab atas kesaksiannya untuk tidak hadir jika diminta, kemudian Dia memberi kelonggaran kepada mereka dalam transaksi perdagangan langsung agar tidak perlu menuliskannya, kemudian Dia

memerintahkan mereka untuk menghadirkan saksi saat melakukan jual beli, kemudian Dia memerintahkan mereka jika sedang dalam perjalanan dan tidak menemukan penulis, agar mereka mengamankan transaksi dengan jaminan yang diserahkan.

Semua ini merupakan nasihat bagi mereka, serta pengajaran dan bimbingan mengenai cara menjaga hak-hak mereka; tidak ada yang dapat menjaga hak-hak tersebut selain hal-hal tersebut, dan tidak ada yang menjadi dasar putusan hakim dengan cara lain; sebab cara-cara penghakiman lebih luas daripada sekadar saksi tunggal dan dua saksi perempuan, karena hakim dapat memutuskan berdasarkan pengakuan paksa dan sumpah yang ditolak, yang keduanya tidak disebutkan dalam Al-Quran. Jika penghakiman berdasarkan saksi tunggal dan sumpah bertentangan dengan Kitab Allah, maka penghakiman berdasarkan pengakuan paksa dan sumpah yang ditolak merupakan pelanggaran yang lebih berat.'[1]

Ibnul Qayyim berkata, "Tidak ada dalam Al-Quran yang mensyaratkan bahwa putusan hanya dapat dijatuhkan berdasarkan dua orang saksi, atau seorang saksi laki-laki dan dua orang saksi perempuan; karena Allah Subhanahu wa Ta'ala hanyalah memerintahkan hal itu kepada para pemegang hak: agar mereka menjaga hak-hak mereka dengan syarat tersebut, dan Dia tidak memerintahkan para hakim: agar mereka menjatuhkan putusan berdasarkan syarat tersebut, apalagi memerintahkan mereka agar tidak menjatuhkan putusan kecuali dengan syarat itu. Oleh karena itu, hakim memutuskan perkara berdasarkan pengakuan yang disangkal dan sumpah yang ditolak, kesaksian seorang wanita, kesaksian para wanita yang sendirian tanpa didampingi laki-laki, perjanjian qamat (indikasi kepemilikan berdasarkan ciri fisik bangunan), bentuk-bentuk upah, serta cara-cara pengambilan keputusan lainnya yang tidak disebutkan dalam Al-Quran. Jika putusan berdasarkan saksi dan sumpah bertentangan dengan Kitab Allah, maka hal ini merupakan pelanggaran yang lebih berat terhadap Kitab Allah daripada yang disebutkan tadi; dan

1 Ath-Thuruq Al-Hukmiyah hal. 64.

jika hal-hal tersebut tidak bertentangan dengan Al-Quran, maka putusan berdasarkan saksi dan sumpah seharusnya tidak bertentangan dengan Al-Quran. Karena metode pengadilan adalah satu hal, sedangkan metode perlindungan hak adalah hal lain, dan keduanya tidak saling mengikat; Maka hak-hak itu dapat dijaga/dipertahankan dengan cara-cara yang tidak (atau belum) diputuskan oleh hakim, tetapi pemilik hak mengetahui bahwa dengan cara itulah haknya dapat dijaga. Sedangkan hakim memutuskan perkara dengan cara yang justru tidak dapat menjaga hak pemilik hak, dan hal itu tidak terlintas sama sekali dalam pikirannya."[1]

Ia juga berkata, "Jika dikatakan bahwa zahir Al-Quran menunjukkan bahwa seorang saksi laki-laki dan dua orang perempuan merupakan pengganti dua orang saksi laki-laki, dan bahwa putusan tidak boleh dijatuhkan dengan keduanya kecuali ketika tidak ada dua orang saksi laki-laki, maka dijawab: Al-Quran tidak menunjukkan hal itu. Sebab, ini adalah perintah kepada para pemilik hak tentang cara mereka menjaga hak-hak mereka. Allah Swt. membimbing mereka kepada cara yang paling kuat. Jika mereka tidak mampu menempuh cara yang paling kuat itu, mereka berpindah kepada cara yang berada di bawahnya."[2]

Ia juga berkata, "Dan Allah Swt., tidak menyebutkan secara terperinci apa yang menjadi dasar putusan hakim. Akan tetapi, Dia hanya menunjukkan kepada apa yang dapat menjaga hak. Adapun metode/metode penetapan hukum (bagi hakim) lebih luas daripada cara-cara yang digunakan untuk menjaga hak-hak."[3]

Ibnul Qayyim berkata ketika mengomentari ayat tersebut dalam kitab I'lam al-Muwaqqi'in, "Ini berkaitan dengan pemikulan kesaksian dan dokumen penguat yang dengannya pemilik harta menjaga haknya, bukan berkaitan dengan cara putusan dan dasar yang dengannya hakim memutuskan perkara. Sebab, yang ini adalah satu hal, dan yang itu adalah hal lain." [4]

1 Ath-Thuruq Al-Hukmiyah hal. 116.
2 Ath-Thuruq Al-Hkumiyah hal. 126.
3 Ath-Thuruq Al-Hukmiyah hal. 136.
4 I'lam Al-Muwaqqi'in 1/72.

Ia juga berkata, "Allah Swt. menyebutkan cara menjaga hak-hak melalui para saksi, tetapi Dia tidak menyebutkan bahwa para hakim tidak boleh memutuskan perkara kecuali dengan cara itu."[1]

Ia berkata pula, "Sebab, cara-cara putusan lebih umum daripada cara-cara menjaga hak."[2]

Ia juga berkata, "Allah Swt. berfirman tentang kesaksian dalam harta: مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ "*di antara orang-orang yang kamu sukai dari para saksi.*" QS. Al-Baqarah [2]: 282. Sementara dalam perkara wasiat dan rujuk (rujuk dalam talak), Allah berfirman: ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ "*dua orang saksi yang adil di antara kamu.*" QS. At-Talaq [65]: 2. Hal ini karena orang yang meminta saksi (dalam masalah wasiat dan ruju') adalah pemilik hak itu sendiri, maka dia mendatangkan orang yang diridhainya untuk menjaga haknya. Jika saksi itu tidak adil, maka dialah (pemilik hak) yang menyia-nyiakan haknya sendiri. Adapun orang yang meminta saksi (dalam perkara harta) meminta kesaksian untuk hak yang sudah tetap di sisinya, maka tidak cukup hanya dengan keridhaannya terhadap saksi tersebut, tetapi saksi itu harus benar-benar adil pada dirinya sendiri. Selain itu, Allah Swt. berfirman dalam ayat pertama: مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ "*di antara orang-orang yang kamu sukai dari para saksi.*" QS. Al-Baqarah [2]: 282, karena pemilik hak-lah yang menjaga hartanya dengan orang yang diridhainya." [3]

Syekh Syaltut berkata, "Sesungguhnya firman Allah Swt., فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ *"Jika tidak ada dua orang laki-laki, boleh seorang laki-laki dan dua orang perempuan,"* tidak datang dalam konteks kesaksian yang dengannya hakim menjatuhkan putusan dan menetapkan hukum. Akan tetapi, ia berada dalam konteks bimbingan kepada cara-cara penguatan dan penenteraman terhadap hak-hak di antara para pihak yang bertransaksi pada saat transaksi berlangsung. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ

1 I'lam Al-Muwaqqi'in 1/72.
2 I'lam Al-Muwaqqi'in 1/73.
3 I'lam Al-Muwaqqi'in 1/74.

بِالْعَـدْلِ وَلَا يَـأْبَ كَاتِـبٌ أَنْ يَكْتُـبَ كَمَـا عَلَّمَـهُ اللَّـهُ "*Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu berutang piutang untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu mencatatnya. Hendaklah seorang pencatat di antara kamu menuliskannya dengan benar. Janganlah pencatat menolak untuk menuliskannya sebagaimana Allah telah mengajarkan kepadanya*". QS. Al-Baqarah [2]: 282.

Hingga firman-Nya: وَاسْتَشْـهِدُوا شَـهِيدَيْنِ مِـنْ رِجَالِكُـمْ ۖ فَـإِنْ لَمْ يَكُونَـا رَجُلَيْنِ فَرَجُـلٌ وَامْرَأَتَـانِ مِمَّـنْ تَرْضَـوْنَ مِـنَ الشُّـهَدَاءِ أَنْ تَضِـلَّ إِحْدَاهُمَـا فَتُذَكِّـرَ إِحْدَاهُمَـا الْأُخْـرَىٰ "*Mintalah kesaksian dua orang saksi laki-laki di antara kamu. Jika tidak ada dua orang laki-laki, boleh seorang laki-laki dan dua orang perempuan di antara orang-orang yang kamu sukai dari para saksi agar jika salah seorang lupa, yang lain mengingatkannya.*" QS. Al-Baqarah [2]: 282.

Maka konteksnya adalah konteks penguatan terhadap hak-hak, bukan konteks peradilan atas hak-hak tersebut. Ayat ini membimbing kepada jenis penguatan terbaik yang dapat menenteramkan jiwa para pihak yang bertransaksi terhadap hak-hak mereka. Hal ini tidak berarti bahwa kesaksian seorang perempuan saja, atau kesaksian para perempuan yang tidak disertai seorang laki-laki, tidak dapat menetapkan suatu hak dan tidak dapat dijadikan dasar putusan oleh hakim. Sebab, hal paling jauh yang dituntut oleh peradilan adalah الْبَيِّنَـةُ 'bukti'. Al-Allamah Ibnul Qayyim telah menegaskan bahwa bukti dalam syariat lebih umum daripada kesaksian, dan bahwa segala sesuatu yang dengannya kebenaran menjadi jelas dan tampak adalah bukti yang dengannya hakim menjatuhkan putusan dan menetapkan hukum. Termasuk dalam hal itu, hakim dapat memutuskan berdasarkan indikasi-indikasi yang pasti, dan dapat memutuskan berdasarkan kesaksian non-Muslim apabila ia mempercayainya dan merasa tenteram terhadapnya."[1]

Ketiga, alasan dianjurkannya meminta kesaksian dua perempuan sebagai pengganti seorang laki-laki dalam konteks ini di dalam Al-Quran, bukan dalam konteks-konteks lainnya, adalah sebagai tambahan penguatan

1 Al-Islam 'Aqidatan Wa Syari'atan hal. 239.

dalam persoalan yang perempuan tidak memiliki pengetahuan memadai tentangnya. Karena itu, kesaksian dalam hal tersebut mungkin menjadi lemah. Ini berarti bahwa sebabnya adalah pengalaman terhadap sesuatu. Siapa yang berpengalaman tentang sesuatu, kesaksiannya lebih kuat. Karena itu dikatakan bahwa perempuan pada masa itu tidak banyak terlibat dalam transaksi keuangan dan bentuk-bentuk pertukaran sejenisnya. Oleh sebab itu, ingatannya dalam hal tersebut menjadi lemah akibat kurangnya pengetahuan dan pengalaman. Namun, keadaannya tidak demikian dalam perkara-perkara yang ia memiliki pengetahuan dan pengalaman tentangnya. Ini berarti bahwa termasuk tabiat manusia, baik laki-laki maupun perempuan, bahwa ingatan mereka menjadi lebih kuat terhadap perkara-perkara yang penting bagi mereka dan sering mereka geluti.

Muhammad Imarah berkata, "Sesungguhnya lupa pada perempuan, lalu kebutuhannya kepada perempuan lain yang mengingatkannya, bukanlah tabiat dan pembawaan pada semua perempuan, dan bukan pula sesuatu yang pasti dalam semua jenis kesaksian. Akan tetapi, ia merupakan perkara yang berkaitan dengan pengalaman dan latihan, yakni sesuatu yang dapat mengalami perkembangan dan perubahan."[1]

Ia juga berkata, "Bahkan dalam penyaksian, pemilik piutang boleh menjaga piutangnya sesuai nasihat dan bimbingan ayat Surah Al-Baqarah dengan meminta kesaksian seorang laki-laki dan seorang perempuan, atau dua orang perempuan, apabila perempuan memiliki pengalaman dalam objek penyaksian tersebut. Dengan demikian, dalam penyaksian ini, kesaksiannya tidak selalu bernilai setengah dari kesaksian laki-laki."[2]

Ibnul Qayyim berkata: Guru kami, Ibnu Taimiyah—semoga Allah Swt. merahmatinya—berkata, "Firman Allah Swt: فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ "*Jika tidak ada dua orang laki-laki, boleh seorang laki-laki dan dua orang*

1 At-Tahrir Al-Islami Li Al-Mar'ah hal. 78.
2 At-Tahrir Al-Islami Li Al-Mar'ah hal. 78.

perempuan di antara orang-orang yang kamu sukai dari para saksi agar jika salah seorang lupa, yang lain mengingatkannya." QS. Al-Baqarah [2]: 282, di dalamnya terdapat dalil bahwa permintaan kesaksian dua perempuan sebagai pengganti seorang laki-laki hanyalah dimaksudkan agar salah seorang dari keduanya mengingatkan yang lain apabila ia lupa. Hal ini hanya terjadi pada perkara yang secara kebiasaan memang mungkin terjadi kekeliruan di dalamnya, yaitu lupa dan tidak teliti."[1]

Ia juga berkata, "Adapun jenis-jenis kesaksian yang secara kebiasaan tidak dikhawatirkan terjadi kekeliruan di dalamnya, maka perempuan tidak bernilai setengah dari laki-laki dalam hal itu."[2]

Ia berkata pula, "Tidak diragukan bahwa hikmah penggandaan jumlah ini berada pada tahap pemikulan kesaksian. Adapun apabila perempuan memahami, mengingat, dan termasuk orang yang dapat dipercaya agamanya, maka tujuan tersebut telah tercapai melalui keterangannya, sebagaimana tercapai melalui keterangan-keterangan dalam urusan keagamaan. Karena itu, kesaksiannya seorang diri diterima dalam beberapa keadaan."[3]

Syekh Muhammad Abduh mengembalikan keunggulan kesaksian laki-laki atas kesaksian perempuan dalam hak yang dibicarakan oleh ayat ini kepada keadaan bahwa perempuan pada masa itu jauh dari kehadiran di majelis-majelis perdagangan. Karena itu, mereka juga jauh dari perolehan kemampuan memikul kesaksian dan pengalaman dalam bidang-bidang tersebut. Ini merupakan realitas historis yang tunduk kepada perkembangan dan perubahan, bukan tabiat atau pembawaan pada jenis perempuan sepanjang zaman.[4]

Syekh Muhammad Abduh berkata, "Para mufasir telah berbicara tentang hal ini dan menjadikan penyebabnya sebagai masalah temperamen.

1 Ath-Thuruq Al-Hukmiyah hal. 127.
2 Ath-Thuruq Al-Hukmiyah hal. 128.
3 I'lam Al-Muwaqqi'in 1/75.
4 At-Tahrir Al-Islami Li Al-Mar'ah hal. 80.

Mereka berkata bahwa temperamen perempuan dipengaruhi oleh sifat dingin, lalu hal itu menyebabkan lupa. Pendapat ini tidak terbukti. Sebab yang benar ialah bahwa perempuan pada umumnya tidak berkecimpung dalam transaksi keuangan dan bentuk-bentuk pertukaran sejenisnya. Karena itu, ingatannya dalam hal tersebut menjadi lemah. Namun, keadaannya tidak demikian dalam urusan-urusan rumah tangga yang menjadi pekerjaannya, sebab dalam hal itu ia memiliki ingatan yang lebih kuat daripada laki-laki. Artinya, termasuk tabiat manusia, baik laki-laki maupun perempuan, bahwa ingatan mereka menjadi kuat terhadap perkara-perkara yang penting bagi mereka dan sering mereka geluti." [1]

Dr. Muhammad Imarah berkomentar, "Seandainya Imam Muhammad Abduh hidup hingga zaman kita ini, zaman yang telah dan terus dipenuhi oleh para perempuan yang berkeahlian dalam bidang akuntansi, ekonomi, dan manajemen bisnis, serta oleh 'para perempuan pebisnis' yang bersaing dengan 'para laki-laki pebisnis', niscaya ia akan menguraikan dan memperluas apa yang telah ia katakan. Meskipun demikian, cukuplah baginya (nilai kebaikan) bahwa satu abad yang lalu, dalam tafsirnya terhadap ayat Surah Al-Baqarah ini, ia telah menolak anggapan bahwa lupa pada perempuan merupakan pembawaan yang melekat pada dirinya dan berlaku umum dalam semua objek kesaksian."[2]

Imarah berkata, "Yang menjadi ukuran dalam kesaksian di sini hanyalah pengalaman dan keadilan, bukan jenis kelamin saksi, apakah laki-laki atau perempuan. Dalam profesi seperti kedokteran, kedokteran hewan, dan penerjemahan di hadapan hakim, yang menjadi ukuran adalah 'pengetahuan para ahli'."[3]

Syekh Syaltut berkata, "Penilaian dua perempuan dalam penguatan setara dengan seorang laki-laki bukanlah karena lemahnya akal perempuan, yang mengikuti kekurangan kemanusiaannya dan menjadi akibat darinya. Akan tetapi, hal itu karena perempuan—sebagaimana dikatakan Syekh

1 Tafsir Al-Manar 3/114.
2 At-Tahrir Al-Islami Li Al-Mar'ah hal. 80.
3 At-Tahrir Al-Islami Li Al-Mar'ah hal. 78.

Muhammad Abduh—pada umumnya tidak berkecimpung dalam transaksi keuangan dan bentuk-bentuk pertukaran sejenisnya. Dari sini, ingatannya dalam hal tersebut menjadi lemah. Namun, keadaannya tidak demikian dalam urusan-urusan rumah tangga yang menjadi pekerjaannya, sebab dalam hal itu ia memiliki ingatan yang lebih kuat daripada laki-laki. Termasuk tabiat manusia secara umum bahwa ingatan mereka menjadi kuat terhadap perkara-perkara yang penting bagi mereka, hal-hal yang mereka praktikkan, dan sering mereka geluti.

Ayat tersebut datang sesuai dengan keadaan yang lazim dalam urusan perempuan. Hingga kini, kebanyakan perempuan masih demikian; mereka tidak menghadiri majelis-majelis utang-piutang dan tidak berkecimpung di pasar-pasar transaksi jual beli. Keterlibatan sebagian perempuan dalam hal tersebut tidak menafikan kaidah asal ini, yang ditetapkan oleh tabiat kehidupannya. Dan apabila ayat Al-Quran menunjukkan kepada cara-cara yang paling sempurna dalam hal pengikatan/penegasan utang-piutang, sedangkan para pelaku transaksi berada di lingkungan yang didominasi oleh keterlibatan wanita dalam jual-beli dan kehadiran mereka dalam majelis-majelis perutangan, maka mereka berhak untuk menggunakan kesaksian wanita sebagai sarana pengikatan/penegasan (utang) sebagaimana mereka menggunakan kesaksian laki-laki, selama mereka merasa yakin akan daya ingat wanita tersebut dan tidak adanya kelupaan pada dirinya, sebagaimana mereka yakin akan daya ingat laki-laki dan tidak adanya kelupaan pada dirinya."[1]

Keempat, terdapat keadaan-keadaan ketika kesaksian perempuan lebih penting daripada kesaksian laki-laki, sebagaimana dalam sebagian perkara yang khusus berkaitan dengan perempuan. Dalam hal itu, perempuan memberikan kesaksian, sedangkan laki-laki tidak.

Ibnul Qayyim berkata, "Nabi saw. telah menerima kesaksian seorang perempuan saja dalam perkara persusuan, padahal ia bersaksi atas perbuatannya sendiri. Dalam Shahihain diriwayatkan dari Uqbah bin Al-

1 Al-Islam 'Aqidatan Wa Syari'atan al. 240.

Harits bahwa ia menikahi Ummu Yahya binti Abi Ihab. Lalu datang seorang budak perempuan berkulit hitam dan berkata, 'Aku telah menyusui kalian berdua.' Aku pun menyebutkan hal itu kepada Nabi Saw., lalu Baginda berpaling dariku. Ia berkata, 'Aku kemudian bergeser, lalu menyebutkan hal itu lagi kepada Baginda.' Baginda bersabda, 'Bagaimana lagi, sementara ia telah menyatakan bahwa ia telah menyusui kalian berdua?' Ahmad telah menegaskan hal tersebut dalam riwayat Bakr bin Muhammad dari ayahnya. Ia berkata tentang perempuan yang bersaksi atas sesuatu yang tidak dihadiri laki-laki, seperti penetapan tangisan bayi saat lahir, dan di pemandian umum yang dimasuki perempuan, lalu terjadi luka-luka di antara mereka." [1]

Syaltut berkata, "Para fukaha telah menegaskan bahwa ada beberapa perkara yang di dalamnya kesaksian perempuan saja dapat diterima, yaitu perkara-perkara yang menurut kebiasaan laki-laki tidak mengetahui objeknya, seperti kelahiran, keperawanan, cacat-cacat perempuan, dan perkara-perkara tersembunyi."[2]

Imarah berkata, "Demikianlah dijelaskan dalam ajaran Islam, serta dalam berbagai pemikiran ijtihad Islam, mengenai kesetaraan kesaksian perempuan dan laki-laki, selama saksi—baik laki-laki maupun perempuan—memiliki unsur-unsur, kualifikasi, dan pengalaman yang diperlukan untuk memberikan kesaksian tersebut, karena kelayakan manusiawi bagi keduanya sama, yang bersumber dari kesatuan penciptaan, kesetaraan dalam kewajiban, serta saling mendukung dalam memikul amanah yang diemban manusia, yaitu amanah memakmurkan dan membangun kehidupan ini."[3]

1 Ath-Thuruq Al-Hukmiyah hal. 71.
2 Al-Islam 'Aqidatan Wa Syari'atan hal. 240.
3 At-Tahrir Al-Islami Li Al-Mar'ah hal 83.

KEPEMIMPINAN PEREMPUAN

Hal yang paling banyak dijadikan sandaran oleh para fukaha yang melarang perempuan menduduki jabatan kehakiman dan kekuasaan adalah hadis Abu Bakrah yang terkenal. Hadis ini datang dengan berbagai redaksi, dan yang paling masyhur adalah riwayat Al-Bukhari dari Abu Bakrah bahwa ia berkata, "Sungguh Allah telah memberiku manfaat melalui sebuah kalimat yang pernah aku dengar dari Rasulullah Saw. pada masa Perang Jamal, setelah aku hampir bergabung dengan pasukan Jamal dan berperang bersama mereka. Ia berkata: Ketika sampai kepada Rasulullah Saw. berita bahwa penduduk Persia telah mengangkat putri Kisra sebagai penguasa mereka, Baginda bersabda, 'Tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan.'"

Namun, hadis ini tidak layak dijadikan hujah untuk melarang, karena beberapa hal berikut:

Pertama, riwayat tersebut termasuk dalam kategori yang disebut khabar ahad, yaitu riwayat yang kepastiannya bersifat dugaan. Ini berarti bahwa riwayat tersebut tidak dapat dijadikan sandaran apabila bertentangan dengan dalil yang lebih kuat darinya. Riwayat ini bertentangan dengan makna lahir Al-Quran yang memuji kecakapan, kebijaksanaan, dan baiknya

pengelolaan Ratu Saba yang dikenal dengan nama Bilqis, sebagaimana firman Allah Swt.: إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ *"Sesungguhnya aku mendapati ada seorang perempuan yang memerintah mereka (penduduk negeri Saba'). Dia dianugerahi segala sesuatu dan memiliki singgasana yang besar."* (QS. An-Naml [27]: 23).

Tidak mungkin ratu tersebut berada dalam keadaan dianugerahi segala sesuatu serta memiliki kekuasaan dan kedudukan yang besar, kecuali ia adalah perempuan yang cerdas, cakap, kuat, dan berani. Jika ada yang memandang bahwa kekaguman terhadap ratu tersebut disampaikan Allah Swt. melalui lisan burung hud-hud milik Sulaiman saja, sehingga tidak mencerminkan pandangan Al-Quran sendiri, maka ayat setelahnya, yang mengungkapkan dengan sangat jelas kebijaksanaan perempuan itu dan ketepatan pendapatnya, tidak diragukan lagi mencerminkan pandangan Al-Quran.

Kedua, riwayat tersebut menyebutkan bahwa Abu Bakrah meriwayatkan hadis itu untuk membenarkan sikapnya yang tidak ikut keluar bersama pasukan Jamal yang dipimpin oleh Aisyah Ra. Ini berarti bahwa Aisyah Ra. sendiri tidak mengetahui riwayat tersebut, demikian pula orang-orang yang keluar bersamanya seperti Az-Zubair bin Al-Awwam, Thalhah bin Ubaidillah, dan Abdullah bin Az-Zubair. Maka, bagaimana mungkin riwayat itu luput dari mereka semua? Ini adalah pertentangan yang menggugurkan salah satu dari dua riwayat tersebut.

Ketiga, para sejarawan menyebutkan bahwa perempuan yang memegang kendali Persia pada masa itu adalah Buran Dukht binti Kisra Abrawiz. Namun, mereka berbeda pendapat dalam menentukan periode waktu ketika ia memegang kekuasaan Persia. Kita mendapati tiga tokoh utama sejarah Islam menempatkan kekuasaannya setelah wafatnya Nabi Saw. sekitar dua atau tiga tahun. Ibnu Katsir dalam Al-Bidayah wa An-Nihayah, Ath-Thabari dalam Tarikh Al-Umam wa Al-Muluk, dan Al-Baladzuri dalam Futuh Al-Buldan menyebutkan berita tentangnya dalam rangkaian berita penaklukan Islam atas negeri Persia pada masa Umar

bin Al-Khaththab, dalam berita tahun ketiga belas dan keempat belas Hijriah. Ia pun hanya memerintah selama satu tahun empat bulan. Ini merupakan pertentangan historis lainnya.

Keempat, terdapat perbedaan mengenai sebab munculnya riwayat ini. Riwayat tersebut tidak berada dalam konteks pengangkatan ratu Persia, melainkan dalam konteks penyebutan Ratu Bilqis. Diriwayatkan dari Abu Bakrah sendiri bahwa ia berkata, "Bilqis disebut di hadapan Rasulullah Saw., lalu Baginda bersabda, 'Tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan.'" Riwayat terakhir ini bertentangan dengan apa yang telah kami kemukakan sebelumnya mengenai pujian Al-Quran terhadap perempuan tersebut, baik terhadap kepribadiannya maupun terhadap stabilitas pemerintahan di Yaman pada masa kekuasaannya.

Kelima, jika kita menerima riwayat sebelumnya, maka matannya masih dapat dipahami dengan cara lain. Namun, karena riwayat-riwayat itu dinukil berdasarkan makna, boleh jadi lafaznya berubah dan maknanya pun ikut berubah. Karena itu, riwayat tersebut datang dalam Al-Bukhari dengan redaksi لَنْ يَفْلَح "tidak akan beruntung", sedangkan dalam riwayat Ahmad dengan redaksi لاَ يُفْلِـح "tidak beruntung". Hal ini menegaskan bahwa periwayatan berdasarkan makna dapat mengubah lafaz, lalu makna pun ikut berubah. Karena itu, riwayat ini dapat dipahami dalam konteksnya bahwa Rasulullah Saw. sekadar bermaksud memberitakan ketidakberuntungan kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan. Alih-alih menyebut mereka dengan nama negara mereka, yaitu Persia, Baginda menyebut mereka dengan sifat pihak yang memerintah mereka.

Apabila dalil-dalil yang kuat untuk melarang tidak ada, maka hukum asal dalam syariat adalah kebolehan dalam semua jenis kepemimpinan, termasuk kehakiman dan kekuasaan publik, dengan tetap memperhatikan kelayakan, kemampuan, dan keadilan. Sejarah dan Al-Quran menegaskan bahwa perempuan mampu menduduki jabatan-jabatan penting dengan

berhasil. Apa yang disebutkan oleh hadis tersebut tidak dapat dijadikan kaidah mutlak, tetapi harus dipahami dalam konteks historis dan personalnya.

JABAT TANGAN DENGAN PEREMPUAN

Istishab merupakan salah satu prinsip yang diakui dalam usul fikih Islam. Konsekuensinya, hukum asal segala sesuatu adalah boleh sampai terdapat dalil yang menunjukkan keharamannya. Prinsip ini semakin ditegaskan dalam bidang muamalah, karena kaidah menetapkan bahwa hukum asal dalam muamalah adalah boleh, dan tidak beralih kepada larangan kecuali dengan dalil yang jelas.

Pembahasan tentang jabat tangan termasuk dalam kerangka ini. Oleh karena itu, beban pembuktian dalil berada pada pihak yang menyatakan keharamannya, bukan pada pihak yang menyatakan kebolehannya. Jika dalil yang memindahkan hukum dari hukum asal terbukti sahih, maka dalil itu diamalkan. Jika tidak, hukum asal tetap berlaku.

Berdasarkan hal itu, pembahasan ini akan mengkaji dan menganalisis dalil-dalil pihak yang melarang jabat tangan, dengan menggunakan beberapa bukti pendukung dari sirah Nabi Saw.

Dalil pertama: Sadd adz-dzari'ah

Pihak yang melarang berpegang pada kaidah sadd adz-dzari'ah, yaitu melarang sarana yang pada dasarnya mubah apabila kuat dugaan

bahwa sarana itu akan mengantarkan kepada kerusakan yang haram. Berdasarkan hal tersebut, mereka menetapkan bahwa sentuhan dapat membangkitkan syahwat, dan syahwat dapat mengantarkan kepada zina. Karena zina haram, maka segala sesuatu yang mengantarkan kepadanya juga dilarang.

Namun, argumentasi ini memerlukan penjelasan dan pembahasan lebih lanjut. Kaidah sadd adz-dzari'ah, meskipun termasuk kaidah yang diakui dalam pembahasan maslahat dan mafsadat, penerapannya tetap terikat oleh beberapa batasan. Pada dasarnya, sarana mengikuti hukum tujuannya ketika hubungan pengantaran itu benar-benar terjadi atau kuat dugaan akan terjadi, bukan sekadar berdasarkan kemungkinan. Karena itu, perluasan penerapan dzari'ah yang bersifat dugaan dapat menyebabkan penyempitan hukum dan menjerumuskan manusia ke dalam kesulitan, sesuatu yang bertentangan dengan tujuan syariat yang berdiri di atas prinsip menghilangkan kesempitan dan menolak kesulitan.

Akibat penggunaan dalil ini secara berlebihan dalam sebagian penerapan fikih, terbentuklah gambaran sosial yang luas, terutama dalam persoalan yang berkaitan dengan perempuan. Dalam sebagian wacana fikih, cara pandang terhadap perempuan lebih banyak didominasi oleh sudut pandang keperempuanan sebagai sesuatu yang diduga menjadi sumber fitnah semata, sementara sudut pandang kemanusiaan yang sama dan tanggung jawab taklif yang timbal balik sering terlupakan. Pendekatan seperti ini dapat membawa kepada hasil yang melampaui batas kehati-hatian yang disyariatkan, menuju bentuk pelarangan umum yang tidak terkendali.

Fitnah, pada dasarnya, bukan sifat yang khusus melekat pada satu jenis kelamin tanpa yang lain. Ia merupakan ruang ujian timbal balik, tempat laki-laki dan perempuan sama-sama diuji. Oleh karena itu, melarang seluruh sebab ujian secara mutlak tidak sejalan dengan hakikat taklif, sebab ketaatan tidak dapat dibayangkan terwujud kecuali dalam konteks adanya kemampuan untuk memilih.

Tidak ada perbedaan pendapat bahwa sadd adz-dzari'ah adalah kaidah yang kuat dan berpengaruh dalam bangunan fikih. Akan tetapi, kekuatannya tampak ketika pengantaran kepada mafsadat benar-benar terjadi atau kuat dugaan akan terjadi, bukan ketika hal itu bersifat khayalan atau jarang terjadi.

Ibnu Hazm berkata: "Setiap orang yang menetapkan hukum berdasarkan tuduhan, atau berdasarkan kehati-hatian yang perkaranya belum ia yakini, atau berdasarkan sesuatu karena takut menjadi jalan menuju sesuatu yang belum terjadi, maka ia telah menetapkan hukum berdasarkan dugaan. Jika ia menetapkan hukum berdasarkan dugaan, maka ia telah menetapkan hukum berdasarkan kebohongan dan kebatilan. Hal ini tidak benar. Itu adalah hukum berdasarkan hawa nafsu dan penyimpangan dari kebenaran. Kami berlindung kepada Allah dari setiap mazhab yang membawa kepada hal seperti ini. Selain itu, mazhab ini pada dirinya sendiri lemah, rusak, dan bertentangan. Sebab, tidak ada seorang pun yang lebih layak dicurigai daripada orang lain. Jika seseorang mengharamkan sesuatu yang halal karena khawatir menjadi jalan menuju yang haram, maka hendaklah ia mengebiri laki-laki karena takut mereka berzina, membunuh manusia karena takut mereka menjadi kafir, dan menebang pohon anggur karena takut anggur itu dijadikan khamar. Secara keseluruhan, mazhab ini adalah mazhab paling rusak di muka bumi, karena ia membawa kepada pembatalan seluruh hakikat."[1]

Ketika kaidah sadd adz-dzari'ah diterapkan pada persoalan jabat tangan, muncul pertanyaan berikut: apakah dapat dipastikan, atau setidaknya kuat dugaan, bahwa setiap jabat tangan membangkitkan syahwat, atau bahwa jabat tangan itu sendiri merupakan dugaan kuat yang dekat kepada terjadinya perkara terlarang?

Dari sisi kenyataan dan perilaku manusia, sulit menerima hal tersebut. Keadaan, pribadi, dan konteks berbeda secara jelas. Selain itu, jabat tangan dalam bentuknya yang biasa adalah tindakan sesaat yang tidak lebih dari

1 Al-Ihkam Fi Ushul Al-Ahkam 6/13.

beberapa detik, dan secara tabiatnya tidak mesti menimbulkan rangsangan ataupun mafsadat yang pasti. Oleh karena itu, menggantungkan hukum umum pada kemungkinan dugaan yang tidak dominan tetap menjadi persoalan dalam kajian usul fikih.

Dengan demikian, tuntutan penelitian usul fikih mengharuskan adanya pembedaan antara dzari'ah yang nyata atau dominan, dan kemungkinan yang semata-mata abstrak, demi menjaga hukum asal dan menjaga keselarasan dengan tujuan pensyariatan.

Dalil kedua: Argumentasi dengan tidak adanya jabat tangan dalam baiat perempuan

Sebagian pihak yang melarang berpegang pada riwayat tentang baiat perempuan, dengan menjadikan tidak berjabat tangannya Nabi Saw. dengan perempuan ketika baiat sebagai dalil. Dalam konteks ini, mereka berdalil dengan riwayat dari Aisyah Ra. bahwa ia berkata, "Demi Allah, tangan Baginda sama sekali tidak pernah menyentuh tangan perempuan dalam baiat. Baginda tidak membaiat mereka kecuali dengan ucapan: 'Aku telah membaiatmu atas hal itu.'"[1]

Syekh Yusuf al-Qaradawi telah mendiskusikan argumentasi ini, dengan menjelaskan bahwa menjadikannya sebagai dalil pengharaman tidak lepas dari problematika, dilihat dari dua sisi utama:

- Pertama, Nabi Saw. meninggalkan suatu perkara tidak selalu menunjukkan bahwa perkara itu haram. Baginda mungkin meninggalkannya karena perkara itu haram, mungkin karena makruh, mungkin karena menyalahi yang lebih utama, mungkin semata-mata karena Baginda tidak cenderung kepadanya, dan mungkin pula Baginda meninggalkannya padahal perkara itu mubah. Kisah Baginda meninggalkan makan dabb sudah masyhur, demikian pula contoh-contoh lainnya. Dengan demikian, semata-mata Nabi Saw.

1 Al-Bukhari jilid 4 hal. 1856.

tidak berjabat tangan tidak mengandung dalil atas keharamannya. Orang yang berpendapat demikian harus mendatangkan dalil lain.

- Kedua, tidak berjabat tangannya Nabi Saw. dengan perempuan dalam baiat bukanlah perkara yang disepakati. Telah diriwayatkan dari Ummu Athiyyah al-Anshariyyah Ra. sesuatu yang menunjukkan adanya jabat tangan dalam baiat, berbeda dengan riwayat dari Aisyah Ra. yang mengingkari hal itu dan bersumpah untuk menafikannya. Ibnu Khuzaimah, Ibnu Hibban, al-Bazzar, ath-Thabarani, dan Ibnu Mardawaih meriwayatkan dari Ummu Athiyyah al-Anshariyyah, dalam kisah baiat, bahwa ia berkata, "Baginda mengulurkan tangannya dari luar rumah, dan kami mengulurkan tangan kami dari dalam rumah. Kemudian Baginda berkata, 'Ya Allah, saksikanlah.'" Diriwayatkan pula darinya bahwa ia berkata, "Kami membaiat Rasulullah. Lalu Baginda membacakan kepada kami: أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللهِ شَيْئًا "*Bahwa mereka tidak akan mempersekutukan sesuatu pun dengan Allah.*" (QS. Al-Mumtahanah [60]: 12). Dan Baginda melarang kami melakukan niyahah (perkabungan meratapi mayat). Lalu seorang perempuan menarik kembali tangannya."[1] Ungkapan ini memberi kesan bahwa mereka membaiat Baginda dengan tangan mereka.

Ibnu Hajar al-Asqalani, dalam mengompromikan kedua riwayat tersebut, menyebut kemungkinan terjadinya pengulangan peristiwa; yakni baiat terjadi lebih dari satu kali. Pada satu kesempatan, baiat dilakukan tanpa Baginda menyentuh tangan mereka, sebagaimana yang dikatakan oleh Aisyah Ra.. Pada kesempatan lain, baiat dilakukan dengan berjabat tangan dengan perempuan, sebagaimana yang dikatakan oleh Ummu Athiyyah al-Anshariyyah Ra.

Di antara hal yang menguatkan kemungkinan terjadinya pengulangan peristiwa adalah bahwa Aisyah Ra. berbicara tentang baiat perempuan-perempuan mukminah yang berhijrah setelah Perjanjian Hudaibiyah, sedangkan Ummu Athiyyah berbicara—sejauh yang tampak—tentang sesuatu yang lebih umum dan lebih luas, yaitu baiat perempuan-perempuan

1 Al-Bukhari jilid 4 hal. 1856.

mukminah secara umum, termasuk perempuan-perempuan Anshar, seperti Ummu Athiyyah, perawi hadis tersebut. Karena itu, al-Bukhari memberi judul bagi hadis Aisyah dengan bab "Apabila datang kepada kalian perempuan-perempuan mukminah yang berhijrah", sedangkan untuk hadis Ummu Athiyyah ia memberi judul dengan bab "Apabila datang kepadamu perempuan-perempuan mukminah untuk berbaiat kepadamu".

Dengan demikian, dalil yang mereka jadikan sandaran bukanlah perkara yang disepakati, melainkan mengandung perbedaan riwayat, sehingga tidak sah dijadikan sandaran.

Dalil ketiga:

Sebagian ulama kontemporer berdalil atas haramnya berjabat tangan dengan perempuan berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh ath-Thabarani dan al-Baihaqi dari Ma'qil bin Yasar Ra., dari Nabi Saw., bahwa Baginda bersabda, "Sungguh, ditusukkannya jarum besi ke kepala salah seorang dari kalian lebih baik baginya daripada ia menyentuh perempuan yang tidak halal baginya." Hadis ini diriwayatkan oleh ath-Thabarani dalam al-Mu'jam al-Kabir, dan as-Suyuthi memberi isyarat bahwa hadis ini lemah.

Doktor Yusuf al-Qaradawi telah mendiskusikan hadis ini dan menyebutkan beberapa catatan yang membuatnya tidak layak dijadikan dalil. Ia berkata:

1. Para imam hadis tidak secara tegas menyatakan kesahihan hadis ini. Tokoh seperti al-Mundziri atau al-Haitsami hanya mencukupkan diri dengan mengatakan, "Para perawinya tsiqah," atau "Para perawinya adalah perawi hadis sahih." Ungkapan ini saja tidak cukup untuk menetapkan kesahihan hadis, karena masih ada kemungkinan terdapat keterputusan sanad atau cacat tersembunyi di dalamnya. Karena itu, tidak seorang pun dari para penyusun kitab-kitab hadis terkenal meriwayatkannya. Demikian pula, tidak ada seorang pun dari kalangan fukaha pada masa-masa awal yang menjadikannya sebagai dalil untuk mengharamkan jabat tangan dan semisalnya.

2. Fukaha mazhab Hanafi dan sebagian fukaha mazhab Maliki berpendapat bahwa hukum haram tidak dapat ditetapkan kecuali dengan dalil yang qath'i dan tidak mengandung syubhat, seperti Al-Quran, hadis mutawatir, dan hadis masyhur yang sejenis dengannya. Adapun dalil yang penetapannya masih mengandung syubhat, maka ia tidak memberikan hukum lebih dari makruh, seperti hadis-hadis ahad yang sahih. Lalu bagaimana dengan hadis yang kesahihannya masih diragukan?

3. Seandainya kita menerima kesahihan hadis tersebut, dan menerima kemungkinan penetapan hukum haram berdasarkan hadis semacam itu, saya melihat bahwa petunjuk hadis terhadap hukum yang dijadikan dalil tidaklah jelas. Ungkapan "menyentuh perempuan yang tidak halal baginya" tidak berarti sekadar bersentuhannya kulit dengan kulit tanpa syahwat, sebagaimana yang terjadi dalam jabat tangan biasa.

Kata "menyentuh" menurut penggunaannya dalam Al-Quran datang sebagai kiasan bagi hubungan seksual, sebagaimana disebutkan dari Ibnu Abbas dalam tafsir firman Allah Swt.: "أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ *Atau kamu telah menyentuh perempuan.*" (QS. An-Nisa [4]: 43)

Ia berkata, "اللَّمْـسُ, الْمُلَامَسَـةُ, dan الْمَـسُّ dalam Al-Quran adalah kiasan bagi hubungan seksual." Penelusuran terhadap ayat-ayat yang memuat kata الْمَـسُّ menunjukkan hal itu secara jelas, seperti firman Allah Swt. melalui lisan Maryam: "أَنَّـىٰ يَكُـونُ لِـى وَلَـدٌ وَلَمْ يَمْسَسْـنِى بَشَـرٌ *Bagaimana mungkin aku mempunyai anak, padahal tidak ada seorang laki-laki pun yang menyentuhku?*" (QS. Ali 'Imran [3]: 47). Dan firman-Nya: وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِـن قَبْـلِ أَن تَمَسُّـوهُنَّ "*Jika kamu menceraikan mereka sebelum kamu menyentuhnya.*" (QS. Al-Baqarah [2]: 237).

Dalam sebuah riwayat menurut Ahmad dan Abu Dawud disebutkan bahwa Nabi mendekati istri-istrinya مِـنْ غَيْـرِ مَسِـيْسٍ tanpa melakukan persetubuhan."[1]

1 Fatawa Mu'ashirah 2/291.

Ini juga merupakan mazhab Abu Hanifah dan para pengikutnya. Mereka berpendapat bahwa wudu tidak batal hanya karena sentuhan biasa, dan mereka memahami ayat tersebut sebagai kiasan bagi hubungan seksual.

Ibnu Taimiyyah berkata, "Para Sahabat berbeda pendapat tentang firman Allah Swt.: أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ "*Atau kamu telah menyentuh perempuan.*" (QS. An-Nisa [4]: 43). Ibnu Abbas dan sekelompok ulama berpendapat bahwa yang dimaksud dengannya adalah hubungan seksual. Mereka berkata, 'Sesungguhnya Allah Maha Pemalu lagi Maha Mulia; Dia menggunakan kiasan dengan apa yang Dia kehendaki untuk makna yang Dia kehendaki.' Ia berkata, 'Inilah pendapat yang paling benar di antara dua pendapat.' Abdullah bin Umar, orang-orang Arab, Atha bin Abi Rabah, dan para mawali pernah berbeda pendapat: apakah yang dimaksud dengannya adalah hubungan seksual atau selainnya? Orang-orang Arab berkata, 'Itu adalah hubungan seksual.' Para mawali berkata, 'Itu adalah selain hubungan seksual.' Lalu mereka meminta keputusan kepada Ibnu Abbas. Ia membenarkan pendapat orang-orang Arab dan menyalahkan pendapat para mawali." [1]

Dari sini tampak bahwa lafaz الْمَسُّ atau اللَّمْسُ, ketika digunakan dalam konteks hubungan antara laki-laki dan perempuan, tidak harus dipahami dalam makna harfiahnya, yaitu sekadar bersentuhannya kulit dengan kulit. Akan tetapi, lafaz itu dapat dimaksudkan sebagai kiasan bagi hubungan seksual. Jika lafaz tersebut dipahami dengan makna ini—dan inilah yang lebih dekat berdasarkan penggunaan Al-Quran—maka gugurlah sisi pendalilan hadis tersebut untuk mengharamkan jabat tangan.

Di sini penulis menambahkan dua catatan penting:

Pertama, jika riwayat tersebut dipahami dalam makna harfiahnya, maka konsekuensinya adalah haramnya jabat tangan secara mutlak dengan setiap perempuan asing, baik yang masih kecil maupun yang sudah tua. Namun, para fukaha sejak dahulu telah memberikan keringanan dalam

1 Majmu' Al-Fatawa 21/237.

berbagai bentuk, seperti bolehnya berjabat tangan dengan perempuan tua yang tidak lagi menimbulkan syahwat, dan anak perempuan kecil yang tidak menimbulkan syahwat. Bahkan, sebagian mereka membolehkannya apabila orang yang berjabat tangan adalah laki-laki tua yang tidak lagi memiliki syahwat, atau anak laki-laki kecil. Hal ini menunjukkan bahwa pemahaman fikih tidak mengarah kepada pemaknaan harfiah yang mutlak terhadap riwayat tersebut.

Kedua, makna lahiriah riwayat tersebut menimbulkan persoalan dari sisi kaidah-kaidah umum dalam hukuman. Syariat menetapkan bahwa hukuman harus sebanding dengan kejahatan. Jika zina—yang termasuk kejahatan besar, dan sentuhan dapat dijadikan jalan menuju kepadanya—hukumannya adalah cambuk, maka bagaimana mungkin sekadar sentuhan—yang menurut penilaian banyak fukaha termasuk dosa kecil—diberi ancaman yang lebih berat, seperti ditancapkannya jarum ke kepala? Pertentangan lahiriah dalam matan ini termasuk sisi pertimbangan yang dapat melemahkan riwayat tersebut. Hal ini menjelaskan mengapa riwayat itu tidak terdapat dalam kitab-kitab hadis yang berkomitmen hanya memuat riwayat sahih.

Itulah dalil-dalil paling menonjol yang dijadikan sandaran oleh pihak yang melarang jabat tangan. Telah tampak bagi kita adanya beberapa sisi yang perlu dikaji, baik dari segi ketetapan riwayat maupun petunjuk maknanya. Di sini dapat dikemukakan beberapa bukti lain dari sirah Nabi Saw. yang dapat menguatkan pendapat tentang kebolehannya. Di antara yang terpenting adalah sebagai berikut:

Pertama, riwayat dari Anas bin Malik Ra., sebagaimana terdapat dalam Shahih al-Bukhari dalam Kitab al-Adab: "Sesungguhnya seorang budak perempuan dari kalangan budak perempuan penduduk Madinah pernah memegang tangan Rasulullah, lalu membawanya pergi ke mana saja yang ia kehendaki."

Secara lahiriah, riwayat ini menunjukkan terjadinya tindakan memegang tangan, yaitu sentuhan yang tidak mengandung keraguan. Sebagian pihak yang melarang berusaha membawa teks ini kepada makna majasi, seperti memaknainya sebagai kelembutan atau kepatuhan. Namun, hukum asal dalam memahami sebuah ucapan adalah membawanya kepada makna lahiriah selama tidak terdapat indikasi yang memalingkannya. Syeikh Yusuf al-Qaradawi telah mengisyaratkan hal itu dengan berkata, "Hukum asal dalam ucapan adalah dipahami menurut makna lahiriahnya, kecuali terdapat dalil atau indikasi tertentu yang memalingkannya dari makna lahiriah. Saya tidak melihat di sini ada sesuatu yang menghalangi hal itu. Bahkan, riwayat Ahmad yang di dalamnya disebutkan, 'Baginda tidak melepaskan tangannya dari tangan perempuan itu hingga ia membawanya pergi ke mana saja yang ia kehendaki,' menunjukkan bahwa makna lahiriah itulah yang dimaksud. Keluar dari makna tersebut merupakan sikap yang dibuat-buat dan dipaksakan."[1]

Adapun orang yang menafsirkan kata الْأَمَةُ "budak perempuan" sebagai anak perempuan kecil, ia berpendapat demikian tanpa indikasi yang jelas. Sebab, kata tersebut pada asalnya digunakan untuk perempuan dewasa, dan makna inilah yang lebih dekat dengan konteks, karena anak perempuan kecil tidak dapat dibayangkan melakukan tindakan seperti itu secara sadar.

Kedua, perempuan pada masa Nabi Saw. keluar untuk ikut serta dalam medan jihad, dan di antara tugas mereka adalah mengobati orang-orang yang terluka. Telah diketahui bahwa perawatan medis mengharuskan sentuhan pada bagian-bagian luka di tubuh para korban, yaitu sentuhan yang berulang dan berlangsung dalam waktu tertentu, serta dapat terjadi pada berbagai bagian tubuh. Tidak diriwayatkan bahwa masyarakat saat itu memperlakukan sentuhan tersebut sebagai persoalan syar'i atau pengecualian yang bersifat terpaksa. Sebaliknya, hal itu berlangsung dalam konteksnya yang wajar tanpa sikap dibuat-buat ataupun berlebihan.

1 Fatawa Mu'ashirah 2/291.

Melalui bukti-bukti ini, tampak bahwa sekadar sentuhan itu sendiri tidak selalu menjadi perkara yang menimbulkan keberatan secara mutlak. Sikap keras dalam persoalan ini justru muncul pada masa-masa berikutnya, ketika sebagian adat kebiasaan bercampur dengan pemahaman keagamaan.

Kesimpulannya, jabat tangan dalam batas-batasnya yang biasa tidak tampak mengandung masalah yang jelas. Sementara itu, pendapat yang melarang secara mutlak dapat menimbulkan kadar kesulitan tertentu, sedangkan kaidah-kaidah umum dalam syariat menetapkan prinsip menghilangkan kesempitan dan memberikan kemudahan.

LAKI-LAKI "QAWWAMUNA" ATAS PEREMPUAN

Allah Swt. berfirman:

ٱلرِّجَـالُ قَوَّمُـونَ عَلَـى ٱلنِّسَـآءِ بِمَـا فَضَّـلَ ٱللَّـهُ بَعْضَهُـمْ عَلَـىٰ بَعْـضٍ وَبِمَـآ أَنفَقُـوا مِـنْ أَمْوَٰلِهِـمْ

Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab atas para perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya.

(QS. An-Nisa [4]: 34)

Kata ٱلرِّجَـالُ berarti para suami, juga berarti ayah dan saudara laki-laki. Suami adalah qawwam atas istrinya, ayah adalah qawwam atas anak-anak perempuannya, dan saudara laki-laki adalah qawwam atas saudari-saudarinya. Adapun ٱلنِّسَآءِ berarti para istri, anak-anak perempuan, ibu-ibu, dan saudari-saudari. Kata قَوَّمُـونَ adalah bentuk mubalaghah dari kata الْقِيَـامُ al-qiyam. Seseorang yang الْقَائِـمُ dapat melakukan suatu tugas satu kali atau beberapa kali, sedangkan الْقَوَّامُ berarti terus-menerus dan berkesinambungan dalam menjalankan tanggung jawab. الْقَوَامَةُ Qawamah dalam ayat ini tidak berarti penguasaan laki-laki atas perempuan, tidak berarti merampas kebebasan dan kecakapan hukum perempuan, serta tidak berarti dominasi laki-laki dan penindasan terhadap perempuan.

Melainkan yang dimaksud adalah tanggung jawab laki-laki atas urusan rumah tangga, berupa pemikul beban, kewajiban, dan tanggung jawab. Ia bertanggung jawab atas nafkah, pemeliharaan urusan keluarga, penyediaan tempat tinggal, dan perlindungannya. Maka, orang yang memikul tanggung jawab nafkah dan pemeliharaan adalah qawwam atas keluarganya. Itu adalah beban dan tanggung jawab, bukan bentuk kekuasaan atau penindasan terhadap perempuan. Urusan keluarga dibangun atas musyawarah dan saling pengertian antara dua pasangan. Siapa pun yang tidak memikul tanggung jawab sebagaimana diperintahkan Allah kepadanya, lalu bersikap sewenang-wenang dan zalim atas nama qawamah, sungguh ia telah menyelisihi perintah Allah.

Qawamah ini memiliki dua sebab, sebagaimana disebutkan oleh Allah Swt.

Pertama: بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ "*Karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain.*"(QS. An-Nisa [4]: 34)

Firman Allah Swt. بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ *"karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain"* berarti bahwa laki-laki memiliki sisi-sisi kelebihan atas perempuan dalam hal kerja keras, usaha, keletihan, menanggung kesulitan, dan kemampuan fisik. Ia dibebani tanggung jawab untuk berusaha dan mencari rezeki. Sementara itu, perempuan memiliki sisi-sisi kelebihan atas laki-laki dalam hal pengasuhan, kelembutan, keibuan, dan pendidikan. Hal ini disebabkan oleh faktor bawaan dan fisik, di mana struktur tubuh pria berbeda dengan struktur tubuh perempuan.

Kedua: وَبِمَآ أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ "*Dan karena mereka telah menafkahkan sebagian dari hartanya.*" (QS. An-Nisa [4]: 34).

Contohnya adalah pemberian mahar, nafkah kepada mereka, penyediaan tempat tinggal, dan nafkah bagi anak-anak. Semua itu merupakan kewajiban laki-laki terhadap istri, serta kewajiban ayah terhadap anak perempuan dan saudari perempuannya.

Akal dan logika sehat setiap orang berakal di muka bumi menyatakan bahwa sebuah keluarga harus memiliki penanggung jawab yang kepadanya diserahkan pengelolaan umum atas kemitraan yang terjalin antara laki-laki dan perempuan, serta atas keturunan yang lahir darinya dan berbagai tanggung jawab yang mengikutinya. Maka, qawamah ini adalah qawamah fungsional yang dituntut oleh tatanan kehidupan yang mempertemukan keduanya. Seandainya laki-laki tidak memiliki hak qawamah, niscaya perempuanlah yang harus memiliki hak itu, karena salah satu dari keduanya harus memegang fungsi tersebut. Jika dikatakan bahwa perempuanlah yang menjadi penanggung jawab, pertanyaannya tetap sama: mengapa perempuan menjadi qawwam atas laki-laki? Demikian seterusnya. Ayat tersebut telah menjelaskan bahwa masing-masing memiliki kelebihan atas yang lain dalam sebagian sifat yang menjadikannya lebih layak dalam bidang-bidang kehidupan tertentu. Laki-laki memiliki kelebihan dalam kekuatan fisik yang memungkinkannya bekerja, mencari penghidupan, memberi nafkah, dan memikul tanggung jawab. Perempuan memiliki kelebihan dalam urusan-urusan lain yang menjadikan keduanya saling melengkapi dalam kehidupan, bukan saling bertentangan.

Qawamah tersebut tidak meluas kepada kebebasan perempuan dalam memilih agama, mazhab, dan pemikiran yang ia yakini, tidak pula kepada pendapat yang ia ungkapkan. Qawamah juga tidak mencakup sebagian besar tindakannya dalam urusan kehidupannya, kecuali hal-hal yang menyentuh keluarga sebagai sebuah entitas. Dalam hal ini, perempuan berkewajiban, sebagaimana laki-laki juga berkewajiban, untuk menjaga entitas tersebut dengan memelihara perjanjian di antara keduanya. Karena itu, perempuan memiliki hak penuh untuk mengelola harta pribadi yang dimilikinya, dan ia juga berhak mengambil seluruh haknya yang lain. Jika laki-laki tidak mampu menjalankan qawamah karena sebab-sebab tertentu yang menghilangkan kemampuannya untuk memikul qawamah, baik karena kelemahan kemampuan mental maupun fisiknya, maka perempuan dapat memikul tanggung jawab tersebut dan menjadi pihak yang mengurus keluarga. Adapun perempuan sebelum menikah,

kedudukannya sama seperti saudara-saudara laki-lakinya yang lain, karena semuanya berada di bawah qawamah ayah mereka. Hal ini tidak seperti kebiasaan di negeri kita yang menjadikan saudara laki-laki bersikap menguasai saudari-saudarinya dengan alasan kelelaki-lakian dan keperempuanan. Kebiasaan ini diwarisi oleh masyarakat dan tidak memiliki dasar dalam agama. Jika ayah wafat sedangkan anak-anak masih kecil dan belum baligh, maka saudara laki-laki tertua menjadi penanggung jawab keluarga. Jika anak perempuan telah baligh, ia memperoleh kebebasannya sebagaimana saudara-saudaranya, tetapi nafkahnya tetap menjadi tanggung jawab penanggung jawab keluarga selama ia belum memiliki pekerjaan yang mencukupi kebutuhannya.

PENUTUP

Pada akhir lembaran-lembaran ini, pena tidak dapat berbuat selain menunduk penuh hormat di hadapan sebuah Kitab yang keajaibannya tidak pernah habis, cahayanya tidak pernah padam, dan pengaruhnya dalam hati serta akal tidak pernah pudar. Tulisan ini hanyalah sebuah upaya sederhana untuk kembali kepada Al-Quran; kembali dalam bentuk pemahaman, perenungan, dan konstruksi. Jika penulis benar, maka itu berkat karunia dan kemudahan dari Allah. Jika penulis salah, maka cukuplah bagi penulis bahwa dengan segala upaya penulis telah berusaha menggapai kebenaran, dan berharap agar karya ini menjadi satu batu bata dalam proyek menghubungkan kembali umat dengan sumber hidayahnya yang pertama.

Sesungguhnya mengembalikan sentralitas Al-Quran dalam kesadaran, pemikiran, dan kehidupan merupakan salah satu dari dua sayap yang tanpanya kebangkitan tidak akan tegak dan peradaban tidak akan kembali. Sayap pertama adalah kembalinya Al-Quran sebagai rujukan yang mengatur dan mengarahkan; cahayanya dijadikan penerang dalam nilai-nilai, legislasi, pembangunan manusia, serta perumusan pandangan terhadap alam semesta dan kehidupan. Sayap kedua adalah mengembalikan peran akal, dengan membebaskannya dari kebekuan (kejumudan) dan melepaskan potensinya dalam memahami, berijtihad,

dan berkreasi dalam bimbingan wahyu. Tidak ada peradaban -manusiawi yang akan terbina- tanpa wahyu yang memberi petunjuk, dan tidak ada kebangkitan tanpa akal yang berpikir dan konstruktif. Jika kedua sayap itu berpisah, perjalanan akan timpang. Jika keduanya bersatu, langkah akan lurus, bangunan akan kuat, dan dalam diri umat akan kembali hidup sebab-sebab kesaksian -manifestasi- peradaban manusiawi tersebut.

Lembaran-lembaran ini tidak lain merupakan seruan agar cahaya wahyu bertemu dengan akal, agar teks berdamai dengan realitas, dan agar tadabur berubah dari sekadar slogan yang dikumandangkan menjadi metode yang diaktifkan; dari budaya kalangan elite menjadi kesadaran umum yang menyusun kembali prioritas dan meletakkan dasar bagi kebangkitan yang seimbang, dengan Al-Quran sebagai jantungnya yang berdenyut dan akal sebagai daya geraknya yang terus diperbarui.

Penulis memohon kepada Allah Yang Maha Mulia agar menjadikan upaya ini ikhlas semata-mata karena-Nya, mencatat pahalanya, memberi manfaat dengannya kepada penulis dan pembacanya, serta memperluas pengaruhnya di tengah manusia sebagai cahaya, pandangan yang jernih, dan hidayah. Ya Allah, jadikanlah kata-katanya sebagai sebab untuk menghidupkan kembali makna tadabur, sebagai kunci bagi hati-hati yang telah lama mengeras, sebagai jembatan yang menghubungkan akal dengan Kitab Tuhannya, dan sebagai benih dalam proyek kembalinya peradaban yang lurus dan matang.

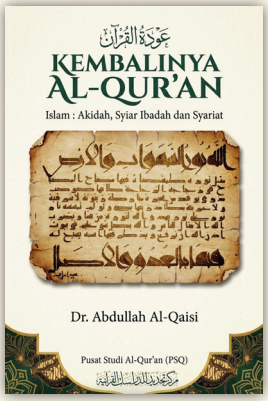
Ya Allah, jadikanlah kami termasuk ahli Al-Quran, dan jangan jadikan kami termasuk orang-orang yang diadukan oleh Nabi Muhammad Saw. pada hari kiamat ketika Baginda kelak berkata:

وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَـٰرَبِّ إِنَّ قَوْمِى ٱتَّخَذُوا هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانَ مَهْجُورًا

Rasul (Nabi Muhammad) berkata, "Wahai Tuhanku, sesungguhnya kaumku telah menjadikan Al-Quran ini sebagai sesuatu yang diabaikan."
(QS. Al-Furqan [25]: 30)

Ya Allah, jangan Engkau jadikan Al-Quran terabaikan dalam kehidupan kami, dalam akal dan realitas kami. Jadikanlah ia sebagai musim semi hati kami, cahaya dada kami, penghapus kesedihan kami, dan sumber kebangkitan kami.

Doa penutup kami adalah segala puji bagi Allah, Tuhan seluruh alam. Dengan nikmat-Nya segala amal saleh menjadi sempurna, dengan karunia-Nya umat-umat memperoleh kembali kemapanan dan petunjuknya, dan kepada-Nyalah tempat kembali serta berpulang.



Buku ini hadir dalam konteks pembaruan pemikiran Islam melalui metodologi usul fikih, yang menjadikan teks Al-Quran sebagai fondasi agama dan rujukan tertingginya. Metodologi ini bertumpu pada bahasa Arab dalam konteksnya pada masa turunnya wahyu, serta memperhatikan kekhususan konteks Al-Quran dalam cahaya terang maqashid Islam dan prinsip-prinsip besarnya yang menyeluruh.

Setelah mengkaji berbagai problem pemikiran dan kehidupan Islam, penulis sampai pada kesimpulan bahwa krisis yang dihadapi umat ini merupakan buah dari hilangnya cahaya akal dan cahaya Al-Quran, dan bahwa jalan perbaikan dimulai dengan kembalinya keduanya secara bersamaan.

Pesan buku ini adalah bahwa Al-Quran seharusnya mendapatkan kembali sentralitasnya dalam membangun pemikiran, sebagaimana ketika ia pertama kali diturunkan; sebuah kepulangan yang membawa kebaikan bagi manusia, seluruh manusia. Maka, adakah jalan menuju "Kembalinya Al-Quran"?!

Tentang Penulis:

- Dr. Abdullah al-Qaisi
- Lahir di Sana'a, Yaman, pada tahun 1979 M.
- Penulis dan peneliti dalam bidang pemikiran Islam.
- Meraih gelar doktor dalam bidang usul fikih Islam.
- Menekuni proyek ilmiah yang berfokus pada pembaruan pemikiran Islam dan pembangunan kembali teori usul fikih dalam terang teks Al-Quran dan maqashid-nya yang universal.
- Mengelola Pusat Tajdid untuk Studi Al-Quran di Istanbul.
- Memiliki banyak artikel dan penelitian yang diterbitkan dalam jurnal-jurnal ilmiah bereputasi, yang membahas persoalan usul fikih dan pemikiran Islam kontemporer.

Di antara karya-karyanya:

- Kembalinya Al-Quran عَوْدَةُ الْقُرْآن
- Ahlulbait dalam Perspektif Al-Quran أَهْلُ الْبَيْتِ فِي الْمَنْظُوْرِ الْقُرْآنِي
- Problematika Naskh dalam Al-Quran al-Karim إِشْكَالِيَّةُ النَّسْخِ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيْمِ
- Negara Madani dalam Perspektif Islam الدَّوْلَةُ الْمَدَنِيَّةُ مِنْ مَنْظُوْرٍ إِسْلَامِيٍّ

Dalam keseluruhan karyanya, ia berupaya membangun kesadaran ilmiah yang mengembalikan sentralitas Al-Quran dalam mengarahkan akal dan membangun visi peradaban Islam kontemporer.

تجديد
مركز تجديد للدراسات القرآنية
مدارك SDN. BHD.
scan QRCode ini untuk akses buku-buku terjemahan penterjemah di situs archive.org.